أحمد بن عمر الحازمي

شرح كتاب التوحيد للحازمي

معاصر هـ

رقم الكتاب في المكتبة الشاملة: ٩٠٦١٠
الطابع الزمني: ٥٧-٠٨-٠٧-٠٧-١٠-٢٠٢١
المكتبة الشاملة رابط الكتاب

المحتويات

١ 1 ٦
١.١ عناصر الدرس ٦

٢ 2 ٢٣
٢.١ عناصر الدرس ٢٣

٣ 3 ٣٧
٣.١ عناصر الدرس ٣٧

٤ 4 ٤٩
٤.١ عناصر الدرس ٤٩

٥ 5 ٦٠
٥.١ عناصر الدرس ٦٠

٦ 6 ٧٧
٦.١ عناصر الدرس ٧٧

٧ 7 ٨٨
٧.١ عناصر الدرس ٨٨

٨ 8 ١٠١
٨.١ عناصر الدرس ١٠١

٩ 9 ١١٩
٩.١ عناصر الدرس ١١٩

١٠ 10 ١٣٧
١٠.١ عناصر الدرس ١٣٧

١١ 11 ١٥٤
١١.١ عناصر الدرس ١٥٤

١٢ 12 ١٦٩
١٢.١ عناصر الدرس ١٦٩

١٣ 13 ١٧٩
١٣.١ عناصر الدرس ١٧٩

١٤ 14 ١٩٥
١٤.١ عناصر الدرس ١٩٥

١٥ 15 ٢٠٦

١٥٫١ عناصر الدرس ٢٠٦

١٦ 16 ٢٢٣
١٦٫١ عناصر الدرس ٢٢٣

١٧ 17 ٢٤٠
١٧٫١ عناصر الدرس ٢٤٠

١٨ 18 ٢٥٤
١٨٫١ عناصر الدرس ٢٥٤

١٩ 19 ٢٦٧
١٩٫١ عناصر الدرس ٢٦٧

٢٠ 20 ٢٨١
٢٠٫١ عناصر الدرس ٢٨١

٢١ 21 ٢٩٧
٢١٫١ عناصر الدرس ٢٩٧

٢٢ 22 ٣١٦
٢٢٫١ عناصر الدرس ٣١٦

٢٣ 23 ٣٣١
٢٣٫١ عناصر الدرس ٣٣١

٢٤ 24 ٣٤٨
٢٤٫١ عناصر الدرس ٣٤٨

٢٥ 25 ٣٦٤
٢٥٫١ عناصر الدرس ٣٦٤

٢٦ 26 ٣٧٨
٢٦٫١ عناصر الدرس ٣٧٨

٢٧ 27 ٣٩٤
٢٧٫١ عناصر الدرس ٣٩٤

٢٨ 28 ٤٠٩

٢٩ 29 ٤٠٩

٣٠ 30 ٤٠٩

٣١ 31 ٤١٠

٣٢ 32 ٤١٠
٣٣ 33 ٤١٠
٣٤ 34 ٤١٠
٣٥ 35 ٤١١
٣٦ 36 ٤١١
٣٧ 37 ٤١١
٣٨ 38 ٤١٢
٣٩ 39 ٤١٢
٤٠ 40 ٤١٢
٤١ 41 ٤١٣
٤١.١ عناصر الدرس ٤١٣
٤٢ 42 ٤٢٨
٤٢.١ عناصر الدرس ٤٢٨
٤٣ 43 ٤٤٠
٤٣.١ عناصر الدرس ٤٤٠
٤٤ 44 ٤٥٨
٤٤.١ عناصر الدرس ٤٥٨
٤٥ 45 ٤٧٤
٤٥.١ عناصر الدرس ٤٧٤
٤٦ 46 ٤٩٢
٤٦.١ عناصر الدرس ٤٩٢
٤٧ 47 ٥١٠
٤٧.١ عناصر الدرس ٥١٠
٤٨ 48 ٥٢٣
٤٨.١ عناصر الدرس ٥٢٣
٤٩ 49 ٥٣٨
٤٩.١ عناصر الدرس ٥٣٨
٥٠ 50 ٥٥٦
٥٠.١ عناصر الدرس ٥٥٦

٥١ 51 ٥٧٠
٥١.١ عناصر الدرس ٥٧٠

٥٢ 52 ٥٨٨
٥٢.١ عناصر الدرس ٥٨٨

٥٣ 53 ٦٠٧
٥٣.١ عناصر الدرس ٦٠٧

٥٤ 54 ٦١٨
٥٤.١ عناصر الدرس ٦١٨

٥٥ 55 ٦٣٣
٥٥.١ عناصر الدرس ٦٣٣

٥٦ 56 ٦٤٧
٥٦.١ عناصر الدرس ٦٤٧

٥٧ 57 ٦٦٢
٥٧.١ عناصر الدرس ٦٦٢

٥٨ 58 ٦٧٨
٥٨.١ عناصر الدرس ٦٧٨

٥٩ 59 ٦٩٠
٥٩.١ عناصر الدرس ٦٩٠

٦٠ 60 ٧٠٤
٦٠.١ عناصر الدرس ٧٠٤

٦١ 61 ٧١٧
٦١.١ عناصر الدرس ٧١٧

٦٢ 62 ٧٣١
٦٢.١ عناصر الدرس ٧٣١

٦٣ 63 ٧٤٤
٦٣.١ عناصر الدرس ٧٤٤

٦٤ 64 ٧٦١
٦٤.١ عناصر الدرس ٧٦١

٦٥ 65 ٧٧٥
٦٥.١ عناصر الدرس ٧٧٥

٦٦ 66 ٧٩٥
٦٦٠١ عناصر الدرس ٧٩٥
٦٧ 67 ٨٠٩
٦٧٠١ عناصر الدرس ٨٠٩
٦٨ 68 ٨٢٣
٦٨٠١ عناصر الدرس ٨٢٣
٦٩ 69 ٨٣٩
٦٩٠١ عناصر الدرس ٨٣٩
٧٠ 70 ٨٥٥
٧٠٠١ عناصر الدرس ٨٥٥
٧١ 71 ٨٦٧
٧١٠١ عناصر الدرس ٨٦٧
٧٢ 72 ٨٨٠
٧٢٠١ عناصر الدرس ٨٨٠
٧٣ 73 ٨٩٦
٧٣٠١ عناصر الدرس ٨٩٦
٧٤ 74 ٩٠٩
٧٤٠١ عناصر الدرس ٩٠٩
٧٥ 75 ٩٢٣
٧٥٠١ عناصر الدرس ٩٢٣
٧٦ 76 ٩٣٧
٧٦٠١ عناصر الدرس ٩٣٧
٧٧ 77 ٩٤٨
٧٧٠١ عناصر الدرس ٩٤٨
٧٨ 78 ٩٦٨
٧٨٠١ عناصر الدرس ٩٦٨
٧٩ 79 ٩٨٣
٧٩٠١ عناصر الدرس ٩٨٣
٨٠ 80 ١٠٠١
٨٠٠١ عناصر الدرس ١٠٠١

٨١ 81 ١٠١٩
٨١٫١ عناصر الدرس ١٠١٩

٨٢ 82 ١٠٣٧
٨٢٫١ عناصر الدرس ١٠٣٧

٨٣ 83 ١٠٥٤
٨٣٫١ مقدمة الدرس ١٠٥٤
٨٣٫٢ خاتمة الدرس ١٠٧٢

٨٤ 84 ١٠٧٣
٨٤٫١ مقدمة الدرس ١٠٧٣
٨٤٫٢ خاتمة الدرس ١٠٩٢

٨٥ 85 ١٠٩٣
٨٥٫١ مقدمة الدرس ١٠٩٣
٨٥٫٢ خاتمة الدرس ١١١٥

٨٦ 86 ١١١٦
٨٦٫١ مقدمة الدرس ١١١٦
٨٦٫٢ خاتمة الدرس ١١٣٠

٨٧ 87 ١١٣١
٨٧٫١ مقدمة الدرس ١١٣١
٨٧٫٢ خاتمة الدرس ١١٥١

٨٨ 88 ١١٥٢
٨٨٫١ مقدمة الدرس ١١٥٢
٨٨٫٢ خاتمة الدرس ١١٦٨

٨٩ 89 ١١٦٩
٨٩٫١ مقدمة الدرس ١١٦٩
٨٩٫٢ خاتمة الدرس ١١٨٧

٩٠ 90 ١١٨٧
٩٠٫١ مقدمة الدرس ١١٨٧
٩٠٫٢ خاتمة الدرس ١٢١٠

٩١ 91 ١٢١١
٩١٫١ مقدمة الدرس ١٢١١
٩١٫٢ خاتمة الدرس ١٢٢٦

٩٢ 92 ١٢٢٧

٩٢.١ مقدمة الدرس ١٢٢٧
٩٢.٢ خاتمة الدرس ١٢٤٧

٩٣ 93 ١٢٤٨
٩٣.١ مقدمة الدرس ١٢٤٨
٩٣.٢ خاتمة الدرس ١٢٦١

٩٤ 94 ١٢٦٢
٩٤.١ مقدمة الدرس ١٢٦٢
٩٤.٢ خاتمة الدرس ١٢٧٥

٩٥ 95 ١٢٧٧
٩٥.١ مقدمة الدرس ١٢٧٧
٩٥.٢ خاتمة الدرس ١٢٩٤

٩٦ 96 ١٢٩٥
٩٦.١ مقدمة الدرس ١٢٩٥
٩٦.٢ خاتمة الدرس ١٣٠٨

٩٧ 97 ١٣٠٩
٩٧.١ مقدمة الدرس ١٣٠٩
٩٧.٢ خاتمة الدرس ١٣٢٢

عن الكتاب

الكتاب: شرح كتاب التوحيد
المؤلف: أبو عبد الله، أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي
المصدر: الشاملة الذهبية
[ملاحظات]
[الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس - ٩٧ درسا]

عن المؤلف

هو الشيخ أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي من مكة المكرمة شهد له بعض أهل العلم بالرسوخ في العلم وهو من الشيوخ الممتازين أصحاب المنهج السليم درس على يد الشيخ العالم الجليل محمد علي آدم الأثيوبي عشرين سنة بدار الحديث بمكة المكرمة

• متزوج، ولم يرزق بأبناء، رزقه الله الذرية الصالحة

[طلبه للعلم]

• أتم شهادة البكالوريوس من جامعة أم القرى تخصص كتاب وسنة

• بعد أن تخرج من جامعة أم القرى، لم يشغل أي وظيفة حكومية أو خاصة أبدا، إلا في الفترة الأخيرة عندما أصبح إماما وخطيبا لمسجده الكائن في الزاهر

• درس على كثير من العلماء:

- من أكثرهم الشيخ محمد الخضر الشنقيطي وكان يدرس عليه ألفية ابن مالك في اليوم درسان، بعد الفجر وبعد العشاء

- كذلك الشيخ سيدي الحبيب الشنقيطي في الأصول وغيرهم كثير لكن جلهم غير سعوديين

- والشيخ محمد علي آدم

- والشيخ محمد أمين الهرري، ومن عجيب حاله أنه درس متن الآجرومية على الشيخ محمد أمين الهرري أكثر من مره، وهذا بعد ضبطه الألفية، ولكنه كان حريصا على درس الشيخ كثيرا، وكان درسه بعد الفجر.

- كذلك درس علم المنطق، على أحد أعلام هذا الفن، والشيخ لا يرغب في ذكر اسم الشيخ لأنه لم يكن على منهج السلف في العقيدة، والشيخ يمنع أن يدرس طالب العلم غير المؤصل تأصيلا علميا قويا في العقيدة لدى من كان منهجه على غير منهج أهل السنة والجماعة، وكان يدرس معه في المسجد الحرام تحت الدرج الكائن جهة باب العمرة

- ودرس كذلك على الشيخ محمد عثمان، علم الصرف وهو الذي كان يدرس علم الصرف في دار الحديث وهو من أعلام هذا العلم.

- وكذلك درس على الشيخ يحي صاحب المجلس المعروف بالحرم المكي العقيدة

- وعلى الشيخ وصي الله عباس بالحرم كذلك مصطلح الحديث

- وعلى الشيخ العجلان بالحرم المكي،

- وعلى الشيخ أحمد بن حميد

- وعلى الشيخ عبدالكريم الخضير أول ما بدأ التدريس في مسجد شيخ الأرض

- وكان يسمع شروحات الشيخ ابن عثيمين كثيرا ويُوصي بالاستماع إليها، ويقول إن الإستماع للأشرطة من الأمور اللي يقصر فيها كثير من طلبة العلم وفيها خير كثير.

• وكان - حفظه الله - حافظا للقرآن الكريم، ويحفظ حوالي عشر ألفيات في شتى الفنون، ويحفظ جل المتون العلمية التي بين يدينا، فمما يحفظ:

١ - ألفية ابن مالك في النحو والصرف.

٢ - مراقي السعود في أصول الفقه.

٣ - الكوكب الساطع في أصول الفقه.

٤ - عقود الجمان في البلاغة.

٥ - نظم الشافية للنيساري في الصرف.

٦ - ألفية السيوطي في مصطلح الحديث (يذكر منها بكثرة أثناء شرحه في الأصول المواضيع التي تخص المصطلح).

٧ - ألفية السيوطي في النحو (ففي شرح ألفية ابن مالك يذكر كثيراً من أبياتها وبمواضع مختلفة من الألفية (أي ألفية السيوطي)).

٨ - متن مختصر التحرير (يستشهد به في شروحاته لأصول الفقه، ويذكره "نص حرفي")

• له شروحات على كثير من المتون العلمية، منها: السلم المنورق في المنطق ونظم الورقات للعمريطي والأصول الثلاثة وكشف الشبهات ونظم قواعد الإعراب وملحة الإعراب ونظم عبيد ربه والدرة اليتيمة وزاد المستقنع ومتن البناء للزنجاني والقواعد الأربع وألفية ابن مالك ونظم الزمزمي في التفسير وقواعد الأصول ومعاقد الفصول
[قالوا عنه]
• قال الشيخ محمد بن الخضر الشنقيطي: هذا العلامة أحمد الحازمي، لازمني أكثر من سنتين، وقد أخذ كل علم الشناقطة وفاقنا في علم المنطق، حتى أننا أنا رغبنا أن يدرسنا المنطق، فامتنع
• قصة ذكرها الشيخ محمد الخضر في معرض الحديث عن الشيخ أحمد الحازمي، فقال:
ومن عجيب مواقف ابني أحمد أنه كان عندي مبلغ في البنك -وكان الشيخ محمد الخضر - رحمه الله- مقعد -، فطلبت من أحمد أن يدخل للبنك لسحب المبلغ من الصراف، فيقول الشيخ ولما نزل أحمد وقف عند بوابة البنك ولم يدخل، فعلمت أن في نفسه شيء فناديته، فقال لي ياشيخنا والله لا ارغب في دخول البنك لأنه ربوي، فسبحان الله العظيم
[من منهجه في الطلب]
• طلب العلم على طريقة إفراد العلوم وهي التفرد لكل علم حتى ينتهي منه ثم ينتقل إلى غيره , وذكر أنه كان يأخذ كل يوم درسين من الألفية , درس في الصباح وآخر في المساء , مع التفرغ لها حتى انتهت، وكان يقول: إذا كان طالب العلم متفرغا للعلم، فأفضل له أن يفرد كل فنا بشكل مستقل في المرحلة المتوسطة والمتقدمة، بعد أن يدرس ما يجب عليه دراسته وجوبا عينيا
• يقول بعض ملازميه: وكان لا يدرس في رمضان أبدا، ويقول رمضان للقرآن الكريم، ولكن شرفني الله بعد كثرة إلحاح عليه أن سمح لي بدرس في زاد المستقنع بعد صلاة التراويح، ولم يسمح لي بدروس علم الآلة في رمضان
وكان - حفظه الله- حريصا على طالب العلم أن يحفظ، وكان شديدا معي في ذلك، فكان يلزمني بحفظ متن زاد المستقنع، فكان يقول: إذا سمّعت شرحت، فكان يشرح من المتن قدر ما أسمع له
• كان الشيخ يقول لا تستعجل في الطلب، بل ركز وكرر، لأن غايتك في الطلب ليس التصدر وإنما التعبد لله برفع الجهل عن نفسك، ثم رفعه عن الآخرين، والمستعجل لابد وأن تكون نيته دخيلة لأنه يرغب الظهور والتصدر، وسيفوت الاثنين فلا التأصيل حصل ولا التصدر نال
ولكن الطالب الحق من يمشي على طريق الآكابر في الطلب وذلك عبر منهجية مرسومة في الذهن مخطوطة باليد واضحة المعالم.
[من أخلاقه]
• كان يمتنع دائما عن ترجمة نفسه، وكان دائما يقول أنه فوت الكثير وكان يقلل من شأنه كثيرا، ولا يحب كثرة الإشادة به، وهذا من تواضعه - حفظه الله-.
وكان يقول والله إنَا مقصرون ما خدمنا العلم، ولا الدعوة، والناس في حاجة ماسة لطلبة العلم.
• والشيخ تحس أن له قلباً طيباً، ففي سماعك لعدد من الأشرطة تجد له بكاءً، فكان - حفظه الله - صاحب قلب، وتدمع عينه كثيرا
• من جميل تواضعه أنه بعد أن يُكْمِلَ الدرس يقوم ويُسلِّم على طلابه ويُصافحهم مع الابتسامة لهم فرداً فرداً
• كان - حفظه الله- حريصا على الدعوة بأشكال متعدده، فكان يحاور مع كثير من المخالفين ويفتح بيته لمناقشتهم، ولله الحمد كتب الله هداية كثيرا منهم على يديه
موقعه على الإنترنت: http://www.alhazme.net
(الترجمة ملتقطة من عدة مشاركات بملتقى أهل الحديث)

1 ١

١٠١ عناصر الدرس

-[شرح كتاب التوحيد]-
المؤلف: أبو عبد الله، أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي
مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي
http://alhazme.net
[الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس - ٩٧ درسا]
عناصر الدرس
* ترجمة المؤلف.
* مباحث مهمه تتعلق بالكتاب.
* مقدمة المصنف وتقسيم الكتاب.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

نشرع بإذن الله تعالى في هذه الليلة في مرحلة جديدة من مراحل الدروس التي نُلقيها في هذا المسجد المبارك إن شاء الله تعالى، كما سبق التنويه إلى أن الدروس إنما تبدأ من بعد الحج إلى شهر رمضان بإذن الله تعالى، ونقف في الصيف باعتبار الدورة التي تكون مكثفة في متن مختار كما ذكرنا في هذه السنة وكذلك في السنة القادمة بإذن الله تعالى، والجدول المطروح الآن وهو أنه يوم السبت يكون ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن ... عبد الوهاب، وهذا يعتبر الكتاب الرابع مما نُدَرِّسُهُ، وقد سبق دراسة ((الأصول الثلاثة))، و ((القواعد الأربع))، و ((كشف الشبهات))، وهذا الكتاب يعتبر بهذا الترتيب للمنتهين وليس للمبتدئين، لأن أكثر المسائل قد سبق تقليبها في ((الأصول الثلاثة))، و ((القواعد الأربع))، ... و ((كشف الشبهات)).

ويوم الأحد يكون بعد المغرب إن شاء الله تعالى في علم الفرائض وهو ((الرحبية))، و ((الرحبية)) كما هو معلوم في مذهب الشافعيّ، ولكن سنأخذها ونجعلها في المذهب الحنبلي إن شاء الله تعالى، يعني سيكون عندنا قولين، إما المذهب الشافعي وهو الذي سينص عليه رحمه الله تعالى، ونقرر المذهب الحنبلي على غرار ما ذكره رحمه الله تعالى، ولن نذكر فيه - في هذا الشرح الذي هو ((الرحبية)) - الخلاف يعني الفقه المقارن على طريقة ((الزاد)) في كتاب الصلاة، وإنما سنقتصر على متن كما ذكرناه في تقرير المذهب الحنبلي مع الشرح له.

ويكون ثَمَّ حفظ لـ ((كتاب التوحيد)) لأنه متن يحفظ، وكذلك حفظ لـ ((الرحبية)) لأنه نظم حينئذٍ يحتاج إلى حفظ. ثم إذا انتهينا من ((الرحبية)) حينئذ ندخل في الفقه المقارن المتعلق بالمواريث، إما أن نعيد الْكَرَّة على ((الرحبية)) نفسها، وإما أن نأخذ ((العذب الفائض)) ونحو ذلك.

ويوم الاثنين يكون معنا بإذن الله ((الزاد)) فيما يتعلق بكتاب الصلاة، وقد وقفنا على - باب: شروط الصلاة - وهذا سيكون في الأصل أنه درسان، يعني كان يوم الأحد من بعد العشاء ويوم الاثنين. سنجمعهم في يوم واحد يكون بعد المغرب درس، وبعد العشاء الدرس، إن شاء الله تصبرون، لأنه مناسب جدًا الموضوع يكون متحد ومتواصل، وهو أسهل عليّ وأسهل عليكم أنتم أيضًا، نأخذ المغرب ساعة، وبعد العشاء ساعة ونصف تقريبًا، فنجمع بين الدرسين.

وهذا سيكون الأسبوع الذي نحن فيه بعد العشاء فقط، أما بعد المغرب الأسبوع القادم إن شاء الله تعالى. فبعد غد. غدًا ((الرحبية)) بعد المغرب، ويوم الاثنين بعد العشاء، والأسبوع الثاني يكون بعد المغرب وبعد العشاء إن شاء الله تعالى. يوم الثلاثاء سيكون عندنا بعد العشاء المعاملات من كتاب ((الزاد)) يعني البيع وما بعده، وهذا سيكون فيه تقرير المذهب على ما ذكره صاحب ((الزاد))، وهذه مبادرة من أجل أن يُفهم قسم المعاملات على طريقة شرح العبادات، لأن السنن في العبادات بذكر المذاهب الخمسة (١-)

ــــــــــــــــــــــــــــــ¬
(¬١) الأربعة المعلومة.

والظاهرية المذهب الخامس، وأما في المعاملات لو سرنا على هذا المنوال حينئذٍ يصعب فيه فهم المسائل لأن ثَمَّ فرقًا بين القسمين، العبادات يتصورها الطالب حتى لو كان مبتدئًا يفهم ما معنى الوضوء، وغسل الأعضاء، الوجه، الشعر، المسح .. إلى آخره، كذلك الصلاة يُدرك ما معنى الركوع، والفاتحة يحفظها ويعرف معانيها ونحو ذلك فهي مدركة الصيام والزكاة والحج، أما في المعاملات فلا حينئذٍ نحتاج إلى تصوير المسائل أولاً، فنمر على كتاب البيع نقرر ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى، إن ثَمَّ دليل ذكرناه مع وجه الاستدلال دون ذِكْرِ ما يخالف الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى، إن كان وجه استدلال إن كان علة إن كان قاعدة، ضابط في الباب جيد يستفيد منه طالب العلم، حينئذٍ يدرك الباب الكتاب من أوله إلى آخره على طريقة القدماء. والتي قلنا مرارًا: أنه يصعب تطبيقها الآن، لأن الأصل أن يدرس طالب العلم ((الزاد)) أولاً مرة يمر عليه بفك عبارة فقط، ثم يَكُرُّ عليه مرة أخرى ويدرس معه الدليل، ثم الفقه المقارن، يعني ثلاث مرات، وثلاث مرات الآن لا يمكن لا من جهة المعلم ولا المتعلم، والمشغول لا يشغل - كما يقول الفقهاء -، حينئذٍ نقتصر على مرة واحدة لكن في المعاملات هذا يصعب، ونحن نريد الفائدة للطلاب، حينئذٍ نصبر أن نجمع بين العبادات والمعاملات.

يوم الأربعاء بعد المغرب سيكون معنا إن شاء الله ((الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية))، وهذا نظم أجمع كتاب في القواعد الفقهية وهو ... ((الأشباه والنظائر)) للسيوطي رحمه الله. أجمع كتاب في هذا الفن القواعد الفقهية ما جمعه السيوطي رحمه الله تعالى في كتابه ((الأشباه والنظائر)). هذا لخص المهمات وجمعها ونظمها فما يقارب الخمس مائة بيت، وهو نظم جيد. وهو أولى، اقترح البعض أن نأخذ منظومة ابن السعدي، ثم منظومة ابن عثيمين رحمهما الله، ثم بعد ذلك الفرائد البهية. وهذا العلم القواعد الفقهية لا يحتاج إلى تدرج، لأنه قاعدة ودليلها من كتاب وسنة ومثال أو مثالين على تطبيقها، هذا الذي تحتاج. وأما المستثنيات فهذه أمور خارجة عن القاعدة.

ثم يأتيك مرحلة ثانية بعد ضبط القواعد، وهذه هي التي نطبقها أو نحاول تطبيقها في دراسة الفقه، وهو كيفية ربط المسألة بالقاعدة، قد لا يكون في المسألة دليل إلا قاعدة عامة. وهذه القاعدة ثابتة بدليل، القواعد في نفسها ليست بأدلة، وإنما لكونها معتمدة على دليل صارت كدليلاً فهي دليل بالواسطة. فـ ((الفرائد البهية)) أولى من أن نأخذ وقتًا في منظومة ابن سعدي، ثم بعد ذلك ما يتعلق بمنظومة الشيخ، فنبدأ في ((الفرائد البهية)).

يوم الخميس إجازة، سنأخذ إجازة لكن ليس لها متن.

يوم الجمعة بعد العشاء سيكون معنا ((شرح المكودي على ألفية بن مالك))، يعني سنعيد ما كثَّفناه فيه في الإجازة الماضية، وهذا ليس إعادة بمعنى الإعادة التامة، وإنما هي إعادة الناقص، يعني ما يتعلق بحل المتن فقط، ولذلك نقرر ما يذكره المكودي رحمه الله في حل الأبيات وإعرابها.

ومن أجود من شرح ((ألفية ابن مالك)) من حيث المعاني المتعلقة بالأبيات هو المكودي رحمه الله، ويفوق ابن عقيل في كونه لا يذكر خلافًا - وفي كونه في الغالب لا يعترض - فابن عقيل يعترض أحيانًا على ابن مالك، فيخطئه، وهذا لا، لا يخطئه إلا قليل جدًا. ثم يُعربُ ما يحتاجه الطالب من إعراب الأبيات، وهذا مهم جدًا للطالب أن يأخذ هذا الإعراب مع الأبيات، حينئذٍ يكون تلخيصًا لما سبق تقريره، حينئذٍ من لم يدرس معنا يستطيع أن يدرس، من لم يضبط معنا - وأظنهم كثير - فيستطيع أن يعيد الكره معنا، من ضَبَطَ حينئذٍ يحتاج إلى مراجعة وإلى تكثير ما يُقرأ في ذلك المتن الذي حفظه.

هذه الدروس بقي علينا درس واحد إن شاء الله نبدأ فيه بعد الإجازة - يعني مع العودة الفصل الثاني - وهو ((إحكام الأحكام)) لابن دقيق العيد، وهذا شرح ((عمدة الأحكام)) لكنه شرح وافي، فيُسمى كتاب العلماء، نحن نتطفل عليه لكن هكذا يقال عنه، يعني

يحتاج إلى ذهن صافٍ، ويحتاج إلى معلومات سابقة، فمن لم يكن عنده شيء من الأصول، فإما أن يحضر ويكون فيه عناء وشقاء، وإما أن لا يحضر، والثاني أولى. يعني يحتاج إلى أن يكون عنده نوع ما من الأصول، فأما إذا لم يكن كذلك حينئذ يكون صفرًا خاليًا فيتعب معنا فالأحسن يريحنا، وأنا أنصح الطالب الذي لا يستطيع أن يحضر بعض الدروس - سواء كان عندي أو عند غيري - فلا يعترض لو فُعل كذا ولو قيل كذا، وفلان يطيل .. إلى آخره إنما ينسحب فيُرِيح ويَسْتَرِيح، يريح غيره ويستريح هو من العناء والمأساة التي يعيشها يجلس ولا يفهم شيئًا، حينئذٍ نقول: الأولى أن ينظر بهذا النظر الذي ذكرناه.

هذه الكتب التي ذكرناها طريقة هذا العلم خاصة بما يتعلق بمن أراد أن يُعَلِّمَ تعليمًا صحيحًا على طريقة العلماء السابقين تنقسم الدروس على قسمين:

- دروس تأصيلية.
- ودروس تكميلية.

وللأسف الشديد الطالب قد يحضر سنين ولا يدري، لا يحكم على نفسه هل هذا الدرس تأصيلي له أو تكميلي؟ ما يدري، عنده اختلط الحابل بالنابل، حينئذٍ نقول: لا بد أن يميز هل هذا الدرس الذي يحضره هل هو تأصيلي بمعنى أنا خِلْو الذهن من هذا الفن فاحتاج إلى مسائل مرتبة، إلى متن يُحفظ، إلى تكثيف في المحفوظات، إلى تكثيف في السماع .. إلى آخره. وهذا درس تأصيلي من كان خالي الذهن أو مرة يدرس النحو، ما دَرَسَ. يقول: صافي الذهن، خال الذهن ليس عندي شيء من معلومات النحو، حينئذ نقول له: احضر دروس ((الآجرومية)) ما يتعلق بـ ((الآجرومية)) لأنه المتن الذي يمكن أن يبتدئ به طالب العالم المبتدئ، هذا الدرس تأصيلي إذا أخذ ((الآجرومية))، ثم انتقل إلى ((الملحة)) مثلاً، ثم ... ((القطر))، ثم ((الألفية)). حينئذٍ إذا انتهى نقول: هذه دروس تأصيلية. المتون الذي تحفظ ويُعتنى بها عند أهل العلم هذه دروس تأصيلية. انتهى الطالب يجمع الكتب ويضعها وسادة، لا، بَقِيَ مرحلة وهي تكميل النقص في المحفوظ والنقص في المفهوم، لأن من درس مثلاً هذه المتون الأربعة لا يمكن أن يجزم بأن فهمه صحيح على الوجه التام إلا إذا نظر في كل الشروح المتعلقة بكل متن من هذه المتون الأربعة، ونظر في أمهات الفن - الموسوعات - حينئذٍ نظر في هذه الشروح المتمة لمتن ((الآجرومية)) الذي حفظه أو ((الألفية))، والموسوعات مثلاً كـ ((الأشباه والنظائر)) في النحو للسيوطي، و ((همع الهوامع))، و ((الحواشي)) الصبان والخضري ونحو ذلك، هذه توسع عنده مدارك النظر، يعني نظره وفهمه يكون واسع ثاقب جدًا، ما الذي يوسع الفهم عند طالب العلم، نقول: هذه الدروس التكميلية فلا يشرح فيها كالشرح الذي يكون في الدروس التأصيلية، إلا الآن في عصرنا هذا - وإلا السابقون لا - في عصرنا هذا إذا كان الدرس تكميلي نحتاج أن نذكر مسائل ذُكِرَتْ في الأوائل لأنها صارت منسية، فإذا صارت منسية حينئذ لا بد من إدخال شيء من التأصيل في الدرس التكميلي، فلا يُعترض عليه. تقول: هذه درس تكميلي معناه نقرأ ونعلق ونمشي، لا، لأن المسائل قد تكون منسية، فحينئذٍ نحتاج إلى إعادة البناء في بعض المسائل، فمثلاً عندنا ((كتاب التوحيد)) هذا درس تأصيلي، و ((الرحبية)) درس تأصيلي، وكذلك ((الزاد)) بنوعيه - العبادات والمعاملات - و ((الفرائد البهية)). ما الذي عندنا تكميلي؟ درسان فقط، وهما ((شرح المكودي)) وهذا للطلاب الذين درسوا معي خاصة في ... ((الآجرومية))، و ((الملحة))، و ((الألفية)) السابقة في الإجازة الصيفية الماضية، حينئذ يحضر، لا نقول: لا تحضر، لا احضر تستفيد ضبط كتاب لأن كل ما قرأت - انتبه لهذا - الطلاب الآن إذا درسوا ... ((الآجرومية)) وأريد أن يُقرأ عليها شرح آخر قال: درستها، ما في وقت. حينئذٍ نقول: هذا فَوّت على نفسه خيرًا عظيمًا كثيرًا، لأن المتن وهذا من أراد فليجرب، يعني ليس الكلام نظري، جَرّب خُذ متن ادرسه واحفظه، وتفقه فيه، فحينئذٍ أعده مرة أخرى، ولو كان بسماع أشرطة، تجد حينئذٍ الذهن يختلف.

وأقول: هذا عن تجرِبة - بكسر الراء - نقول هذا عن تجربة، ما من متن يُعاد إلا ويزداد ثباته إن كان محفوظًا، ويزداد فهمه لذلك المحفوظ، فإذا قرأت ((الآجرومية)) لا تكتفي بمرة واحدة عدها مرة ثانية وثالثة ورابعة وخامسة وسادس - مهما أمكن - كذلك إذا انتقلت إلى ... ((الملحة)) لا تكتفي بشرح واحد فانظر في شرح، وشرح آخر، وثانٍ، وثالث، ورابع، إلى آخره، وكذلك ((الألفية)).

حينئذٍ التعليق على هذه الشروح التي قد سبق تدريسها - معي على جهة الخصوص - نقول: هذا يُعتبر تأكميلاً وإن كان قد يكون تأصيلاً لبعض الطلاب من ما لم يحضر معنا من أول الدروس، فحينئذٍ يمكن ذلك، ولذلك قلنا: المكودي والدرس الثاني يكون في ((إحكام الأحكام))، ((إحكام الأحكام)) هذا يحتاج إلى جهد، يحتاج إلى عناء، يحتاج إلى مجاهدة لأنه كتاب مليء، وكتاب تأصيلي، وكتاب يُرَبِّي الطالب على كيفية الاستنباط من النص. وسبق معنا مرارًا أن الطالب ينبغي بل يجب عليه إن كان يريد أن يكون على قوة علمية فقهية في النصوص أن يُديم النظر في الكتب التي تعتني بالتقعيد الأصولي على النصوص، وذكرنا مرارًا ((إحكام الأحكام)) وكتب ابن العربي ((القبس في شرح موطأ مالك بن أنس)) هذا يذكر القواعد الأصولية ويربطها بالنصوص، كتب الشوكاني كلها ((نيل الأوطار))، و ((السيل الجرار))، ... و ((وبل الغمام))، كل كتاب للشوكاني خذه تجده على هذه الجادة، وهو أنه يربط النص بالقاعدة، فيأتي لقول يقول: مخالف لأصلٍ كذا، هو أصولي، أو لقاعدة فقهية هي كذا، أو يخالف ما قرره الأصوليون في كذا، حينئذٍ هذه تُرَبِّي في الطالب مَلَكَة وهي ملكة فقهية تعينه على الترجيح فيما إذا كان يقرأ في المسائل التي تكون مطروحة، وتعينه على فقه النوازل، الذي يسمى الآن بفقه النوازل لأن المسألة ما تكون موجودة في كتب السابقين، من الذي يستطيع أن يستنبط الحكم الشرعي لهذه المسألة في النازلة من؟ الذي يحفظ ((الزاد)) ويطأطأ رأسه فقط؟ قال أصحابنا: ثم لا يدري من أين أخذوا هذه المسائل. نقول: هذا ما يدرك شيئًا، هذا لا يتكلم، لأنه ليس كل من وعى شيئًا من كتب الفقه له الجدارة أن يتكلم في مثل هذه المسائل الكبار، وللأسف الشديد المبتدئُون الآن يتكلمون في النوازل، نوازل بين الدول، والنوازل بين العلماء والطب والاقتصاد، وهم مبتدئون يعني لو تسأله هل قرأت شيئًا في القواعد الفقهية؟ ما يعرف، بعضهم إيش في قواعد فقهية، ما الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية؟ ما يدري شيئًا ومع هذا تجده يخرج دولة ويدخل أخرى، ويضلل عالم إلى آخره وهو صفرٌ من هذه العلوم الشرعية، نقول: هذا يكون لمن تأصل التأصيل الصحيح على طريقة العلماء القدماء، وأما على الطريقة الموجودة الآن وهي طريقة التخصص نقول: هذه ليست بمنتجة، كما ذكرناه مرارًا فلا عودة ولا إعادة.

إذًا ((إحكام الأحكام)) يحتاج إلى معاناة، ولن نتعرض فيه للمسائل التي طرحها الفقهاء لأن هذا سبق الحديث فيه في ((شرح الزاد))، يعني المسألة فيها ثلاثة أقوال: قال مالك .. إلى آخره، لا نحن نشرح ما يذكره المصنف، وهو التعليق على الحديث، ما ذكره من مسألة أصولية تحتاج إلى تقرير قُرِّرَت، نحتاج إلى اعتراض أعترض، ونحو ذلك ونستعين بالله عز وجل أولاً، ثم بما كتبه الصنعاني في حاشيته على هذا الكتاب فكتب حاشية أيضًا يعني تدوخ الرأس كما يقال، تقرأها تعجب وهو كتبها وهو يدرس الكتاب، يعني: ما انتظر أن يكون عالم منتهي لا وهو يقرأ الكتاب في مكة هنا درس الكتاب وكان يقرر هذه الحواشي ويجمعها من كتب أهل العلم وما قاله المشايخ وال ... ١٨٠٤٤.

بَقِيَ علينا بعض الكتب إن شاء الله نزيدها كل كتاب أخذناه نحاول أن نضع له في البرنامج تعليق. نحاول إن شاء الله أن تقرأ ((المقدمة المنطقية)) للشيخ الأمين رحمه الله تعالى، ((إيضاح المبهم))، كذلك ((شرح قطر الندى)) و ((مجيب الندى)) [للفكهاني أو] الفاكهي وكذلك إن أمكن ... ((الأشباه والنظائر)) للسيوطي، و ((الدرر السَّنِيَّة)) المجلد الأول والثاني فاستعدوا فقط شَمِّرُوا عن سواعدكم وإن شاء الله تعالى سترون ما يُعينكم على الطلب بإذن الله تعالى، الطلب هذا يحتاج إلى جدٍّ يعني: كثرة الدروس بعضهم نقول: هذا لا تعارض إن كنت حضرت معنا في ((الزاد)) كتاب الطهارة حينئذٍ نقول: ما تتعب فيِّ ((إحكام الاحكام))، إن كنت حضرت معنا في ((الملحة)) و ((الآجرومية)) و ((الألفية)) لن تتعب في ((شرح المكودي))، كذلك ((الرحبية)) سيكون شرحها يعني سهل إن شاء الله يعين على الفهم. و ((كتاب التوحيد)) المسائل الأبواب الأولى الست هذه ذكرنا كثير من المسائل المتعلقة بها في الكتب السابقة ((الأصول الثلاثة))، و ((القواعد)) و ((كشف الشبهات))، لكن لا بد من إعادة كثير منها.

ومن شرح ((كتاب التوحيد)) هم على ثلاثة أنواع:

- بعضهم شرحه شرحًا مطولاً، كـ ((تيسير العزيز الحميد)) - حفيد المصنف رحم الله الجميع.

- وبعضهم شرحه شرحًا متوسطًا كـ ((فتح المجيد)) هذا اختصر ... ((التيسير)) وزاد ما نقص أو ما لم يكمله المصنف.
- ومنهم من شرحه شرحًا مختصرًا كـ ((إبطال التنديد)) لمحمد بن عتيق.

هذه ثلاثة أنواع: مطولاً، ومتوسطًا، ومختصرًا، ونحن سيكون شرحنا بإذن الله تعالى مطولاً متوسطًا مختصرًا واضح، يمكن؟ أم تناقض، سيكون الشرح مطولاً متوسطًا مختصرًا، نعم يحتاج في بعض المواضع إلى التطويل، حينئذٍ لا بد من الإسهاب، في بعض المواضع واضحة بَيِّنَة حينئذٍ نختصر، في بعض المواضع بَين بين، مثل الهمزة بين بَين، حينئذٍ نقول: هذا نحتاج إلى توسط، فنجمع بين هذه المسائل كلها لأن بعض المسائل تحتاج إلى بسط حقيقة، فقد اختصرناها في الشروحات السابقة كمسألة العذر بالجهل مثلاً تحتاج إلى بسط درسين وثلاثة أحيانًا، فأنواع الشرك هذه لم نتعرض لها على جهة البسط، الشرك في الأسماء والصفات، الشرك في الربوبية، ما يتعلق بتوحيد الربوبية، ولذلك لو كانت الهمم جيدة ممكن نقرأ في ((الفتاوى)) الجزء الأول ما يتعلق بالربوبية، وكذلك الجزء الثاني ما يتعلق بالألوهية، هذا يفتح النظر والفهم وإن كان يحتاج إلى معاناة لأنه يذكر كلام المخالفين.

هذا الكتاب: ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، ذكرنا ترجمة موجزة فيما سبق من الشروحات السابقة، ونعيد شيئًا منها لأن الجادة على ذلك عند أهل العلم.

فهو الإمام المجدد أبو الحسين محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن مشرف الْوَهِبِي أو الوُهَيْبِي التميمي، ولد في ((العيينة)) وهي إحدى بلدان نجد في الجزيرة العربية عام خمسة عشر بعد المائة وألف من الهجرة النبوية.

نشأ في بيت علم وصلاح، والده من أهل العلم، كذلك أمه ذات صلاح، فوالده عبد الوهاب من علماء ((نجد)) المعروفين وأحد قضاة في ((العيينة)) وجده سليمان من أهل الفقه والفتوى. وإذا نشأ طالب العلم بين أهل علم حينئذٍ برز وكان له المكانة العليا.

قرأ القرآن على والده وحفظه عن ظهر قلب قبل العاشرة من عمره. وهذه التراجم تُذكر من أجل أن يعرف كيف بنى هؤلاء أنفسهم، وليس من باب القصص نمرها على أسماعنا كأنها لم تكن، لا، المراد بيان كيف كانوا يطلبون العلم يحفظون القرآن، الأصل، من لم يحفظ القرآن لن يحفظ كثيرًا من المتون، إن حفظ ((البيقونية)) جيد، ((الآجرومية)) لا بأس، أما من يحفظ متون ويحفظ ((البلوغ)) و ((المحرر)) ويحفظ ((الألفيات)) ونحو ذلك فلا أظنه موجودًا، لماذا؟ لأنه سيبقى في تردد، ويبقى في شكك ويبقى منهزمًا نفسيًّا، كيف تحفظ؟ قال محمد بن مالك: ولا تحفظ {آلمر}. هو كذا دائمًا يكون عنده اضطراب نفسي، يبدأ ويرجع ويتقدم ويرجع يجلس عشرين سنة هو هكذا أمام وراء، لماذا؟ ما السِرّ لأنه ما سار على طريقة العلماء، هو في نفسه يريد أن يكون عالمًا، وهذا ممكن كون الشخص يريد أن يكون عَالمًا هذه همة عالية طيبة جيدة، ولا يمنعك رب ابن تيمية هو ربك، صحيح؟ من الذي أعطى وعَلَّمَ ابن تيمية؟ الله عز وجل، أليس هداية التوفيق بيد الله عز وجل؟ هي نفسها اطلبها من الله عز وجل، لكن لا بد من سند، لا بد من طريق، الطريق هذا موحد، طريق الجامعات، والمدارس النظامية، العلم منذ أن خرج من المساجد فسد، كان في أوله نعم أيام الشيخ محمد إبراهيم رحمه الله تعالى، الجامعة الإسلامية، والمعاهد كان طيب جيد، علماء هم الذين يُدَرِّسُوا، والآن كَبِّر عليهم أربعًا وإن زدت خامسةً فلا بأس، لِمَاذا؟ لأنه ما بَقِيَ علم، فصارت هذه الأمور من أشد العوائق في طريق طالب العلم، الوقت النفيس الذي ينبغي أن يكون في الحفظ والْمُدَارَسَة ونحو ذلك في طلب العلم والتلقي صار يصرف لهذه، أين العلم؟ لا علم، تدخل الجامعة أربع سنين وتخرج، ثم يقول: التيمم كيف؟ امسح يدي أولاً أو وجهي؟ صحيح، يعني أحد الطلاب تخرج وهو يظن أنه يطبق الذي يسمونه التربية أو كذا، اتصل بي يقول: التيمم عندي درس التيمم غدًا، لكن أخبط يدي أمسح يدي أولاً وإلا وجْهِي؟ اسأل الدكتور، اسأل دكتورك الذي علمك، أليس كذلك؟

فهنا قرأ القرآن على والده، وحفظه عن ظهر قلبٍ قبل العاشرة من عمره، إذًا إذا أردت التحصيل الصحيح لا بد من التأسيس، ولا أساس قبل القرآن، نعم ممكن تحفظ القرآن وتدرس لا بأس تجمع بينهما، تجعل لك جدول في حفظ القرآن وتجعل لك في حضور

الدروس لا بأس، أما بالكلية تهجر القرآن ولا حفظ جزئين ومن قاف إلى الناس ويكفي، نقول: لا، ما يكفي، لا بد طريقة العلماء أن يكون القرآن في صدرك، ومدح الله عز وجل الذين أوتوا العلم بأن الآيات في صدورهم أليس كذلك؟

وحفظ بعض المتون على والده أيضًا، والحفظ لا بد من حفظ المتن، إذا لم يكن حفظ للمتون بعد حفظ القرآن فلن يبقى في الصدر شيء البتة أبدًا لن يبقى، لأن الإنسان آفة العلم النسيان، والإنسان قد ينشغل أحيانًا عن العلم أشهر، قد يمرض، قد يتزوج قد يأتيه أولاد .. إلى آخره مشاغل واجبات لا بد منها، حينئذ كيف يصنع إن لم يكن العلم في صدره محفوظًا، وينطلق من هذه المتون إلى التأصيل العلمي الصحيح، فحينئذٍ لا يبقى معه شيء، وأما المطالعات والجرد وهذه، هذه فائدتها وقتية، فائدتها من حيث حفظ المسائل وقتية، الآن يجرد ((جامع العلوم والحكم)) أول يوم المعلومات باقية، ثاني يوم لا بأس، ثالث يوم بدأت تخف المعلومات، ثالث يوم رابع يوم شهر ما يدري، تأتي بمسائل هي في ((جامع العلوم)) وقررها وتوسع فيها ما يدري، تقول: أين أبحث هذه المسألة؟ يقول: ما أدري أول مرة تمر عليّ، وهو قد قرأها في ((جامع العلوم)) لماذا؟ لأنه لم يكن مؤصلاً، ومثله من يدرس ((فتح الباري)) شخص قد قرأ ((فتح الباري)) ستة عشرة مرة ووالله إنه عامي، ما يفقه شيء، مع كونه قرأ الفتح ست عشرة مرة، قرأه على الطريقة هذه العصرية، وهو أنك تجلس في البيت يعني تطلب العلم ولا تقرأ على أهل العلم، ولا داعي تحفظ السيوطي ابن مالك، تضيع وقتك، ولا زاد ولا شيء، يعني يبقى الذهن صافي ولا يوجد أي متن في ذهنه، ثم بعد ذلك يزودون تفسير ابن كثير، وهو الذي يكون مرجح، ثم يأخذ ... ((الملخص الفقهي))، ثم يأخذ بعض الذي يتعلق بالنووي وانتهينا وانتهى العلم، نقول: هذا ليس على شيء.

إذًا حفظ بعض المتون العلمية على والده أيضًا.

رحل في طلب العلم إلى مناحي ((نجد)) وضواحيها، ثم إلى ((الحرمين))، ثم إلى ((العراق))، ثم إلى ((الإحساء)).

وبعد وفاة أبيه عام ثلاثٍ وخمسين ومائة وألَّف، جهر بالدعوة إلى التوحيد، ولاقى في سبيل ذلك ما لاقى كما هو المعلوم من سيرته، وأقام الله به علم الجهاد، وادحض به شُبَه أهل الشرك والعناد، فمحاسنه وفضائله أكثر من أن تحصر وأشهر من أن تُذْكَر، افتخرت به ((نجد)) على سائر الأمصار، وزهى عصره على سائر الأعصار، وشهد له أهل عصره ومن بعدهم بالعلم وتجديد الدين وتواتر الثناء عليه عن فضلائهم وأكابرهم، وصَنَّفَ مصنفات شهيرة صارت في الآفاق، ومنها هذا الكتاب الذي بين أيدينا وما سبق دراسته.

وتمتاز مصنفات الإمام رحمه الله تعالى بالسهولة لأنه أراد أن يخاطب عامة وعلماء، أراد أن يخاطب بهذه الكتب وهذه الرسائل عامةً وعلماء لأن الشرك قد وقع فيه العلماء قبل العوام، حينئذٍ احتاج إلى أن يبسط الأسلوب وأن يبين ويُكثر من التكرار والإسادة٢٩٠٥٤ والإيضاح ونحو ذلك، ولذلك هي مختصرات ((الأصول الثلاثة)) و ((القواعد الأربعة)) أكثر رسائله رحمه الله تعالى مختصرة لأنها تقع في يد العامِي فيقرؤها ويفهمها كذلك العالم.

ومن شيوخه والده الشيخ عبد الوهاب كما سبق بيانه، والشيخ محمد حياه السندي رحمه الله تعالى المحدث المشهور، والشيخ إسماعيل العجلوني، والشيخ عبد الله بن إبراهيم النجدي، وغيرهم، وأجازوه.

وأخذ عنه العلم عدةٌ من العلماء والأجلاء، ومِمَّن تأهل منهم أبناؤه ... عبد الله وحسين وعلي. تأهل إذًا قد يدرس البعض ولا يتأهل، لماذا؟ لِمَا ذكرناه سابقًا أنه يَدْرُس ويحصل ولكنه لا يكون على جادة أهل العلم. أهل العلم وضعوا هذه الفنون في ضمن بطون الكتب لكن وضعوا لها مفتاحًا وهو التَّلَقِّي على أهل العلم ووضعوا لهم طريقًا واحدًا من سلكه وصل، ومن أخذ يمنةً ويسرة حينئذٍ لا يلومن إلا نفسه،، وليست العبرة أن تحمل كتابك وتذهب إلى الدرس، لا، العبرة أن تذاكر وتحصل، وأن تعرف كيف تعلم أولئك لتسلك مسلكهم، وحذار حذار أن تجعل أحدًا من الأحياء هو قدوتك في طلب العلم، احذر من هذا، اجعل الأموات مطلقًا في الدين كله لكن نحن نخص طلب العلم، لا تجعل أحدًا من الأحياء هو نبراسك أو هو قدوتك أبدًا، وإنما انظر إلى القدماء، وانظر كيف تعلم الأئمة الأربعة، ومن قبلهم الصحابة وكيف بذلوا في العلم، وكذلك الأئمة المعتبرين الشوكاني رحمه الله تعالى، وابن تيمية، وابن القيم،

كُثُر، والعجب العجيب أننا الإنسان إذا جلس لإقراء العلم أو تلَقِّي العلم يرتاح لهذه الأسماء، ابن تيمية، وابن القيم، النووي دائمًا نذكر هذه الأسماء، أليس كذلك؟ الشوكاني، الصنعاني، ابن عثيمين، ابن باز رحمهم الله أجمعين، ولا نسأل أنفسنا كيف تعلموا؟ هل هؤلاء كلهم متخصصون في فن واحد؟ لا، إذًا من دعا إلى تخصص في فن واحدٍ، ننظر في هذا القول حتى ننصفه، ننظر في هذا القول ونعرضه على أولئك الأسلاف حينئذٍ هل تخصصوا بالتخصص الموجود الآن، هل نظروا إلى العلم الشرعي بالنظرة الموجودة الآن؟ لا، تباين. ولذلك لا يمكن أن يُحكم على متخصص - وهذه كلمة لا بد من طرحها - لا يمكن أن يحكم على متخصصٍ في فن أنه من علماء الشريعة، لا يمكن هذا كذب افتراء، لماذا؟ لأن العلوم الشرعية كلها مترابطة بعضها يخدم بعضًا، ثم إذا نظرنا إلى أولئك الذين نرتاح إلى أقوالهم وترجيحاتهم فإذا بهم في كل فن كأنهم أئمة ذلك الفن. سواءً نظرت في اللغة، نظرت في الأصول، نظرت في الحديث فقهًا وسندًا، نظرت إلى التفسير، نظرت إلى السلوك، فإذا بهم أئمة في كل فن، وتعجب حينئذٍ كيف ابن القيم يتكلم في مسائل نحوية يخطئ أصحاب سيبويه، وكيف ابن تيمية يتكلم ويخطئ سيبويه نفسه، والشوكاني على الجادة، والسيوطي على الجادة، كلهم رحمهم الله تعالى.

حينئذٍ نقول: الواضح المسألة حقيقةً لا يدخلها إلا هوى، إما إنسان متعصب لشيءٍ معين يريد صرف الشباب عن طلب العلم ونحو ذلك، وإما أنه جاهل بأحوال الأسلاف، حينئذٍ نقول: لا بد من جعل هؤلاء ميزان، وكانوا ينظرون إلى العلم نظرة شمولية، وليست نظرة خاصة يقدم فن على فن، نعم يقدم الأهم على المهم، ولا إشكال في ذلك، ولا يغوص فيما لا يعنيه أو فيما قد يتشعب به في بعض الفنون خاصة علوم الآلة، لكن لا بد منها.

هنا قال: من تأهل منهم أبناؤه عبد الله وحسين وعلي وحفيده الشيخ عبد الرحمن بن حسن، والشيخ حمد بن ناصر بن معمر وغيرهم كثير، توفي رحمه الله تعالى سنة ألف ومائتين وست من الهجرة النبوية رحمه الله تعالى.

قال رحمه الله: ((كتاب التوحيد)). هذا عنوان الكتاب ((كتاب التوحيد)) عنوان للكتاب، وفيه مسائل، الكتاب فيه مسائل:

أولاً، المسألة الأولى: في اسمه ماسمه؟

((كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد))

هذا اسمه كاملاً، ويقال اختصارًا ((كتاب التوحيد)) إذًا له اسمان، والمشهور هو الثاني المختصر، وإن كان قوله: (الذي هو حق الله على العبيد). هذا مأخوذٌ من حديث معاذ كما سيأتي، إذًا اسمه كاملاً: ... ((كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد))، ويُسَمَّى اختصارًا ... ((كتاب التوحيد)).

المسألة الثانية: في سبب تأليف هذا الكتاب. سبب تأليفه، قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن في بيان حال الأمة قبل ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، وما وقع وحلّ بها من الشرك الأكبر كما ذكره صاحب ((الدرر السنية)) في الجزء الأول. قال رحمه الله: كان أهل عصره ومصره في تلك الأزمان قد اشتدت غربة الإسلام بينهم. صار الإسلام غريبًا وعَفَتْ آثار الدين لديهم، وانهدمت قواعد الملة الحنيفية، وغلب على الأكثرين ما كان عليه أهل الجاهلية، وانطمست أعلام الشريعة في ذلك الزمان، وغلب الجهل والتقليد، والإعراض عن السنة والقرآن، وشَبَّ الصغير وهو لا يعرف من الدين إلا ما كان عليه أهل تلك البلدان. يعني من الشرك الأكبر وصرف العبادة لغير الله تعالى، وهَرِمَ الكبير على ما تلَقَّاهُ عن الآباء والأجداد، وأعلام الشريعة مطموسة، ونصوص التنزيل وأصول السنة فيما بينهم مدروسة. يعني ذهب الدين كله، إذا ذهب التوحيد ذهب الدين، قد يقال: بأنه ثَمَّ من يؤلف ويشرح في الفرائض والفقه الشافعي والحنبلي، نقول: هذه لا عبرة بها، مع انطماس التوحيد قلنا: لا عبرة بها. لأنه لا يكفي وجود الفرع مع فقدان الأصل، الأصل الذي يحكم به على الشخص بأنه مسلم هو أن يكون موحدًا، ثم والصلاة والزكاة والصيام والحج هذه فروع، إذا ذهب الأول الأصل الأول وهو التوحيد نقول: هذه وجودها وعدمها سواء. لأن الشرك قد أبطلها، فلا يظن ظان بأنه إذا كان ثم علماء يقررون المذاهب الربعة في ذاك العصر، وهناك من برع في التفسير والبيان والبلاغة والنحو والمنطق، كانوا موجودين على عصر

الإمام، ومع ذلك نقول: انطمست معالم الدين. كيف انطمست مع وجود هؤلاء؟ نقول: نعم وجود هؤلاء وعدمهم سواء، فكأنهم غير موجودين، لأنه إذا ذهب الأصل وهو التوحيد فلا عبرة بهذه الأمور.
وطريقة الآباء والأسلاف مرفوعة الأعلام، وأحاديث الكهان والطواغيت مقبولة غير مردودة ولا مدفوعة، قد خلعوا ربقة التوحيد والدين. كفار، وجَدُّوا واجتهدوا في الاستغاثة والتَّعَلُقِ على غير الله من الأولياء والصالحين والأوثان والأصنام والشياطين، وعلماؤهم ورؤساؤهم على ذلك مقبلون ومن بحره الأجاج شاربون، وبه راضون، وإليه مدى الزمان داعون .. إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى كما ذكرناه في ((الدرر السنية)).
إذًا مناسبة تأليف هذا الكتاب في ذلك العصر واضحة، لأنه دعا إلى أصل الأصول وهو توحيد الله عز وجل الذي هو الأصل والأساس في الدين. لِمَ؟ لكون ذلك العصر وذلك الزمان قد انطمست فيه معالم الدين الذي هو توحيد رب العالمين.
إذًا واضح السبب.
وقد شرح الله صدر الإمام للحق المبين الذي بعث به المرسلين من إخلاص العبادة بجميع أنواعها لله رب العالمين، وإنكار ما عليه الكثير من شرك المشركين، فلذلك صنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى.
المسألة الثالثة: في موضوع الكتاب، لأنه قال: ((كتاب التوحيد)). والتوحيد معلوم أنه على ثلاثة أقسام، هل عنى هذه الأقسام الثلاثة كلها؟ أم عنى نوعًا واحدًا منها؟
هو من حيث التراجم ذكر الكل، ذكر شيئًا مما يتعلق بالأسماء والصفات، وذكر شيئًا مما يتعلق بالربوبية، ولكن النصيب الأوفر والحظ الأكبر لتوحيد الألوهية وما يضاده من الشرك الأكبر. قال في الفتح، يعني ((فتح المجيد)): وأما كتابه المذكور فموضوعه في بيان ما بعث الله به رسله من توحيد العبادة، وبيانه بالأدلة من الكتاب والسنة، وذكر ما ينافيه من الشرك الأكبر أو ينافي كماله الواجب من الشرك الأصغر ونحوه، وما يقرب من ذلك أو يوصل إليه.
إذًا تقرير التوحيد، توحيد العبادة بالبراهين من الكتاب والسنة وهذا لا يتقن ولا يفهم إلا ببيان ضده على وجه الكمال وضده شيئان أو أشياء:
أولاً: الشرك الأكبر.
والثاني: الشرك الأصغر.
والثالث: البدع القادحة في كماله الواجب.
والرابع: المعاصي المنقصة للتوحيد.
كلها تؤثر في التوحيد، إما تأثيرًا في أصله بأن يُنفى كالشرك الأكبر، وإما في كماله الواجب كالشرك الأصغر ونحوه من البدع القادحة، وإما في كماله المستحب وهو شأن المعاصي المنقصة منه. وقال أيضًا: قد جاء بديعًا في معناه من بيان التوحيد ببراهينه وجمع جمل من أدلته لإيضاحه وتبيينه.
إذًا موضوع الكتاب هو توحيد العبادة، فقوله: ((كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد)). إن أكملنا الترجمة واضح أنه أراد به توحيد الألوهية لذكر حديث معاذ كما سيأتي، وإن قلنا: ((كتاب التوحيد)) حينئذٍ نجعل أل للعهد الذهني، وهو التوحيد الذي وقع فيه النزاع بين الرسل وأقوامهم وهو توحيد العبادة وإفراد الله تعالى بأفعال العباد.
المسألة الرابعة: في بيان منهجه في الكتاب. اشتمل الكتاب على سبعة وستين بابًا على خلافٍ يسير في عدِ الأبواب، قيل: ست وستين. وقيل: سبع وستين؟ والخلاف في الباب الأول: (((كتاب التوحيد))، (وقول الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [سورة الذاريات: ٥٦]). هل هذا باب أول، ثم (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) باب ثان؟، أو هذه مقدمة و (باب فضل التوحيد) هو الباب الأول، فيه نزاع والصواب هو الأول، أن قوله: (وقول الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}). هذا هو الباب الأول. ويُعَنْوَنُ له بباب وجوب التوحيد، يعني: بيان حكم التوحيد، كما سيأتي، وبعضهم أسقط هذا، وبدأ العدّ بـ (باب

فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب)، وله وجهه. يُترجم لكل بابٍ بترجمةٍ تفيد حكمًا خاصًا، أو حكمًا عامًا. يعني سَرَى فيه وجرى فيه على طريقة الإمام البخاري رحمه الله تعالى، أنه يبوب ويذكر حكمًا هذا الحكم قد يكون خاصًا كقوله: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب). (من حقق التوحيد) إذًا محقق التوحيد هذا محكوم عليه (دخل الجنة) هذا حكمٌ خاص، إذًا هذا تبويبٌ لحكم خاص. وقد يُبوِّب لحكمٍ عام كقوله: (باب ما جاء في الرقى والتمائم). هذا عام لأن الرقى منها ما هو ممنوع، ومنها ما هو مشروع. والتمائم منها ما هو شركي متفقٌ على بطلانه، ومنها ما هو مختلفٌ فيه، ثم يذكر بعض الآيات والأحاديث والآثار التي تكون أدلة لهذه الترجمة لهذا الباب (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب)، ثم يذكر دليلاً من الكتاب والسنة. وهذا الدليل هو دليل للترجمة، فالترجمة نتيجة، يعني حكم مستخلص من أين؟ لا بد وأن يذكر له دليل خاص، أو يذكر دليل عام يدل على ذلك الحكم الذي ترجم به في الترجمة، وربما يجعل النص ترجمة وعنوانًا لأبوابه، يعني يقول: (باب قول الله تعالى: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ} [الأعراف: ١٩١]). أين الحكم؟ ليس عندنا حكم هنا، يعني لم ينص على حكمٍ، وإنما أتى بالنص مباشرة وجعله بابًا ترجمة عنوان، وهذا سلكه كثير فيما سيأتي معنا إن شاء الله تعالى، ولم يذكر من الأحاديث والآثار إلا ما صح عنده هو والعبرة به هو لا بغيره، العبرة بالحكم على الأحاديث التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى بحكمه هو لا بحكم غيره إلا ما صح عنده إما بذاته وهو الصحيح لذاته، أو بغيره وهذا أعم فيشمل الحسن الذي يصح الاحتجاج به مع تخريجٍ للحديث باختصار.

ثم إذا ذكر الأدلة التي هي الأدلة لذلك الْمُتَرْجَم به في الترجمة يُذَيِّلُ كل بابٍ بمسائل وفوائد، هذه الفوائد وهذه المسائل إن دققت النظر وجدت أنه استخلصها من تلك الأدلة المذكورة للأصل الذي عنون له في الباب.

إذًا يذكر ترجمة، ثم يذكر دليل تلك الترجمة، ثم يقول: فيه مسائل. ويذكر ويعُدّ، تصل بعضها إلى الثلاثين. كل هذه استنباط وفوائد تُستخلص من ذلك النص، إما النص القرآني وإما النص النبوي، وإما أثر لبعض الصحابة. وحينئذٍ يذكره على الجادة.

إذًا يذيل كل باب بجملة من المسائل والفوائد المستنبطة من هذه الأدلة كالشرح للباب، ولذلك أخذها الشيخ عبد الله الدويش وشرحها كلها المسائل فقط. جعلها كأنها مناط لأن تشرح، وبالفعل هي تحتاج إلى وقفة.

وقد شَبَّه بعض العلماء ((كتاب التوحيد)) بـ ((صحيح البخاري)) رحمه الله تعالى من جهة أن الترجمة فيها آية وحديث، والآية والحديث يعني: دالان على الترجمة، نفس الطريقة التي جرى عليها الإمام، وما بعدها مفسر لها، أو لهما، وما يذكره من كلام بعض الصحابة أو التابعين، البخاري هكذا قال ابن عباس، قال قتادة، يذكر كلامًا لبعض الصحابة أو التابعين، أو من كلام أئمة الدين، فهو على نسق طريق الإمام البخاري رحمه الله تعالى، إذًا جرى على الجادة لأنه انطلق رحمه الله من فهم الكتاب والسنة، والدعوة إذا كانت قائمة على الكتاب والسنة تسير على هذا المنهج، ولذلك لا ندعو الناس إلا بقال الله تعالى، وقال رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وأجمع العلماء على كذا، ليس عندنا دين ندعو الناس إليه إلا بهذه الصورة فقط، واضح هذا؟

المسألة الخامسة: في زمن تأليفه، أَلَّفه بعد وفاة والده في ((حُرَيْمَلاَء)) بعد عام ألف ومائة وثلاث وخمسين من الهجرة النبوية، وذكر الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن في سيرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه لله تعالى، كما في ((مجموعة الرسائل)) أنه أَلَّفَ ((كتاب التوحيد)) في ... ((حُرَيْمَلاَء))، ولعل هذا نهاية تأليفه، لأنه كما ذكر عبد الرحمن بن حسن أنه أَلَّفَهُ في البصرة، فالجمع حينئذٍ أن يكون ابتدأ التأليف مسودةً في البصرة ونقَّحَهُ وبيَّضَهُ وأتمه وأخرجه وأبرزه في ((نجدٍ))، نجمع بين القولين وعلى كلٍّ سواء ألفه هناك أو هنا لا إشكال، المهم النتيجة، أن هذا الكتاب كتاب على الجادة، ولعل هذا نهاية التأليف وإتمامه أما مسودة الكتاب وبدايته فقد كان قبل ذلك في مدينة البصرة. قال عبد الرحمن بن حسن: وقد صَنَّفَ. يعني الإمام محمد عبد الوهاب رحمه الله تعالى في البصرة ... ((كتاب التوحيد)) الذي شهد له بفضله وبتصنيفه القريب والبعيد أخذه من الكتب التي في مدارس البصرة من كتب الحديث. دل على أنه شرع فيه هناك، وأتمه هنا، ولا إشكال في ذلك.

المسألة السادسة: في قيمة الكتاب العلمية عند العلماء، وهذا واضح بَيِّن. قال في ((التيسير))، ((تيسير العزيز الحميد)) قلت: قال في ((التيسير)) فالمراد هذا، قال في ((الفتح)) فهو ((فتح المجيد)) واضح هذا؟

وصَنَّفَ رحمه الله في توحيد الأنبياء والمرسلين والرد على من خالفه من المشركين، ومن جملتها ((كتاب التوحيد))، وهو كتاب فرد في معناه. واحدٌ لا نظير له - واحد دهره كما يقال، لم يسبقه إليه سابق ولا لحقه مَنْ؟ فيه لاحق، ولا لحقه فيه لاحق، لماذا؟ هذا المراد به في التصنيف ليس في المادة، المادة موجودة مأخوذة من الكتاب والسنة، ولذلك من كان قبله وهو قد تفقه على كتب ابن تيمية رحمه الله تعالى، ابن تيمية ما قرأ ((كتاب التوحيد)) لمحمد بن عبد الوهاب أليس كذلك؟ ولا ابن القيم ولا غيرهما من أهل العلم الذين كانوا على الجادة في فهم التوحيد على طريقة السلف. إذًا المراد به المادة وليس المراد به نفس الكتاب المعين، لم يسبقه فيه سابق لأنه لم يُؤلف في توحيد الألوهية كتاب مستقل يعتني بإبراز أدلة التوحيد وتفسيره وبيان ما يضاد من جهة الأصل أو الكمال هذه خصيصة ادخرها الله عز وجل للإمام رحمه الله تعالى، وإلا التوحيد موجود، ومدحنا لـ ((كتاب التوحيد)) لا يلزم منه أنه من لم يدرسه ليس على الجادة، انتبه لهذا، أليس كذلك؟ لأن المراد الموافقة في المفهوم المضمون، هل أنت على فهم السلف في معنى لا إله إلا الله؟ معنا انتهينا، درست ((كتاب التوحيد))؟ ما درسته. لستَ على الجادة. لا، لا يمكن أن يقال بهذا، لأن من درس التفسير على طريقة الأثر والحديث ونظر في الكتاب والسنة على طريقة السلف، ونظر في أقوال السلف لا بد أن يصل إلى نتيجة، بل من عكف على كتب ابن تيمية حينئذٍ خرج بـ ((كتاب التوحيد))، لكن خرج من جهة المضمون لا من جهة الكتاب، حينئذٍ لا تعارض بين هذا، ليس ثَمَّ تلازم، إذا انتفى دراستك ((كتاب التوحيد)) لست سلفيًا، لا، نقول: هو سلفي متى؟ إذا إذا كان موافقًا لمضمون ((كتاب التوحيد)). يعني فهم لا إله إلا الله على الجادة، وأما إذا خَلَّطَ ما نفعه ولو درس ((كتاب التوحيد))، الآن كم من دارس ((كتاب التوحيد)) على كبار أهل العلم، ومع ذلك لم يفهم التوحيد على الوجه الصحيح، ما أفاده شيء كونه درس ((كتاب التوحيد))، ثم تقريب مع أشاعرة وصوفية .. إلى آخره، وقد درس ((كتاب التوحيد))، نقول: هذا ما أفاده شيء أليس كذلك؟ فليست المسألة معلقة بالأمر من حيث هو.

وقال في ((الفتح)) في مدح ((كتاب التوحيد)): فإن ((كتاب التوحيد)) الذي ألَّفَه الإمام شيخ الإسلام قد جاء بديعًا في معناه. نعم هو كذلك جاء بديعًا في معناه، فصار علمًا للموحدين على المعنى الذي ذكرناه، يعني من جهة المضمون لا من جهة الألفاظ، يعني تحفظ ((كتاب التوحيد)) أنت سلفيّ، ما حفظته لا؟ لا ليس هذا الميزان، وإنما المراد به المضمون، وهذا لا يهون من شأن الكتاب، لا، لأنه فيه اختصار يعني طالب العلم المبتدئ لا يقول: اعتكف على كتب ابن تيمية إذًا لا اقرأ ((كتاب التوحيد)) لا، ليس هذا المقصود، المقصود أن تسلك الجادة على طريقة العلماء، وهو أنك لو أردت أن تقرأ في كتب ابن تيمية قد تموت وأنت ما فهمت التوحيد، أليس كذلك؟ لكن هذا الإمام لَخَّصَ لك تلك المسائل التي تكلم فيها السلف في بيان من حَقَّق التوحيد، فضل التوحيد، تفسير التوحيد، ما يقدح في التوحيد، لأن الأذهان قد تَكِلّ، ولا تصل إلى نتيجة، المبتدئين لا بد أن يسلك مسلك العلماء، وليس المراد بهذا الكلام أن الطالب مبتدئ يقول: لا. إذًا لا اقرأ الكتاب ما مهم، لا، هو مهم جدًا أن يدرسه طالب العلم وأن يحفظه وأن يعتني به من حيث فهم تراجمه وأبوابه والآيات والأحاديث المذكورة، لكن ليس المراد من كونه علمًا للموحدين التلازم في النفي، إذا ما درس فليس سلفيًا، نقول: لا، ليس هذا المراد. قد يكون ثَمَّ اعتكافٌ وفهمٌ لكلام ابن تيمية وابن القيم ومن قبلهم وتفسير ابن جرير ابن كثير .. إلى آخره، وحينئذٍ يكون على الجادة ولكنه لم يقرأ هذا الكتاب.

إذًا علمًا للموحدين وحجة على الملحدين فانتفع به الخلق الكثير والجمع الغفير. وقال الشيخ سليمان بن عبد الرحمن في كتابه ((الدر النضيد)): ((كتاب التوحيد)) كتابٌ بديع الوضع عظيم النفع لم أرَ من سبقه إلى مِثَالِه، أو نسج في تأليفه على منواله، فكلُ بابٍ منه قاعدة من القواعد ينبني عليها كثير من الفوائد. وهذا حق ولا شك، ((كتاب التوحيد)) عظيم النفع مفيدٌ من كل وجه، وكل باب

يعتبر كأصل من أصول التوحيد، يعني: تبني عليه كثير من المسائل.

المسألة السابعة: في عناية أهل العلم بهذا الكتاب، قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن: وصنف كتابه المشهور في التوحيد، وأعلن بالدعوة إلى الله العزيز الحميد، وقرأ عليه هذا الكتاب وسمعه كثير ممن لديه من طالب ومستفيد. يعني أقرأه لما أخرجه أقرأه للناس، كما هو الشأن في ((صحيح البخاري))، وشاعت نسخه في البلاد وطال ذكره في الغور والأنجاد.

وقد ذكر محقق ((الفتح)) وليد الفريان تسعة عشر شرحًا له، وهذه الشروح على ثلاثة - هذه من عندي - هو تسعة عشر عدّ والنظر في هذه الشروح على ثلاثة أقسام منها:

القسم الأول: ما شرح الألفاظ، واستوعب الأقوال، وخَرَّجَ الأحاديث والآثار، وشرح التراجم وربط بينها وبين الأدلة. وهذا الأصل الأب الكبير ((تيسير العزيز الحميد))، ولكنه لم يتمه هو الأصل، وكل من شرح ... ((كتاب التوحيد)) فهو عالة على هذا الشرح، ولا إشكال.

الثاني: القسم الثاني: ما اعتنى بمقاصد الكتاب. يعني ترك الألفاظ ولم يشرح الآيات من حيث اللفظ ولا الأحاديث من حيث المعنى ولم يخرج الأحاديث، وإنما نظر إلى المعاني فقط، وتكلم عنها ببسطٍ، وهذا يترأسها ما أَلَّفَهُ الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله في ((القول السديد في مقاصد التوحيد)) وهذا مهمٌ جدًا لأنه لم يتعرض أبدًا لأي لفظ، وإنما يذكر الترجمة ويقول عقَّب بهذه الترجمة على الترجمة السابقة لكذا وكذا، ثم يشرع في بيان المعاني والتأصيل، فذكر أصول عديدة جدًا من حيث التعاريف ومن حيث ما يتعلق بالتوحيد.

إذًا هذا القسم الثاني ما اعتنى بالمقاصد لم يقف مع اللفظ.

القسم الثالث: ما أفرد المسائل والفوائد التي يختم بها المصنف كل باب، ومنها ((التوضيح المفيد لمسائل كتاب التوحيد)) للشيخ عبد الله الدُوَيِّش أو الدُوِيش، هذا شرح المسائل فقط ولم يتعرض لا للترجمة ولا، ولا .. إلى آخره، وإنما أخذ المسائل كـ ((مسائل الجاهلية)) وشرحت، وهذا يدل على ماذا؟ يدل على أن فقه المصنف في التراجم وفي المسائل، فيُنظر إليها نظرة عامة.

وهذه ثلاثة أنواع للشروح السابقة، وإن كان أول من شرح ((كتاب التوحيد)) وأجاد فيه حفيده الشيخ سليمان بن الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب هذا الحفيد الأول يُسمى ولم يتمه، ثم هَذَّبَهُ وكَمَّلَه حفيده الثاني، وهو تلميذه أيضًا الشيخ عبد الرحمن بن حسن في كتابه ((فتح المجيد)) هذا مشهور معروف ((فتح المجيد)) لخص ((تيسير العزيز الحميد))، بل حذف التطويل واقتصر على بعض الأشياء وزاد بعض الفوائد وكَمَّل النقص الذي تركه المصنف رحمه الله تعالى، وتبع أثرهما تلميذهما الشيخ حَمَد بن عتيق في تلخيص ما ورد في الشرحين وزيادة ما استوضحه من معاني في كتابه ((إبطال التنديد باختصار شرح كتاب التوحيد)) وهذه كلها مطبوعة، و ((حاشية ابن قاسم)) رحمه الله جمعت خلاصة ما ذكره السابقون كلهم، ما ترك شاردة ولا واردة إلا ذكرها نظر إلى ((التيسير)) و ((الفتح)) و ((إبطال التنديد)) و ((القول السديد)) وجمع كل ذلك في ((الحاشية)) ولذلك حاشيته كالمتن، يعني غزيرة في المعلومات مع ((القول السديد)) حينئذٍ يكون الأمر جيد. و ((حاشية ابن قاسم)) قد جمعت خلاصة ما ذكره من سبقه وزاد عليه بتقريرات شيوخه ومنهم: الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى، ومثله شرح الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى ((القول المفيد)) هذا كذلك يصدق عليه (كل الصيد في جوف الفرا) يعني: ذكر كل ما سبق، يعني ثَمَّ تعليلات وثَمَّ تأصيلات وثَمَّ .. ، وقد يمتاز عمن سبقه أنه قد يعترض، قد يُناقش المصنف في بعض المسائل في بعض ربط الدليل بالترجمة ونحو ذلك، وهذه قد تكون خالية الكتب السابقة من هذه الأمور، وهذا يزيد طالب العلم في الاعتناء بكتاب الشيخ رحمه الله تعالى.

افتتح المصنف كتابه بالبسملة، اقتداءً بالكتاب العزيز وعملاً بالحديث «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فو أقطع». رواه الحافظ عبد القادر الرهاوي في الأربعين من حديث أبي هريرة مرفوعًا، والخطيب في الجامع بنحوه والحديث ضعيف.

ولم يأت بالحمدلة مع كونه الأثر جاء كذلك «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر» أو «أقطع» يعني ناقص البركة، فهو إن تَمَّ

حِسًّا إلا أنه من جهة المعنى ناقص، ولم يأت بالحمدلة إذ جاء الأثر فيها أيضًا كما رواه ابن ماجة والبيهقي عن أبي هريرة مرفوعًا «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع» وفي رواية لأحمد «لا يفتح بذكر الله فهو أبتر» أو «أقطع». وهذه كلها فيها ضعف لا تخلو من ضعفٍ. لأن المراد الافتتاح بما يدل على المقصود من حَمِدِ الله والثناء عليه لأن الحمد متعين، لأن القدر الذي يجمع ذلك هو ذكر الله وقد حصل بالبسملة لأنه قال: ... (بسم الله الرحمن الرحيم). فيُكتفي حينئذٍ بذلك عن ذكر الحمدلة، ويحتمل أن المصنف رحمه الله قد نطق بالحمدلة والشهادة والصلاة والسلام على النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن المراد أن يجروا هذا الكتاب على سنن سائر التصنيفات، ومعلومٌ أن كثيرًا من أهل التصنيف والتأليف إنما لهم جادة يسيرون عليها، يذكرون البسملة والحمدلة، و .. إلى آخره، ثم أما بعد، فيذكر موضوعه، ويذكر طريقته في الكتاب. ما ذكر خطبة هنا، ولا ذكر حمدلة، ولا الصلاة، ولا شيء، لِمَ؟ لِمَا ذكرناه، إما أنه اكتفى بالبسملة وهي أنفع أبلغ الذكر، وإما لكونه نطق بذلك بلسانه يعني قال: بسم الله الرحمن الرحيم اختصاراً ما كتب قال: الحمد لله .. إلى آخره. قد يقال هذا، ويحتمل أن المصنف نطق بذلك في نفسه لأنه ليس في الحديث ما يدل على أنه تتعين كتابتها مع النطق بها لأنه عام. قال: «كل أمر ذي بال لا يُبدأ» البداءة هنا عامة تشمل ماذا؟ البداءة الخطية بأن يكتب والقولية، إذًا يحتمل أنه لم يكتب وأخذ بالشأن وهو النطق، ولم يفتتح المصنف كتابه بخطبة تُنْبِئ عن مقصوده كعادة المؤلفين، تكون هذه الخطبة مفتتحة بالحمد والشهادة والصلاة والسلام على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولعله كما ذكرنا حمِد وتشهد نطقًا عند وضع الكتاب، واقتصر على البسملة لأنها من أبلغ الثناء وللخبر السابق يعني الذي ذكرناه إن صح، وكثير من المؤلفين يذكرون البسملة والحمدلة اعتمادًا على إما أنها سُنّة، وهو يقال بأنها اقتداء بالكتاب العزيز، وهذا واضح دليل واضح يعني لا بأس به في التأسي، لكن هم يعتمدون على الحديثين المذكورَيْن ويجعلونهما من فضائل الأعمال، هي ليست في أصلٍ ليست في تحليل ولا تحريم، والعمل بالحديث لضعيف مستساغ عند كثيرٍ من المتأخرين في فضائل الأعمال.

وسبق معنا مرارًا أنه لا يجوز العمل بالحديث الضعيف مطلقًا لا في الأحكام، ولا في فضائل الأعمال، واقتصر على البسملة لأنها من أبلغ الثناء والذكر وللخبر، وكان - صلى الله عليه وسلم - يقتصر عليها في مراسلاته، إذًا سنة فعلية ثابتة وهذا في ((صحيح البخاري))، وأما سنة القولية فلا، فكأنه أجراه مُجرى الرسائل إلى أهل العلم، وإذا نظرت إلى عادة المصنف في نفسه له عادةٌ هو أنه يباشر الناس بالفائدة وهذا ما يُعَنْوِنُ له البعض بأنه ترك التشهد والحمد تعجيلاً للفائدة، تعجيلاً للفائدة يعني مباشرة بدلاً من أن يقلب صفحة وصفحتين وثلاث وقد يمل ما يقرأ وخاصة العوام وأشباه العوام، حينئذٍ يبدأ له مباشرة (((كتاب التوحيد))) - انتبه - (((كتاب التوحيد)))، (بسم الله الرحمن الرحيم، ((كتاب التوحيد)))). إذًا هذا فيه تعجيلٌ للفائدة، وهذا قد قيل في شرح ((الآجرومية)) لماذا قال: (بسم الله الرحمن الرحيم الكلام هو اللفظ) .. إلى آخره، ما ذكر خطبة؟ فنصُّوا هناك الشراح أنه تعجيلٌ للفائدة ترك الخطبة، هنا يقال كذلك، وقيل: والسِّرّ في ذلك، وهذا توجيه لبعض المعاصرين ولا بأس بذكره وإن كان فيه نوع .. ، والسِّرّ في ذلك أن التوحيد الذي سيبنيه، الشيخ محمد رحمه الله في هذا الكتاب، هو توحيد الله جل جلاله. إذًا ماذا ستكتب؟ قال: توحيد، وهذا توحيد الله، إذًا عظيم، إذًا هو عظيم، في معنى، أن التوحيد الذي سيبنيه الشيخ رحمه الله في هذا الكتاب هو توحيد الله جل جلاله، وتوحيد الله بيَّنه الله جل وعلا في القرآن، نعم القرآن كله من أوله إلى آخره في التوحيد كما سيأتي تنصيص ذلك عن ابن القيم رحمه الله تعالى ووجه، وتوحيد الله بيَّنه الله جل وعلا في القرآن فكان من الأدب في مقام التوحيد أن لا يجعل فاصلاً بين الحق والدال على الحق. ما هو الحق؟ التوحيد، وما هو الدال؟ الله عز وجل، حينئذ من الأدب ألا يقول: الحمد لله .. إلى آخره، لئلا يقع فاصلاً بين الحق وبين دال الحق. لكن نقول: هذا فيه نظر، لأنه إذا كان هذا أدب حينئذٍ سائر الأمة قد جعلوا مقدمات في السنن، وقد جعلوا مقدمات في التفاسير، فكيف نقول: هذا موافقٌ للأدب وهذا لغيره؟ بل الصواب نقول: الإمام رحمه الله تعالى له عادة وهي أنه يخاطب العامة والعلماء. ومن

فوائد مخاطبة العامة والعلماء وأشباه العامة تعجيل الفائدة لهم، حينئذٍ لا نحتاج إلى مقدمة ولا .. إلى آخر ما يذكره المؤلفون، وهذا فيه نظر كما ذكرناه.
والظاهر أنه جرى على عادته في الاختصار وتعجيل الفائدة والله أعلم. هذا من كيسي. الظاهر أنه ترك هذه الخطبة تعجيلاً للفائدة واختصارًا لا لكونه أدبًا لأننا لو قلنا: أدب. هو معنًى جميل، لكن هذا يلزم منه شيء آخر وهو أن الأئمة كتبوا في التفسير وهو عظيم، والتفسير كذلك في التوحيد بل القرآن كله كما ذكرنا في التوحيد وذكروا مقدمات، قد يذكرون مجلدًا كاملاً في المقدمة، هل نقول ما تأدب؟ وكذلك الإمام مسلم قَدَّم مقدمة لصحيحه ما تأدب؟ حينئذ نقول: هذا يلزم منه شيءٌ وهو الخدش في السابقين. وقال حفيده الثاني: وقع لي نسخة بخطه رحمه الله تعالى بدأ فيها بالبسملة، وثَنَّى بالحمدلة والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
إذًا ثم نسخةٌ أخرى بخط المصنف أنه قدَّم، حينئذٍ ينتفي الكلام الذي ذكرناه عن بعض المعاصرين. قال في ((التيسير)): فإن قلتَ: هلا أتى المصنف رحمه الله تعالى بخطبة تُبِنْئ عن مقصده كما صنع غيره، قيل: كأنه والله أعلم اكتفى بدلالة الترجمة الأولى على مقصوده. لأنه قال: (((كتاب التوحيد))). وأجراه مُجرى الأبواب الآتية، (باب فضل التوحيد)، (باب تفسير التوحيد)، (باب الخوف من الشرك) .. إلى آخره ... ((كتاب التوحيد))، أجرى العنوان، عنوان الكتاب مُجرى الترجمة، حينئذٍ هل فُهِمَ الخطبة أو مدلول الخطبة من اللفظ أو لا؟ لو قال ((كتاب التوحيد)) هل نحتاج إلى أن يقول: وأمَّا بعد هذا كتاب ألفته في تقرير توحيد رب العالمين من أجل، يحتاج؟ ما يحتاج، إذًا العنوان يكفي ... ((كتاب التوحيد))، وهذا شيء جيد أن يكون العنوان بارز يدل على فحوى المقصود، فإنه صَدَّرَهُ كأنه - والله أعلم - اكتفى بدلالة الترجمة الأولى على مقصوده، فإنه صَدَّرَهُ بقوله: ((كتاب التوحيد)). وبالآيات التي ذكرها، وما تبعها من ما يدل على مقصوده، فكأنه قال: قصدت جميع أنواع توحيد الإلهية التي وقع أكثر الناس في الإشراك فيها وهم لا يشعرون، وبيان شيء مما يضاد ذلك من أنواع الشرك، فاكتفى بالتلويح عن التصريح. وهذا معنًى جميل جيد أحسن من القول السابق.
والألف واللام. يعني: (أل) في ((التوحيد)) للعهد الذهني، والمراد به المعهود هنا توحيد الألوهية.
((كتاب التوحيد)). قال المصنف: (((كتاب التوحيد))). ثم سرد الآيات ولم يقل باب كما قال فيما بعده: (باب فضل التوحيد). وذكرنا أن عدد الأبواب سبعٌ وستون بابًا، والباب الأول هذا يُعتبر معدودًا أو نجعله كالمقدمة وما بعده الباب، هذا محل خلاف بين الشراح. إذًا قال المصنف: ((كتاب التوحيد)) ثم سرد الآيات ولم يقل باب، كما قال فيما بعده: (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب). فأيهما الباب الأول؟ هذا أو ذاك؟ وهذا هو سبب الخلاف في عدد الأبواب ((كتاب التوحيد)). هل هذا الذي ابتدأ به المصنف مقدمة وما بعده هو الباب الأول؟ أم هذا هو الباب الأول؟ وترك الباب للاستغناء عنه بالكتاب؟ قولان للشراح والأقرب أن المصنف اعتبر هذا هو الباب الأول:
(((كتاب الوحيد)) وقول الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ{) هذا الباب الأول، ونعنون له بباب وجوب التوحيد، أو باب حكم التوحيد، أو باب بيان حكم التوحيد، لماذا قلنا: هذا هو الباب الأول ولم نجعله مقدمة والباب الثاني؟ نقول: لأدلة. لا نرجح إلا بدليل، منها:
الأول: قال في ((تاريخ نجد)) الصفحة ثمان بعد أربع مائة: في رسالة كتبها إلى بعض طلابه تكلم فيها عن تفاضل الناس في التوحيد والعلم. هذه رسالة تكلم فيها المصنف عن تفاضل الناس في التوحيد والعلم، وهذا ما ختم به كتاب ((كشف الشبهات)) نسيتم ((كشف الشبهات)) ختم في تفاضل الناس في التوحيد والعلم، فقال في هذه الرسالة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: إن هذه المسألة من أكثر ما يكون تكرارًا عليكم. يعني تفاضل الناس في التوحيد كان يكرره بكثرة، وأكثر المسائل هو على الجادة في هذه يكررها من أجل إيضاحها، وهي التي بُوِّب لها الباب الثاني في ... ((كتاب التوحيد)) انتهى. تفاضل الناس في التوحيد والعلم قال: هذه المسألة من أكثر ما يكرر عليكم وهي التي بُوِّبَ لها الباب الثاني في ((كتاب التوحيد)). يكفي للترجيح؟ أو بقي شيء؟ نقول: يكفي هذا. المسألة، الأمر الثاني إذًا الباب الثاني الذي أشار إليه هو (باب فضل التوحيد)، وذكر فيه التفاضل.

الدليل الثاني: أنه جعل له مسائل قال: ({وَمَا خَلَقْتُ}) الآيات ثم ذكر فيه مسائل، إذًا عامله معاملة الباب الثاني، فدل على أنه اعتبره بابًا مستقلاً، هذه الثانية أنه جعل له مسائل مثل غيره ذكر أربعًا وعشرين مسألة، مثل غيره من الأبواب فدل على أنه اعتبره بابًا أول.
الدليل الثالث: وذكر في الباب الثاني فضل التوحيد وهذا مطابق للكلام السابق، الدليل الثالث أننا نظرنا في هذا الكتاب فإذا به قال: (باب فضل التوحيد). إذا قابلناه بالنص السابق حينئذٍ نقول: هذا الباب هو الثاني لأن المصنف قد ذكره وعدّه ثانيًا.

رابعًا: قال في ((التيسير)) في الباب الثاني (باب فضل التوحيد): لَمَّا ذكر. يعني: المصنف. الشارح قال: لَمّا ذكر. يعني المصنف معنى التوحيد يعني فيما سبق ناسب ذكر فضله وتكفيره للذنوب. لَمَّا ذكر، إذًا ذكر شيئًا يتعلق بالآيات السابقة والأحاديث، ذكر ماذا؟ ذكر معنى التوحيد. والشيخ سليمان في ((التيسير)) يميل إلى أن العنوان الذي يكون للباب الأول الذي لم يُعنون له المصنف أن يكون باب معنى التوحيد. بهذا اللفظ، هكذا مال إليه في ((التيسير))، فإذا كان الأمر كذلك وأنه بابٌ أول، حينئذٍ ماذا نعنون له؟ ماذا عنى المصنف به؟ قال في ((التيسير)): ولَمَّا ذكر المصنف معنى التوحيد ناسب ذكر فضله وتكفيره للذنوب وعليه في الباب الأول في بيان معنى التوحيد. وهذا فيه نظر، فيه نظر لماذا؟ لأنه سيأتي الباب السادس (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله) وهذا هو معنى التوحيد، فكيف يكون قد كرر الإمام مسألة واحدة في بابين، كررها في الباب الأول معنى التوحيد، ثم في الباب السادس؟ نقول: هذا فيه نظر. إذًا على كلامه أن الباب الأول في بيان معنى التوحيد وهذا فيه نظر من جهتين:

الأولى: أنه قد خَصَّصَ المصنف رحمه الله لبيان تسهيل التوحيد بابًا مستقلاً وهو الباب السادس، باب (تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله) سيأتي معنى التوحيد على وجه الكمال هناك إن شاء الله تعالى. من غير الممكن أن المصنف أراد أن يبوّب وتبويب ومسائل .. إلى آخره وذكر آيات، إذًا هو معتني به كَمُصَنَّف لا يمكن أن يبدأ بباب ثم يكرره في الباب السادس، هذا بعيد.

الأمر الثاني، أو الجهة الثانية: مما يدل على أن اختياره فيه نظر رحمه الله تعالى ما ذكره من أبيات وأحاديث ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} [سورة النساء: ٣٦])، ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})، ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا} [سورة النحل: ٣٦])، ({قُلْ تَعَالَوْاْ} [الأنعام: ١٥١]) ليس فها معنى التوحيد وإنما فيها حكم التوحيد، فإذا نظرنا إلى الآيات والأحاديث التي أوردها تحت المقدمة ((كتاب التوحيد)) فإذا بها ليست كالآيات والأحاديث التي ذكرها في باب (تفسير التوحيد) فدل على أن الأمر مختلف عنده، أليس كذلك؟ فحينئذٍ لا بد من توجيه بابٍ آخر غير ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى. إذًا هذه الآيات التي ذكرها هنا ليس فيها معنى التوحيد.

الثالث: يعني يمكن أن يضاف النظر في مسائل الباب، لأنه قرر أكثر من مرة عظم هذه المسألة فدل على أنه أراد بيان حكم التوحيد. والأولى أن نقول: أن المصنف أراد بيان حكم التوحيد وعظم شأنه. [قال ابن سعدي في ((القول السديد)) في شرح أول نعم]، قال ابن السعدي في كتابه الذي ذكرناه سابقًا ((القول السديد)) في شرح الباب الثاني: (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) قال رحمه الله: لَمَّا ذكر في الترجمة السابقة وجوب التوحيد. أين الترجمة السابقة؟ (((كتاب التوحيد وقول الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ})). إذًا يميل الشيخ رحمه الله إلى أنه قرر في المسائل الأولى أو في الباب الأول وجوب التوحيد، وهذا جيد، لِمَا ذكر في الترجمة السابقة وجوب التوحيد وأنه الفرض الأعظم على جميع العبيد ذكر هنا فضله وآثاره الحميدة .. إلى آخره. وهذا ما اختاره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في ((القول المفيد)) أنه عنى بالباب الأول وجوب التوحيد وهذا نص عليه ابن سعدي، وهو الأوجه من ذكر الآيات تحت قوله: ... ((كتاب التوحيد)). إذًا هذا هو الباب الأول في ((كتاب التوحيد)) وهو باب وجوب التوحيد، أو باب بيان حكم التوحيد لا إشكال هذا أو ذاك مؤدى واحدًا.

الباب الثاني: (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) - تركنا سرد -.

الباب الثالث: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) أي ولاعذاب كما سيأتي.

الباب الرابع: (باب الخوف من الشرك).

الباب الخامس: (باب الدعوة)، في بعض النسخ (الدعاء)، (باب الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله).

الباب السادس: (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله).
و ((كتاب التوحيد)) يكاد ينتهي عند نهاية هذا الباب، لأنه قال: ... (وشرح هذا الترجمة: ما بعدها من الأبواب). وبعضهم جعل هذه الأبواب الستة مقدمة لما سيذكره من الأبواب الآتية، جعلها مقدمة لما سيأتي من الأبواب، ومن فَقِهَ هذه الأبواب الستة حينئذٍ يستطيع أن يفقه ولو أن يقرأ بنفسه بقية الكتاب، لأنها أشبه ما تكون بالصور إما لتقرير التوحيد فهي داخلة فيما سبق، وإما لِمَا يناقض التوحيد إما من أصله، وإما كماله الواجب، وإما كماله المستحب، أشبه ما يكون بماذا؟ بالتنصيص على مسائل إما إنها من جهة التوحيد في تقريره وتوضيحه وبيانه ونحو ذلك، وإما في بيان ما يضاد التوحيد.
ثم قال رحمه لله بعد الباب السادس: (وشرح هذه الترجمة ما بعدها من الأبواب). وهذا القسم الأول من الكتاب وهو عبارة عن ستة أبواب. الجامع لهذه الأبواب الستة يمكن جمعها تحت معنى واحد لأن بعضها يشرح بعضًا، ومعرفة التوحيد وأقسام التوحيد والشرك وأقسام الشرك كلها مترابطة، ولذلك تجد في المشروع كـ ((الفتح)) وغيره ثَمّ كلام مكرر كأنه يشرح الباب السابق، وقد يأخذ بعض الأشياء يضعها في الباب الثاني، وهلما جرا، لماذا؟ لأن وجوب التوحيد لا بد أن يتعرض {وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} هذه يمكن أن تبين في التوحيد وأن نفي الشرك عدم الشرك شرطٌ في صحة العبادة، كذلك الخوف من الشرك النهي نفس الآية تصلح والشرح نفسه يكون شرحًا لباب (الخوف من الشرك)، كذلك ... (تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله) فهي كلها مترابطة بعضهما يخدم بعضًا، فكأنها لُحْمَةً واحدة، فالجامع لهذه الأبواب الستة أنها مقدمةٌ للكتاب كله كالأصول التي ذكرها في ((كشف الشبهات))، ثم ذكر الشبه على منوال ما سبق، وهنا مقدمة لكنها أصول ومحكمات وما سيأتي من الأبواب كالشرح والتفصيل وبيان أو ضرب أمثلة لِمَا سبق، ففيها - هذه الأبواب الست - بيان حكم التوحيد وأهميته وفضله وتحقيقه وتفسيره وأهمية الدعوة إليه، ثُمَّ ذكر التخويف من ضده وهو الشرك فهي مترابطة في المعنى، بعضها يُفسر بعضًا. وهذه الأبواب هي التي محل للتطويل معنا. قلنا: الشرح سيكون مطولاً، متوسطًا، مختصرًا. مطول محصور هنا إن شاء الله تعالى، (وشرح هذه الترجمة وما بعدها) سيأتيك المتوسط والمختصر، وأما هذه الأبواب الستة لا بد من بسط المقال فيها.
((كتاب التوحيد)) مضاف ومضافٌ إليه، وهذا يحتاج إلى بسط لبيان معنى الكتاب، وبيان معنى التوحيد وما يتعلق به من أقسام، نرجئه إلى الدرس القادم إن شاء الله تعالى القادم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
- - -
نرجو أن تحفظوا في كل أسبوع باب من لم يحفظ، وأنا ودي صراحة أراجع لكم لكن ما أدري نضع ربع ساعة نسأل المهمات فقط.
ما أعين الذي يريد يرفع، لا أحد يفر، الطلاب إذا قلتُ: مراجعة. ما أحد حضر.
أسئلة:
س: ما هي المراجع التي نستعين بها بعد الله قبل الحضور إلى درسكم؟
ج: نعم إيه، قلت لك: الشروحات ثلاث، اعتكف على شرح ابن عثيمين رحمه الله تعالى لأنه تعرض لـ:
أولاً: الألفاظ، وقف مع كل حرف على الطريقة الجادة.
وثانيًا: المعاني شيخه ابن سعدي الثاني.
ثالثًا: المسائل وقف مع كل مسألة.
رابعًا: قد يعترف - وهذه انتبه لها - قد يعرف يعني: قد يقف مع بعض المسائل يقول: لا، الدليل لا يدل على هذه المسألة، وهذه قل أن تجده. خذ معه ((حاشية ابن قاسم)) ولا تلتفت إلى غيرها، ومعنى ما تلتفت يعني اطرحها، لا، يعني معاك تسير معك هذين الكتابين. ثُمّ اعلم أن كثرة المصنفات في العلم ضالة الفهم عند طلاب العلم، يعني: لا تظن أن كثرة الشروح وكثرة مؤلفات وهذه حقيقةً ليتها ما وُجِدَتْ.

يعني: إذا شرح كتاب شرح جميل وأتى على كل صغيرة وكبيرة ما ينبغي أن يأتي بعده من أجل أن يبقى ذكره فيؤلف حينئذٍ ينظر الطالب عشر عشرين ثلاثين شرح ((ألفية ابن مالك)) إيش يسوي فيها، العمر راح إذا أرد أن يقرأ ثلاثين أربعين، و ((الآجرومية)) قرابة الثلاثين، و ((المُلحق)) قرابة الثلاثين، ما بقي من عمره شيء؟ صحيح أو لا؟ لكن من هذه الشروحات منها ما هو أصل، ومنها ما هو فرع، أصل الذي هو السابق، وفرع الذي هو اللاحق، واللاحق هذا الغالب أنه يأخذ من الكتاب ويلخصه، ويزيد زيادات، وليته ما لخص وجعل الزيادات كالحواشي، حينئذٍ يمكن النظر فيها فيبقى الأصل على ما هو أصل حينئذٍ ما عندك من علم جديد ما يحتاج تأتي الكتاب من أوله لآخره تشرحه كلمة كلمة، وتأخذ من هنا وتأخذ من هناك وتعيد علينا صفحات ويظن الظان أنه قد أتى بجديد، لا، ليته قد وضع حاشية على الفوائد والدرر التي تكون عنده ونكتفي، مثل ما يفعل السندي ونحوه في السنن وغير ذلك، حينئذٍ نقول: النظر إلى هذه الكتب لا تأخذك فاجعة، وإنما تنظر إلى أصل، وتنظر إلى فرع، إذا اهتممت بالأصل، لكن ثَمَّ فائدة وهي أنه قد يكون المتأخر عنده من تحقيقٍ للفن واعتكافٍ على الفن ما قد يفوق السابق في التأليف، فحينئذٍ إن وُجِدَ مثل هذا فتكون ميزة لتقديم الفرع على الأصل، ولذلك ابن صلاح أول من ألف والسيوطي والعراقي من آخر من ألف، ما تقول أحفظ مقدمة ابن الصلاح وإنما المتأخر يكون أجود متى؟ إذا كان على علمٍ بذلك الفن، وعلى علمٍ بالتأليف فيه، حينئذٍ كثرة الشروح لا تجعل الطالب أنه يشتت نفسه، لا، مثل هذا الكتاب و ((الرحبية)) لها شروحٌ كثيرة جدًا، والبيجوري ما ترك شاردةً ولا واردة إلا وجمعها في ((حاشيته على شرح الشنشوري)) كما سيأتي بيانه إن شاء الله حينئذٍ يأخذ الطالب كتاب وكتابين وثلاث ويكتفي بها في كل فن، وما يوجد في سائر الكتب التي خدمت هذا الكتاب أو هذا الفن فهو موجود أصوله في ذلك الكتاب، لأن العلم - يا إخوان - العلم حتى لا يستصعب البعض الجمع بين العلوم، العلم منه ما هو أصل، ومنه ما هو فرع، ومنه ما هو متمم، أو كالمُلَح لذلك العلم، الذي ندعو إليه في أن يجمع طالب العلم العلوم هو الأصول فقط، وأما الفروع والمتممات فمنها ما يخدم الأصل، ومنها ما لا يخدم الأصل فما كان خادمًا للأصل حينئذٍ على الرحب والسعة، وما لم يكن كذلك لا نشغل أنفسنا به، لأنك لو أردت أن تأخذ كل علمٍ على الجادة، وكل ما أُلِّفَ، كل ما كُتِب وتُؤلف في الشروحات أو في تلخيص تلك الشروحات على ذلك المتن، ثم قد يبدو لك أنت يعني كمشروع تألف في النحو جمع المبنيات، راح العمر ما بقي شيء، متى تؤلف في ((الزاد)) ومتى تحفظ ((المحرر))، ومتى تقرأ في ((البخاري)) و ((مسلم)) ومتى نبحث في .. ما بَقِي عمر، لكن تنظر إلى هذه الكتب وتنظر إلى الذي يُعتبر اللبة عليه المدار فتعتكف عليه، ولا يضرك ما فاتك، لأن الأصول موجودة في هذا الكتاب، فمثلاً ((حاشية ابن قاسم)) قلنا: هذه جمعت كل ما سبق، قليل جدًا أن تجد فائدة في ((تيسير العزيز الحميد)) وليست موجودة في ((حاشية ابن قاسم))، إن وجدت فليست من أصل الكتاب، تجد قول كذا وقول ..

آخره، أو إعراب، أو نحو ذلك، لكنها لا تكون في أصل الكتاب، حينئذٍ إذا اشتغلت بـ ((حاشية ابن قاسم)) وذاكرت ويكون هو محل نصبًا للعين أمامك، حينئذٍ إذا استوعبت هذا الكتاب إن كان عندك وقت وعندك همة لجرد بعض المشاهير المصنفات في كتاب ((التوحيد)) لا بأس ما لم يعارض تأصيل آخر لعلمٍ آخر، وإن اكتفيت بما ذكره ابن قاسم ما في بأس، لأن المتون هذه يا إخوان هذه تأصيلية، بمعنى أنك تحفظ ((كتاب التوحيد)) وتفهم أصول المسائل كما ذكر من سبق أن كل باب يعتبر قاعدة من قواعد التوحيد، حينئذٍ البسط في فهم هذه القواعد ليس بالمختصرات، يعني لا تظن أنك تفهم الفقه على الوجه التمام - أنا نسيت أذكر ((بداية المجتهد)) هذا سنقرأه إن شاء الله تعالى أي، لا تظن أنك تفهم الفقه على وجه التمام من ((بداية المجتهد)) لابن الرشد، مع أنه جيد هذا الكتاب مفيد جدًا، وإن كان عليه بعض المآخذ لكن وسنقرأه إن شاء الله تعالى تعليق بطريقتي فـ ((بداية المجتهد)) يلخص لك تستطيع أنك تذاكر، لو قلت لك: اضبط الفقه عن طريق المجموع بالنووي ومن تبعه تموت وأنت ما انتهيت، صحيح؟ أليس كذلك؟ ((المغني)) ما تستطيع ((الشرح الكبير)) ما تستطيع، هذه المراجع جردك لها مرة أو مرتين وثلاثة تفتح الذهن فقط، توسِّع المدارك يكون عندك فهم هذا يحتاج إلى تجربة، يعني: نقله صعب هذا، شرحه، إيضاح الموضحات يكون من أشكل المشكلات، فهذه المطولات إنما تكون

لمدارك النظر وتوسيع النظر، وأما المختصرات فهذه تكون وسيلة فلا تعتني بكل متن فقهي ... ((الدليل)) و ((أخصر المختصرات))، ((عمدة الفقه)) وشروحاتها ما تستفيد شيء، لأن هذه كلها إما يأخذ من المغني، وإما يأخذ من ((الشرح)) إذًا كلها ملتقطات أنا أرجع للأصل لكن أبني قاعدة أساسية وهي ضبط كتاب واحد فقط، تضبط ((الزاد)) مثلاً مع ((الروض)) انتهى لا تجمع كل شرح، أنا حنبلي أحذركم لأن هذه ما تفيد، وإنما تفيد الطالب الذي يريد أن يحفظ هذا الكتاب، نعم تريد ((أخصر المختصرات)) لا بأس ليست القضية توقيفية ((الزاد)) وإلا ما في علم كما ذكرنا هنا، يا ... ((الزاد)) يا ما في فقه، لا، قل: فيه فقه الحمد لله، ما استطعت تحفظ ... ((الزاد)) احفظ ((أخصر المختصرات))، ((دليل الطالب))، ... ((عمدة الفقه)) عجزت ما في بأس خذ ((عمدة الأحكام)) في الحديث، خذ ((المحرر))، ((البلوغ)) ثَمَّ طرق يعني الحمد لله كلها تؤدي إلى التفقه في الدين. حينئذٍ ((ذات المجتهد)) كمثال تقرأه كقراءة نصية تجرده مرة أو مرتين وثلاث وأربع بحيث تكون المسائل متصورة في الذهن مستحضرة، هذا شيءٌ لا بد منه، ثم شرح هذا المختصر حينئذٍ يكون في كل المطولات سواء كانت في المذهب الحنفي، أو في المذهب المالكي، أو في المذهب الشافعي، أو في المذهب الحنبلي.

إذًا نجعل هذه الكتب الشروحات المختصرات نجعلها وسيلة إلى الوصول إلى المطولات، ولا تقف - أُحذرك - لا تقف مع شراء الشروحات التي تكون على المتون الصغيرة أبو مجلد ومجلدين اتركه إلا إذا كان صاحب التصنيف له يدٌ طولى في هذا الفن هذا يستثنى، وأما فلان فلان الحنبلي لا اتركه دعه تصدق بهذا المال أولى لك أقرب إلى الله عز وجل، وإنما تعتني بمطولات، المطولات هذه تكون فاتحة الذهن لك. - أنا أطلت عليكم - لأن البعض يشوش عليه يرى مكتبة هكذا ويدخل مكتبة الحرم ينفجع، إيش هذا؟ فيظن أنه لا بد أن يقرأ هذه الكتب، لا ما هو بصحيح أبدًا، لا يوجد عالم مهما كان وإلا قد قرأ هذه الكتب، لا ما هو صحيح، وإنما ثَمَّ مختصر يصل به إلى المطول، والمطول هو المقصود، حينئذٍ مثلاً التفسير، كيف تبغي التفسير؟ ابن جرير الطبري، لا يمكن ابن كثير، حتى ابن كثير حتى مختصراته ما يمكن، لكن تأخذ ((تفسير الجلالين)) وأنا هذا الكتاب ما يعجبني مرة ((تفسير الجلالين))، لكن لو أخذت عليه حاشية الجمل يمكن، أن تضبط التفسير عن طريق حاشية الجمل وأحسن ... ((تفسير الجلالين)) وطالب العلم أن يعتكف على ((النسفي))، وإن كان ماتريديّ لكن نُشطب عليه في مسائل الاعتقاد ونأخذ منه النحو والبيان ونحو ذلك، وما يكون قابلاً للرأي، وأما الآثار وكذا فعندنا ((تفسير ابن جرير الطبري)) و ((ابن كثير)) ونحو ذلك، لكن يكون ((تفسير النسفي)) مثلاً وسيلة لأنه يمكن تجرده مرتين وثلاث وأربع يمكن دراسته في المساجد ما في بأس، أما ((القرطبي)) إيش يقرأ هذا؟ ((ابن جرير الطبري)) إيش يقرأ؟ ما يمكن قراءة هذه الكتب، فهذه تكون وسيلة في كل العلوم، أما المختصرات وشروح المختصرات وزد على ذلك آفة عند طالب العلم أن ينظر إلى المختصر ((مختصر سير أعلام النبلاء))، ... ((مختصر المغني))، ((مختصر فتح الباري)) هذه للعوام، ليست لطلاب العلم، هذا العامي الذي لا يستطيع ويريد أن يتفقه يأخذ ((مختصر فتح الباري)) أما الذي يريد الجادة يُشمر عن ساعديه ويشرع.

س: ماذا نقدم حفظ كتاب ((التوحيد)) أم ((الرحبية))؟

ج: هذه المشكلة عند الطلاب، أنت الآن تصورت التعارض، هذا يوم، وهذا يوم، وعندك سبعة أيام، وكل يوم أربع وعشرين ساعة، وين التعارض؟ صحيح؟ وين التعارض؟ كم سنة أخذنا، ولا شيء أخذنا، ولا أخذنا شيئًا، كذلك ((الرحبية)) نأخذ خمس أبيات إلى عشر أبيات في أسبوع عشر أبيات، خطأ يا إخوان هذا ما هو بصحيح، هذا يصدك أنت عن الطلب، أنت إذا وَجَدت من يجلس ويدرس فاحمد الله عز وجل، أي نعم صحيح، ما وَجَدْنَاهَا كما يقول بعض الطلاب، يقول: انتقدوني عليّ أنا. يقول: شيخكم ما وجد من يدرسه مثل ما يدرسكم. هو صحيح والله كنا نتعب تحت البيوت وفوق السطح، فالشاهد أنه لا تعارض بين هذا وذاك، أنت نَظِّم جدولك وتمشي إن شاء الله تعالى معنا ((الرحبية)) وعندك ((الفرائض)) وعندك ((البيع))

..

وإيش؟
و ((القواعد الفقهية)) نعم، هذا ذكرناه خلاص.
س: هذه يقول أول مرة أدرس فيها علم النحو فهل تنصحني أكمل معك شرح ((الألفية)) أم لا؟.
ج: لا تحضر أبدًا، المبتدئ خالص لا يحضر، صافي الذهن خالي الذهن أبدًا لا يحضر، سيتعب الطلاب إذا حضروا ((الآجرومية)) أغلق النحو في وجوهم، .. طيب.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

٢ 2

٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* شرح الترجمة.
* شرح جملة: كتاب التوحيد.
* أقسام التوحيد , ودليل القسمة.
* العلاقة بين الأقسام

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى إله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
وقفنا عند قول المصنف رحمه الله تعالى: ((كتاب التوحيد))، سبق ببيان ما يتعلق بترجمة المصنف رحمه تعالى، والكلام حول ((كتاب التوحيد)) وأهميته، وعدد أبوابه ونحو ذلك، ولمَّا كان هذا الكتاب مخصص في نوع واحد - في الأصل - في نوع واحد من أنواع التوحيد، حينئذٍ لا بد من مقدمة تكون أصلاً لهذا الكتاب، ثم إذا مرت مسائل تتعلق بهذه المقدمة تكون الإحالة على ما سبق، لأن الأبواب الستة كما سبق كلها في بيان التوحيد وما يضاد التوحيد، حينئذٍ كلها متداخلة، فما يُستدل به على الباب الأول وهو وجوب التوحيد يُستدل به على الثاني والثالث، وهلمّ جرّا، حينئذٍ لا بد من تأصيل عام يُبين حقيقة التوحيد ويبين أقسامه ودليل هذا التقسيم، ثُمَّ كل نوع والترابط بين هذه الأقسام الثلاثة، وهذه مهمة جدًا، لا بد من استيعابها على الوجه الصحيح، إذ الإحالة في هذا الشرح تكون عليها، وكذلك كل ما يتعلق بالتوحيد يكون مردّه إلى هذه الأصول.
قال المصنف رحمه لله تعالى: ((كتاب التوحيد))، هذا مركب إضافي كما هو معلوم، مركب إضافي من كلمتين، الأولى كتاب، وتسمى عند النحاة مضافًا، والتوحيد وهي كلمة ثانية تسمى مضافًا إليه، وهذا على قول الجمهور، جمهور النحاة أن الأول من المتضايِفَيْنِ يُسَمَّى مضاف والثاني يُسَمَّى مُضَافًا إليه، وإلا قيل بالعكس، فقيل: كل منهما مضاف ومضاف إليه، فالأقوال ثلاثة، ولكن المشهور هو ما ذكرته ابتداءً، وهو أن كتاب مضاف، والتوحيد مضاف إليه، وهذا قول الجمهور. وحكا السيوطي في ((الأشباه والنظائر)) هذه الأقوال الثلاثة، إذ بعضهم قال: بأن كلاًّ منهما مضاف ومضاف إليه، وهذا له حظّ من النظر من جهة المعنى، لكن ما دام أن المسألة اصطلاحية، فالاصطلاح يتعلق في الأصل بجوهر اللفظ لا بأس أن يقال بأن الأول مضاف والثاني مضاف إليه. والأولى تكون على حسب موقعها من الإعراب، يعني ما يتسلط عليها من عوامل، فالمضاف من حيث هو مضاف لا باعتبار ما هو معنا، قد يكون مرفوعًا، وقد يكون منصوبًا، وقد يكون مجرورًا. وأما المضاف إليه فهذا لا يلازم الجرّ يلزم الخفض، ولا يكون في حال من الأحوال إلا وهو مجرور.
والثاني اجرر
هكذا قال ابن مالك رحمه الله تعالى.

إذًا دائمًا يكون مجرورًا، سكت عن الأول، فدل على أن الأول يكون بحسب تسلط العوامل عليه، هنا ((كتاب التوحيد))، قلنا: مركب إضافي. وثَمّ لطيفة عند أهل العلم وهي أن هذا مركب إضافي، والمركب الإضافي لا تحصل به تمام الفائدة لأنه ماذا؟ لأنه جزءٌ، وإذا كان جزءًا إما أن يكون مسندًا أو مسندًا إليك، والكلام لا يكون إلا مؤلفًا من مسند ومسند إليه، إذًا وهنا في مثل هذه التركيب كتاب الصلاة، كتاب الصيام، باب - مثلاً - العام، باب الخاص، هذه حصلت الفائدة التامة بها، حينئذٍ كيف حصلت الفائدة التامة بها، والفائدة التامة مرادفة للكلام، ولا يكون الكلام إلا مركبًا من مسند ومسند إليه، هذا محل إشكال، واضح الإشكال؟ فهذا محل إشكال، حينئذٍ الجواب أنه لا بد من تقدير مضاف، لا بد من تقدير محذوف، هذا المحذوف نقول فيه بعبارة أنه جائز الحذف واجب التقدير، واجب التقدير من أجل تصحيح الكلام وجائز الحذف لأنه قد يقال هذا ... ((كتاب التوحيد))، هذا باب العام، هذا باب الاسم، جائز أن نقول: هذا باب الاسم، لا إشكال فيه، جائز بإجماع النحاة، أهل اللغة أنه يجوز أن تقول، هذا بابُ أو هذا ((كتاب التوحيد))، أو هذا باب العام، أو هذا كتاب الصيام فتنطق حينئذٍ بماذا؟ بالمحذوف، وأما إذا حذف فقلت: كتاب الصلاة، كتاب الحج، كتاب الصيام، حينئذٍ حصلت الفائدة التامة، كيف حصلت الفائدة التامة؟ لأنك إذا سمعت ((كتاب التوحيد))، عرفت أن هذا الكتاب، ((كتاب التوحيد)) المراد به جملة مركبة من مسند ومسند إليه، أين المسند، أين المسند إليه، لا بد من تقدير واحد منهما، إذًا نخلص من هذا أن ثَمَّ محذوفًا، وإذا كان كذلك فحينئذ إما أن يكون خبرًا، وإما أن يكون مبتدأ، لأنه يجوز أن يقول ((كتاب التوحيد)) هذا محله، فحينئذٍ ((كتاب التوحيد)) هذا محله صار محذوف هو الخبر، كتاب هذا مبتدأ وهو مضاف والتوحيد مضاف إليه، هذا محله مبتدأ وخبر الجملة في محل رفع خبر المبتدأ، فحينئذٍ قَدَّرنا الخبر، ويصح أن يقال هذا ((كتاب التوحيد))، فيكون المحذوف هو المبتدأ، وكل منهما جائز، إلا أنه إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأ أو الخبر فالأولى والمرجح عند البيانيين والنحاة أن يكون المحذوف هو المبتدأ، حينئذٍ هذا ((كتاب التوحيد)) أولى في التقدير من قولنا: ((كتاب التوحيد)) هذا محله، لماذا؟ لكون هذا ... ((كتاب التوحيد)) حينئذ يترتب عليه حذف المبتدأ، والمبتدأ محكوم عليه، والأصل في الكلام أن يؤتى بالمحكوم عليه تمهيدًا لذكر الخبر، هذا الأصل فيه، ما جيء بالخبر إلا من أجل الفائدة.

والخبر الجزء المتم الفائدة

حينئذٍ في الأصل في الكلام أن يكون ثَمَّ مبتدأ وخبر محكوم عليه ومحكوم به، المحكوم به الأصل فيه أن يكون مجهولاً، والأصل في المحكوم عليه أن يكون معلومًا، وإذا كان كذلك فالأولى حينئذٍ أن يُحْذَفَ ما هو معلوم بين المتكلم والمخاطب. إذًا ترجيح أن يكون المقدر هنا هذا ((كتاب التوحيد)) أولى من أن يقال بأن ((كتاب التوحيد)) هذا محله، فيكون المحذوف خبرًا، هذا على الرفع وهو الوجه الأول وهو الراجح.

والوجه الثاني أن يكون منصوبًا، ((كتابَ التوحيد))، وحينئذٍ يكون مفعولاً به لفعل محذوف تقديره اقرأ ((كتاب التوحيد)) وهذا لا إشكال فيه.

وجوَّز بعضهم أن يكون مجرورًا وهذا وجه فيه ضعف ((كتابِ التوحيد)) كتابِ بالجرّ حينئذٍ العامل فيه حرف جَرَّ مقدر، انظر في ((كتابِ التوحيد))، هل يصح حذف الجار وإبقاء عمله؟ هذا محل خلاف بين النحاة، قَرَّرَ بعضهم أن الذي يعتبر شاذًا عند أهل النحاة هو إذا حذف الجار فقط، يعني لو قيل: اقرأ ((كتاب التوحيد)) أو انظر ((كتابِ التوحيد))، هنا ماذا حذفتَ؟ حذفتَ حرف الجرّ، هذا الذي يُعتبر شاذًا، وأما حذف متعلق الجار لا يُعتبر شاذًا، حينئذٍ إذا حذف الفعل الذي هو انظر مع الحرف - حرف الجر - انظر في ((كتاب التوحيد))، قالوا: هذا لا يُعتبر شاذًا وهذا قرره شيخنا الشيخ محمد الأمين الهرري حفظه الله. ((كتاب التوحيد)).

إذًا عرفنا الإعراب أنه يجوز في ((كتاب)) ثلاثة أوجه:

- الرفع وفيه صورتان.
- والنصب وفيه صورة واحدة، وهو أنه مفعول به لفعل محذوف.

- والجر على قول.

كِتَاب من حيث اللغة أو من حيث الصناعة الصرفية كِتَاب فِعَال على وزن فِعَال، وهو فِعَال بمعنى مَفْعُول، وإذا كان فِعَالاً حينئذٍ صار مَصْدَرًا، لكن هل المراد به المعنى المصدري أو يراد به معنى آخر، لا شك أنه الثاني وإن سوَّغَ بعضهم أن يُراد بمثل هذه التراكيب المعنى المصدري، لكن المشهور عند أرباب التصنيف والحواشي والتقريرات أنه من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول.

إذًا كتاب من حيث اللفظ ومن حيث الصناعة الصرفية مصدر، ويعبر عنه أنه من المصادر السيالة، والمراد بالمصادر السيالة، هكذا يأتيك في أول ... ((الروض)) - ((الروض المربع)) - كتاب أن من المصادر السيالة، قال في ((الحاشية)) ابن قاسم: التي تُوجد شيئًا فشيئًا، إيش المراد التي توجد شيئًا فشيئًا يعني: إذا كان مدلول المصدر هو الفعل نفسه الحدث، حينئذٍ الأحداث هذه بعضها يوجد بغتة، لو ضربت مباشرة وُجِدَ الضرب ليس على جهة التدرج، وأما الكلام إذا قلت: ألقى محاضرة. ألقى محاضرة في ثواني أم وقعت المحاضرة في أوقات متدرجة؟ متدرجة، إذًا نقول: كتاب مجموع المراد به المكتوب، هذا المكتوب لا يوجد دفعة واحدة هكذا، يعني بالقلم يشير كلمة واحدة ووجد الكتابة تقول: لا. إنما هو من المصادر السيالة، التي تُوجد شيئًا فشيئًا، إذًا مدلول كتاب لا يوجد دفعة واحدة، ومدلول كلام، إذا تكلم المتكلم ألقى كلمة، نقول: هذه الكلمة توجد شيئًا فشيئًا، إذًا هو يعتبر من المصادر السيالة، وهذا قلَّ من نبَّهَ عليه من الصرفيين أن المصادر منها ما هو سيَّال، ومنها ما ليس كذلك. وإنما نجده في بعض الحواشي والشروحات.

مصدر كَتَبَ يَكْتُبُ كِتَابًا وكِتَابةً وكَتْبًا، فله ثلاثة مصادر:

- مصدر مجرد وهو كَتْب.
- ومصدر مزيد بحرف واحد وهو كِتَابًا.
- ومصدر مزيد بحرفين وهو كِتَابَة.

وهذه حينئذٍ نقول: المصدر قد يكون مصدرًا مجردًا كالْكَتْبِ، وقد يكون مصدرًا مزيدًا فيه حرف ككِتَابًا الذي هو معنا، وقد يكون مصدرًا مزيدًا فيه حرفان وهو الكتابة، حينئذٍ كتابة وكتابًا من أين اشْتُقَتَ؟ من الْكَتْبِ [نعم]، وقولهم المصدر لا يُشْتَقُ من المصدر مراد الصرفيين، المصدر المجرد لا يُشتق من المصدر المجرد، لأن المصدر هو الأصل، المصدر هو الأصل في الاشتقاق.

وَالْمَصْدَرُ الأَصْلِ وَأَيّ أَصْلٍ ... وَمِنْهُ يَا صَاحِ اشْتِقَاقُ الفِعْلِ

وكونه أصلاً لهذين انتُخِب

هكذا قال ابن مالك رحمه الله تعالى.

حينئذٍ نقول: المصدر لا يُشتق من المصدر، والْكِتَابَة والْكِتَاب مشتقان من الكَتْبِ، كيف نوجه هذا الكلام؟ نقول: مرادهم أن المصدر المجرد لا يُشتق من مصدر مجرد مثلِه، وأما المصدر المزيد فيه هذا لا بد له من اشتقاق، لأن الفرع هنا كونه مزيدًا، نقول: هذا فرع التجريد، كِتَابًا هذا مزيد فيه، إذا كان مزيدًا فيه لا بد له من أصل، ما هو أصله الكَتْبِ، كِتَابَة هذا مزيد فيه حرفان، والمزيد فيه فرع مجرد ما أصله؟ تقول: الْكَتْبِ. كيف أصله الكَتْب وهو مصدر، وهذا مصدر، والمصدر لا يشتق من المصدر، تجيب بما ذكرته لك آنفًا، وهو أن مراد الصرفيين والنحاة وغيرهم أن المصدر لا يُشتق من المصدر، مرادهم به المصدر المجرد، يعني الذي ليس فيه حرفٌ زائد، هذا الذي لا يُشتق من مصدرٍ، وأما المصدر المزيد فيه فلا إشكال فيه. ومدار المادة كَتَبَ هذه أصول، مدار المادة إذا قال: أهل العلم مدار المادة كذا وكذا إيش مرادهم بمدار المادة، يعني هذه الأحرف الثلاثة هي الأصول، الأصول قد تكون ثلاثية، وقد تكون رباعية، إذا كانت ثلاثية مثل كَتَبَ نقول: مدار هذه المادة حيثما ما تَصَرَّفَتْ فمردها إلى معنى واحد، كما ذكرنا في قَعَدَ، قلنا: المراد به الاستقرار والثبات، وزيد الأساس، حينئذ أينما تصرفت هذه أو حيث ما تصرفت هذه المادة سواء زيد عليها حرف أو زيد عليها حرفان جيء بها بصيغة الماضي كَتَبَ، يَكْتُبُ، اكْتُبْ، فِعل أمر أو مَكْتُوب، كَاتِب، كَتِيبَة، مُكَتَّب، مَكْتَب .. إلى آخره،

كل هذه المواد نقول: هذا تصريف للأصول وهي كَتَبَ، تدور على معنى واحد وهو الجمع والضم، وكثير من أهل العلم يذكرون الجمع فحسب، وزاد بعضهم الضم، إذ ثَمَّ فرق بين الجمع والضم، إذ الضم أَعَمُّ أو أَخَصّ؟ أيهما أخص وأيهما؟ الضَّمُّ أخص من الجمع، فكل ضم جمع ولا عكس، فبينهما العموم والخصوص المطلق.

إذًا مدار المادة كتب على الجمع والضم، ومنه قولهم: تَكَتَّبَ بنو فلان، إذا اجتمعوا، يقال تَكَتَّبَ هذا فعل ماضي تَكَتَّبَ هذا فعل ماضي إذا اجتمعوا، والْكَتِيبَة، قالوا: الكتيبة كذلك اسم لجماعة الخيل، والكتابة بالقلم لاجتماع الحروف والكلمات، إذًا سميت الْكِتَابة كِتَابَة لماذا؟ لاجتماع وانضمام الحروف بعضها إلى بعض، جئت بالكاف وجعلته بجوار التاء، وجعلت التاء بجوار الباء، قلت: كَتَبَ، يُسَمَّى ماذا؟ يُسَمَّى جمعًا وضمًّا، والكلمات تَضُمّ بعضها إلى بعض فيصير كِتَابًا كذلك، وكِتَاب فِعَال بمعنى مَفْعُول، إذًا ليس المراد به المعنى المصدري، وهذا أكثر أهل العلم على هذا، بل المراد به اسم المفعول، فكِتَاب فِعَال بمعنى مَفْعُول، ومَجِيء فِعَال بمعنى مَفْعُول موجود في لسان العرب، ولكنها كلمات معدودة، والأكثر أن يأتي فِعَال بمعنى اسم الفاعل، وأما فِعَال بمعنى مفعول فهذا قليل، فِرَاش بمعنى مَفْرُوش، وغِراس بمعنى مَغْرُوس .. وهلم جرا.

فالمراد به هنا إذا كان فِعَالاً بمعنى مفعول المراد به كِتَاب بمعنى مَكْتُوب، قَدَّرَه ابن القاسم هناك في ((الحاشية)) بقوله: أي هذا مكتوب جامع. انظر هذا قَدَّرَ له ماذا؟ مبتدأً وهو محذوف لتصحيح الكلام لأنه لا يصح أن يقال: ((كتاب التوحيد)) هذا كلام تام. نقول: لا، كلام تام لا بد أن يكون ثَمّ مسند ومسند إليه، إذ هذا الشرط في الكلام

كلامنا لفظ مفيد كاستقم

استقم هذا تميم للحدّ أو مثال قولان، لكن استقم هذا فعل أمر، والفاعل ضمير مستتر وجوبًا تقديره أنت. إذًا حَصَلَ من مسند ومسند إليه، وأما أن يكون ثَمَّ كلام من لفظ واحد لا يُكون تقديرًا، نقول: هذا لا وجود له البتة، قَدَّرَهُ ابن القاسم بقوله: أي هذا مكتوب جامع لخصائص التوحيد وحقوقه ومكملاته، وما ينافيه من الشرك الأكبر، أو ينافي كماله الواجب من الشرك الأصغر، أو البدع القادحة في التوحيد، أو المعاصي المنقصة للتوحيد، وبيان الوسائل والذرائع الموصلة إلى الشرك والمقربة منه بالبراهين القاطعة من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة. إذًا هذا كتاب مجموع في مسائل التوحيد إن أردت الاختصار، في مسائل التوحيد، ومسائل التوحيد منها ما هي أصول، ومنها ما هي فروع. إذ التوحيد أصل وفرع. ثم ما يناقض التوحيد قد يناقض أصله وهو الشرك الأكبر، أو يناقض فرعه وهو الشرك الأصغر، أو البدع القادحة أو المعاصي إلاّ أن الفرع يُعَمَّم، فرع واجب، وفرع مستحب، فحينئذٍ نقول: كمال التوحيد الواجب يقدح فيه الشرك الأصغر وتقدح فيه البدع، لذلك عبَّر بالبدع القادحة، وأما كمال التوحيد المستحب فهذا تُنْقِصُهُ المعاصي، حينئذٍ جمع لك في هذا الكتاب كل ما يتعلق بالتوحيد، وتفسير ابن القاسم هنا دليل على أن (أل) - في قوله - التوحيد (أل) العهدية، وهي التي عُهِد مصحوبها ذهنًا، وإن لم يُعهدْ هنا ذكرًا، يعني لم يسبق له ما ذكر مقدمة قال: أما بعد فأنا أكتب في توحيد الألوهية ونحو ذلك حتى نجعل (أل) هذه للعهد الذكري، إنما نجعلها ذهنيًا وإن لم يكن ثَمَّ شيء ذُكِرَ سابقًا {إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ} [التوبة: ٤٠] لم يكن شيء ذكر في القرآن قبل هذا اللفظ، فحينئذٍ نجعل (أل) في الغار هذه (أل) للعهد الذهني، {بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى} [طه: ١٢]، {الْوَادِ} نقول (أل) هذه للعهد الذهني، التوحيد هنا للعهد الذهني، والمعهود هو توحيد الألوهية، لماذا جعلناه خاصًّا بتوحيد الألوهية؟ لماذا؟ لماذا لا نقول: توحيد الربوبية؟ لماذا لا نقول: توحيد الأسماء والصفات؟ لماذا لا نقول: جنس التوحيد فيعم الأقسام الثلاثة؟

نقول: لأن خصومة المصنف مع من صَنَّفَ لهم هذا الكتاب هي الخصومة بين الرسل وأقوامهم، في ماذا؟ ليس في توحيد الربوبية من يكون خالقًا رازقًا مُدبِّرًا مَالِكًا، وإنما في من يختص بِصَرْفِ العبادة، من الذي يختص بأن لا يُعبد إلا هو، هذا توحيد الألوهية، وهو الذي وقعت فيه الخصومة بين الرسل وأقوامهم، وكذلك كل من أخذ عن الأنبياء الهدي الصحيح السليم، حينئذٍ لا بد وأن يقع ثَمَّ

خصومة بينه وبين غيره في هذا النوع، ولذلك قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «العلماء ورثة الأنبياء». ورثة الأنبياء في ماذا؟ فيما حملوه من العلم، وفيما حملوه من سُبل الدعوة إليه وفيما يلْقَوْنَه من أذى في طريق الدعوة الى الله عز وجل، ولذلك قال الله عز وجل {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام: ١٤٢] حيث: مكانية هنا، {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} يعني المكان الذي يكون محلاً للرسالة. قال ابن القاسم هناك في ((حاشية الدرة المضيَّة)) قال: أصلاً وفرعًا، {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} أصلاً وفرعًا. هذه الآية بهذا التعبير مع الحديث السابق «العلماء ورثة الأنبياء». حينئذٍ يكون «العلماء ورثة الأنبياء». ويكونون داخلين في ماذا؟ في قوله: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} أصلاً وهم الأنبياء والرسل وفرعًا وهم العلماء العاملون بالشريعة، حينها يعتري العلماء ما يعتري أولئك الأنبياء، إذًا التوحيد المراد به هنا توحيد الألوهية، إذًا كتاب هذا مضاف وعرفنا المراد به.

((التوحيد)) هذا مضاف إليه، والإضافة هنا ما نوعها، ((كتاب التوحيد)) لامية، كتاب لبيان خصائص التوحيد، أو لبيان مسائل التوحيد، هل يصح أن تُجعل ظرفية؟ وما ضابطها؟ {بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ} [سبأ: ٣٣]، مكر في الليل، الليل ظرف للمكر وقع فيه، هل التوحيد يقع فيه الكتاب مجموع؟ ليس بظاهر، لا تكون ظرفية وقد قيل به، لكن الظاهر أنها لامية، التوحيد كذلك مصدر، التوحيد مصدر، كتاب مصدر، إذًا المضاف مصدر، والمضاف إليه كذلك مصدر، إلا أن الأول مراد به غيره، يعني لم يُرَد به المعنى المصدري وهنا أريد به المعنى المصدري، توحيد: وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا، تَوْحِيد هذا مصدر تَفْعِيل، فَعَّلَ يُفَعِّلُ تَفْعِيلاً، عَلَّمَ يُعَلِّمُ تَعْلِيمًا، خَرَّجَ يُخَرِّجُ تخريجًا، إذًا التفعيل يكون مصدرًا للفعل الماضي الثلاثي الْمُضَعَّف العين، مِثل وَحَّدَ الحَاء هنا مُشَدَّدَة حينئذ هو ثلاثي لكنه من حيث عَدّ الأحرف أربعة أحرف، إذًا التوحيد مصدر للفعل الثلاثي الْمَزِيد بتضعيف عينه، وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا جعله وَاحِدًا، وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا إذا هو مصدر، متى؟ إذا جعله واحدًا. أي فردًا لأنه كما سيأتي التفعيل المراد بالنسبة تعليم، فالتوحيد مشتق من الوحدة، وهي الانفراد. إذاً هذه المادة وَحَدَ هذا الأصل وَحَدَ ثم ضَعَّفْتَ عَيْنَهُ وَحَّدَ، الواو والحاء والدال نقول: تدل على معنى وهو الانفراد. إذًا لفظ التوحيد يدل على الانفراد، لفظ التوحيد نفسه يدل على معنى التوحيد الشرعي والمعنوي اللغوي كما سيأتي، فحينئذٍ إذا قلتَ: التوحيد المراد به الانفراد، فتعتقد في قلبك التوحيد وهو الانفراد، لكن أي شيء يُفرد به الرب جل وعلا، هذا الذي يحتاج إلى تفصيل.

إذًا التوحيد مشتق من الوحدة وهي الانفراد، تقول: جاء الرجل وحده أي منفردًا، وفلان لا واحد له، وواحد دهره، أي لا نظير له، فلان واحد دهره يعني لا نظير له ففيه انفراد، والتوحيد هو جعل الشيء واحدًا، ولذلك لما قيل لهم: «قولوا: (لا إله إلا الله)». قالوا {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً} [ص: ٥] إذًا مفهوم التوحيد الشرعي من حيث الأصل موافق لمعناه اللغوي لأننا قلنا: معناه اللغوي جعله واحدًا، فلما قيل لهم: «قولوا: لا إله إلا الله»، قالوا: {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً}، ماذا فهموا من التوحيد؟ ماذا فهموا من (لا إله إلا الله)؟ لأن (لا إله إلا الله) مدلولها هي التوحيد نفسه كما سيأتي، حينئذ فهموا من قول المصطفى - صلى الله عليه وسلم - لهم: ... «قولوا لا إله إلا الله». فهموا ماذا؟ نفي التّعدُّدِ، ولا يكون كذلك إلا باعتقاد الانفراد، {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ} - كل الآلهة - {إِلَهاً وَاحِداً}. إذًا هذا فيه نوع انفراد، بل هو تنصيص في الانفراد، ولذلك أولئك الأقوام الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - كانوا أعلم بالتوحيد من المشركين المتأخرين، لأنهم فهموا من (لا إله إلا الله) ما أراده النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأمّا المتأخرين ما فهموا هذا الفهم، بل حرَّفوا لا إله إلا الله وجعلوها في معنى توحيد الربوبية، {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً} أي جعله في اعتقاده، ولذلك نقول - فائدة مهمة جدًا لا بد من معرفتها في هذا المقام -: أن المقصود من التفعيل نسبة، المقصود من التفعيل لماذا جاء لفظ التوحيد هكذا على هذا الوزن؟ لأن هذا اللفظ شرعي - سيأتي في محله إن شاء الله تعالى - أن هذا اللفظ وَحَّدَ يُوَحِّدُ والتوحيد أن شرعي، يعني نطق به النبي - صلى الله عليه وسلم -، هو ما جاء في القرآن لفظ التوحيد البتة، لكن معناه القرآن كله في التوحيد، وجاء في السنة كما في حديث جابر في المناسك (فأهَلَّ بالتوحيد)، إذًا جاء اللفظ أو لا؟ نقول: هذا لفظ شرعي. وجاء في حديث معاذ كما سيأتي «إلى أن

يوحدوا الله». إذًا هذا اللفظ ليس من مخترع العلماء ولو كانوا أئمة ولو كانوا التابعين، ولذلك البخاري ((كتاب التوحيد))، ومسلم ((كتاب التوحيد))، وابن خزيمة ((كتاب التوحيد))، اللفظ موجود، وأما من قال بأنه من كيس محمد بن عبد الوهاب فهذا من المغالطة أو المكابرة وأنه لم يتبع من سلف، وإلا هو موجود في السنة.

المقصود من التفعيل نسبة كالتَّصديق لا للجعل - انتبه هذه مهمة جدًا - المقصود من وزن التفعيل توحيد ما المقصود؟ نقول: المقصود نسبة كالتصديق لا للجعل، يعني: إذا قيل: بأنك وَحَّدتَ الله، إذا قلت: وَحَّدتُ الله، بمعنى أنك نسبت الله إلى الوحدانية. والوحدانية معناها الانفراد لا أنك جعلتَ الله واحدًا، لماذا؟ لأن الاعتقاد في القلب يقبل التعدد، أن يعتقد أن هذا مالك، وأن هذا ينفع، وهذا يضُرّ، وهذا يشفي .. إلى آخره، نقول: اعتقد في قلبه عدة آلهة، فحينئذ الاعتقاد محله القلب، فإذا قلت: وَحَّدت الله بمعنى أنك نسبته إلى هذه الصفة، ولذلك واحدًا أَحَد هذه من أسمائه جل وعلا {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ} [الإخلاص: ١، ٢] نقول: المراد بأحد والواحد المُتَّصِفُ بهذه الصفة، والمراد بهذه الصفة هي الانفراد مطلقًا في الربوبية والألوهية والأسماء والصفات. إذًا وَحَّدت الله بمعنى أنك نسبته إلى هذه الصفة وهي الوحدانية، وهي مدلول الاسم أَحَد والواحد، وليس المراد أنك جعلت الله واحدًا، لأن هذه صفة وليس لك تأثير في مثل هذه الصفات، فمعنى وحّدت الله أي: نسبته إلى الوحدانية لا جعلته واحدًا إلا إذا أريد بالجعل الجعل القلبي فلا إشكال فيه، وأما الجعل الخارجي فلا، إذ ليس إله حق إلا الله عز وجل، لا نقول: ليس في الخارج خارج القلب آلهة، لا، ثَمَّ آلهة لكنها باطلة إلا الله عز وجل.

إذًا فمعنى وحدت اللهَ أي: نسبتُه إلى الوحدانية لا جعلتُه واحدًا لأن الوحدانية صفة لا بجعل جاعل، يعني لا بفعل فاعل، هل يصح أن يقال بأنك جعلت الله سميعًا عليمًا قديرًا بصيرًا، هل يقال؟ لا يمكن أن يقال، هذا مثله، حينئذ الوحدانية صفة للرب كالسمع والعلم والبصر والاستواء ونحو ذلك، هل هذه بتأثير مؤثر؟ الجواب: لا، كذلك الوحدانية كونه متصفًا بالانفراد في الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، نقول: هذا لا بجعل جاعل وإن وقع خَلْطٌ وإلحاد فيكون حينئذ من جهة ماذا؟ من جهة المكلَّف نفسه، يعني في قلبه، فإذا اعتقد التعدد تعدد الآلهة نقول: إله واحد هو الحق، وما أضفته فهذا من كيسك أنت، وما أضفته فهذا من عندك أنت، لأن الوحدانية صفة لا بجعل جاعل، أما التوحيد فهو فعل الْمُكَلَّف، إذًا التوحيد ((كتاب التوحيد)) التوحيد المراد به هنا نسبة كالتصديق وهو فعل المكلَّف، وما هو فعل المكلف؟ نسبة الله تعالى إلى الوحدانية، ثم العمل بهذا المقتضى، إذ التوحيد قول وعمل، كما ختم شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ((كشف الشبهات)) بهذه المسألة الكبيرة العظيمة وهي أن التوحيد قولٌ وعمل، إذًا فعل المكلّف فعله القلبي وفعله بالجوارح، ويقال الله الواحد الأحد، يعني شرعًا هذا ثابتٌ الله الواحد الأحد، أي: المتفرد بالذات والصفات في عدم المثل والنظير، وأَحَدَّ اللهَ ووَحَّدَهُ أي: نسبه إلى الوحدة والانفراد، فهو سبحانه متفرد في ذاته وصفاته وأفعاله، هذا واضح؟ هذه مسألة مهمة عرَّج عليها السفارينِيّ في شرحه على منظومته وهي أن التفعيل هنا المراد به النسبة، وهذا واضح وحق وهو مقبول.

إذًا عرفنا التوحيد لغة في اللغة هو جعل الشيء واحد، أين هذا الجعل؟ نقول: هذا الجعل أصله في القلب، له وفرع وهو العمل وهو ولا يتخلف عنه البتة، إذا صح الجعل في القلب على الوجه الصحيح المشروع حينئذ ثبت فَرْعُهُ وهو العمل بالجوارح، وأما دعوى وجود هذا الجعل في القلب دون الجوارح فهذه دعوى باطلة، إذ التوحيد هنا بمعنى الإيمان. كما أن الإيمان قول وعمل، قول بالقلب وعمل بالقلب والجوارح والأركان كذلك التوحيد مثله فهما سيان، إذ هذه الألفاظ مترادفة من حيث المصدق، الإيمان والإسلام والإحسان إن اجتمعت افترقت، وإذا افترقت حينئذ صار مصدقها واحد.

إذًا عرفنا أن التوحيد لغة هو جعل الشيء واحدًا، وهذا لا يتحقق إلا بنفي وإثبات جعل الشيء واحدًا، حتى نفهم المعنى الشرعي لا بد من فهم المعنى اللغوي أولاً، ما المراد بالمعنى اللغوي للتوحيد جعل الشيء واحدًا، طيب جعل الشيء واحدًا في اللغة هل يُتصور أن يجعل الشيء واحدًا بإثبات محض، أو نفي محض؟ نقول: هذا لا يتصور لغة قبل الشرع، لا يتصور في اللغة أن يُجعل الشيء واحدًا

بإثبات محضٍ فلو قيل: زيد قائم، هل أفردت زيدًا بالقيام هنا؟ لا، لأنك تقول: زيد قائم، ويحتمل ألف أيضًا قائمون، واضح؟ لو قلت: اللهُ معبود [ها] هل فيه انفرد؟ لا يلزم منه، لو قلت: ما زيد قائم، هذا نفي محض، ما زيد قائم، ويحتمل أن عمرو كذلك ليس بقائم، ومحمد ليس بقائم، وخالد ليس بقائم، إذًا النفي المحض في اللغة ليس بتوحيد، والإثبات المحض ليس بتوحيد، لا يكون التوحيد لغة وهو جعل الشيء واحدًا إلا إذا اجتمع فيه الركنان وهو (النفي والإثبات)، وأما الإثبات المحض كما لو قلت: زيد قائم، نقول: هذا ليس فيه إفراد زيد بالقيام، بل لا بد أن تقول: ما قام إلا زيد، إن قلت: ما قام إلا زيد، حينئذ أفردت زيد بالقيام، يعني لم يقم أحد إلا زيد، ففيه حصرٌ، والمراد بالحصر إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه.

إثبات الحكم وهو القيام في المذكور وهو زيد، ونفيه عما عداه، يعني نفي القيام عما عدا زيدًا، واضح هذا؟

إذًا المعنى اللغوي - نرتب المسائل - المعنى اللغوي للتوحيد هو جعل الشيء واحدًا، وعرفنا المراد بالتوحيد النسبة كالتصديق، ثم هذا الجعل نقول: لا بد من شرط لا يتحقق في لسان العرب من أجل أن نفهم التوحيد الشرعي على الوجه الصحيح، لا يتحقق في لسان العرب إلا بركنين وهما الإثبات والنفي، أما الإثبات المحض فليس بتوحيد لغةً فضلاً على أن يكون شرعًا، والنفي المحض ليس بتوحيد لغةً فضلاً على أن يكون شرعًا، واضح هذا؟ إذًا التوحيد في اللغة هو جعل الشيء واحدًا وهذا لا يتحقق إلا بنفي وإثبات، نفي الحكم عما سوى الْمُوَحَّدُ، وإثباته له، زيد قائم هذا إثبات محض، ما زيد قائم هذا نفي محض، إذًا لا بد من نفي وإثبات، ولذلك جاءت الصيغة (لا إله) نفيٌ (إلا الله) فيه نفي وفيه إثبات، مثاله في لسان العرب، ما قام إلا زيد، نفيت القيام عما سوى زيد، وأفردت زيدًا بالقيام، واضح هذا؟ هذا معنى التوحيد في اللغة وفهمه مهم جدًا، ولذلك تأمل هذه الكلمات حتى تُدْرِك كلام أهل العلم السابقين واللاحقين، وأما التوحيد شرعًا فله معنًى عام، لأنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام، نريد معنًى عام يجمع هذه الأقسام الثلاثة فلا إشكال حينئذ، لو قُسِّمَ التوحيد قيل ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات. ومعنى كل نوع منها لا إشكال فيها، وإذا أردنا جمع هذه الأنواع الثلاثة بنوع واحد. بحدّ واحد فتعرفه على ما جرى عليه الشيخ محمد بن العثيمين رحمه الله تعالى بتعريف وهو جيد، قوله: (وأما التوحيد شرعًا بالمعنى العام فهو إفراد الله تعالى - انظر - إفراد الله تعالى بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات)، إفراد الله تعالى لماذا قلنا: إفراد؟ هذا جنس في الحدّ، إفراد الله تعالى، إفراد لأن التوحيد في اللغة هو الإفراد، وإذا كان كذلك فلا بد من أخذه جنسًا في الحدّ الشرعي، لا بد من هذا لأن التوحيد نفسيره بالمعنى اللغوي، هو له حقيقة شرعية، لكن لا تعارض بين الحقيقة الشرعية والمعنى اللغوي في أصل المعنى، حينئذ لا بد أن يكون المعنى اللغوي مأخوذة في المعنى الشرعي، ولذلك نُعَبِّرُ بأنه إفراد، إذا التوحيد في أصله هو جعل الشيء واحدًا وهذا هو معنى الإفراد، فلا بد من أخذه جنسًا في الحدّ، إفراد الله تعالى بما يختص به، والاختصاص بمعنى الاستحقاق، وسيأتي أن هذا التعبير استعمله ابن تيمية رحمه الله تعالى، من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، إذا الربوبية يختص بها الرب جل وعلا، والألوهية وهي كونه معبودًا جل وعلا كذلك يختص بها الرب جل وعلا، وكذلك الأسماء والصفات على الوجه اللائق به جل وعلا.

قوله: إفراد هذا هو معنى التوحيد لغة، إذا المعنى اللغوي لا بد وأن يكون مأخوذًا أصله في المعنى الشرعي - انتبه نقول: أصله لا كله - لماذا؟ لأن المعنى الشرعي لا بد من نظر إلى الْمُوَحَّد من هو؟ الله عز وجل، وأما التوحيد اللغوي فهذا أعم يشمل الآلهة كلها، ولذلك يصدق على التوحيد الشرعي وزيادة، إذًا قوله: إفراد في هذا الحد نقول: هذا إشعار بالمعنى اللغوي لهذه المادة وهو الإفراد، إذ المعنى اللغوي لا بد وأن يكون مأخوذًا أصله في المعنى الشرعي - أصله - انتبه، والإفراد مصدر أَفْرَدَ يُفْرِدُ إِفْرَادًا من باب الإِكْرَام، أَكْرَمَ يُكْرِمُ إِكْرَامًا، بابه الإِفْعَال، يعبر عنه الصرفيون بالأفعال، أي جعله واحدًا فردًا، وهذا هو المعنى اللغوي، فلا إشكال، [عبَّر عنه بالتوحيد لأنه] (١-٦) عَبَّرَ عنه بالإفراد لأنه لا يمكن أخذ لفظ التوحيد في الْحَدِّ، لأنه يلزم منه، ماذا؟ يلزم منه الدور، فجئنا بلفظ إفراد وإن كان المؤدَّى والنتيجة واحدة، إفراد الله، هنا إضافة، نخصص المعنى اللغوي، خرج بالإضافة إفراد غيره سبحانه، فالإضافة هنا للتقييد

والاختصاص، إضافة إفراد الله بما يختص، لو قال: إفراد دخل كل إله سواء كان بحق أو بباطل، فلما قال: إفراد اللهِ. حصل تقييد واختصاص بالإضافة، والإضافة قد تأتي للتخصيص والتقييد، وإفراد الله تعالى كما ذكرنا يتضمن إثبات العبادة لله ونفيها عما سواه إذ هذا هو المعنى اللغوي، يعني لا يمكن، المعنى اللغوي من حيث الإثبات والنفي، ليس المعنى اللغوي المرادف له، لا، وإنما المراد أن الإفراد لا يتم إلا بإثبات ونفي، وأما الإثبات المحض قلنا: هذا ليس فيه إفراد، والنفي المحض ليس فيه إفراد، ولا يكون إفرادًا صحيحًا إلا إذا اجتمع فيه الركنان وهما الإثبات والنفي، وحينئذ نفسر الإفراد هنا إفراد الله تعالى ونحن نفسر التوحيد حينئذ نفسره بماذا؟ إثبات، وإفراد الله تعالى يتضمن إثبات العبادة لله ونفيها عما سواه، وإن كان هذا قد يكون مختص بنوع واحد وهو توحيد الألوهية، لكنه يتضمنه الجنس، إفراد الله نقول: يتضمن إثبات العبادة لله وحده ونفيها عما سواه، وقوله: بما يختص به عَبَّرَ بعضهم بما يستحقه وهما متقاربان، إذ الاختصاص والاستحقاق هذا قد دل عليه الدليل اللغوي، وكذلك جاءت في الشرع، ولذلك تقول: الحمد لله، لله الحمد لله، اللام هذه تحتمل أنها للاختصاص، وتحتمل أنها للاستحقاق، أليس كذلك؟ حينئذ التعبير بالله مع إثباته شرعًا وجاء مطلقًا، واللام في لسان العرب تستعمل بمعنى الاختصاص وتستعمل بمعنى الاستحقاق حينئذ لا بأس أن يوصف الله عز وجل بالاختصاص أو بالاستحقاق، وقد استعمل ابن تيمية رحمه الله تعالى هذه اللفظة وهي الاختصاص والخصائص. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى كما في الجزء الأول من ((الفتاوى)) صفحة ٣٤: ولهذا لِمَا كان وجوب الوجود من خصائص رب العالمين.

(١-) سبق.

وجوب الوجود، ها، الوجود قد يكون واجبًا وقد يكون جائزًا، أنت وجودك جائز لأنه مسبوق بعدم ويلحقه عدم ولا يجب وجودك، يعني أنت الكون ليس قائم بك، فأنت وجودك جائز، أما الوجوب فهذا مختص بالله عز وجل، مرادنا بهذه العبارة أن ابن تيمية عَبَّر بالخصائص من جهة الرب جلا وعلا، هذه أربعة مواضع متكررة في محل واحد.

قال رحمه الله: ولهذا لَمَّا كان وجوب الوجود من خصائص رب العالمين، والغنى عن الغير من خصائص رب العالمين، كان الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين، وكان التَّنَزُّهُ عن شريك في الفعل والمفعول من خصائص رب العالمين. مرادي لهذه العبارة أن ابن تيمية أيضًا أطلق الخصائص، وهي جمع خِصِّيصَة ولا يكون الأمر فيه نزاع إذ قد يستدل باللامات التي تكون، {وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الفتح: ١٤] حينئذ نفسر اللام هنا بالاستحقاق أو بالاختصاص. ونقول: هذا ثابت شرعًا ولا إشكال فيه. ثم قال: ولهذا لا يستحق غيره أن يُسَمَّى خالقًا ولا ربا مطلقًا ونحو ذلك لأن ذلك يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول المصنوع وليس ذلك إلا لله وحده. وهذا المراد بكونه مختصًّا يعني لا يشاركه غيره في الصفة. فإذا قيل: الملك المطلق لله يعني مختص بالله عز وجل أو مستحق لله وهما لفظان متقاربان. قوله: من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات. إذًا إفراد الله تعالى بما يختص به، ما هو هذا الذي اختص به؟ بما يختص به من الربوبية [ها] من هنا بيانية [أحسنت]، بما يختص به لو وقف هنا لا إشكال سلم الْحَدّ، ثم عند التفسير تقول: ما اختص به الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، لكن زيادة في الإيضاح وقلنا: هذه الحدود في التوحيد والشرك ونحو ذلك لا يُشترط أن تجري على سنن المناطقة، لا، ليس بلازم، وإنما يُؤتى بحدٍّ واضح بين يشتمل على المقصود الشرعي والحقيقة الشرعية سواء كانت للتوحيد أو للشرك. فقوله: من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات هذا بيان لما، لأنه يرد السؤال بماذا اختص الله جل وعلا؟ بالربوبية كونه لا رب إلا هو، والألوهية كونه لا معبود إلا هو، والأسماء والصفات الحسنى والعُلْيَا لا تكون إلا له جل وعلا.

هذا بيان لمتعلق الانفراد والوحدة، هذه جهةٌ أخرى وهي مسألة كذلك مهمة ينبغي ضبطها. التوحيد لا بد أن يُدرك من جهة التأصيل وهذه من الأصول التي ينبغي العناية بها، وليست دراسة التوحيد أن تحفظ ((كتاب التوحيد)) وقول الله جل وعلا تكون ظاهريًا مع ((كتاب التوحيد))، لا، لا بد من فهم هذه الأصول، إذًا قوله: من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات هذا بيان لمتعلق الانفراد والوحدة، إذا التوحيد في الاصطلاح اعتقاد أن الله واحد لا شريك له، اعتقاد افتعال من العقد، إذًا لا بد من الجزم، إذ العقيدة لا

تكون مع التردد والشك، فالشك والتردد يُنافي ويناقض العقيدة من أصلها، فهذه الأصول لا بد فيها من إرادة جازمة، وأما الشك فلا، ولا يُشترط في هذه الإرادة الجازمة أن تكون عن دليل بل يصبح فيها التقليد كما ذكرناه سابقًا، وهذا قد يأتي معنا مسألة التقليد في التوحيد، الصواب أنه لا يشترط معرفة التوحيد بالأدلة، بل قد يُعرف التوحيد ولو تقليدًا، ولذلك لا يكلف العامة بأن يعرفوا مسائل التوحيد التي لا يثبت لهم قدم الإسلام إلا بمعرفتها وما يناقضها من معرفة الشرك الأكبر أو الشرك الأصغر الذي يناقض كماله الواجب، تقول: لا يشترط في ذلك أن يعرف بالدليل ولو سماعًا ليس بشرط، ولذلك قوله تعالى: {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} [النحل: ٤٣]. وهذه في كل من كان جاهلاً بما سأل عنه سواء كان جهله مطبق كالعام، أو كان جهله في بعض دون بعض كالعالم الذي قد يجهل بعض المسائل أو طالب العلم، إحالة الله عز وجل إلى أهل العلم - أهل الذكر - {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ}، فَعَلَّقَ هنا الجهل ورفع هذا الجهل بالسؤال فحسب، ولم يُعَلِّقْهُ بشيء آخر، وسبق تقرير هذه المسألة في شرح ((الأصول الثلاثة)) وقد يأتي لها مزيد إيضاح في المستقبل إن شاء الله تعالى.

إذًا في الاصطلاح التوحيد اعتقاد، عرفنا الاعتقاد، والمراد بالاعتقاد افتعال مأخوذ من العقد وهو ربط الشيء، يقال: عَقَدَ الحبل شَدَّ بَعْضَهُ ببعض نقيض حَلَّهُ واضح هذا، عقد الحبل لا بد من عقد يشده، كذلك في القلب، ولذلك سميت العقيدة عقيدة لأنه لا بد أن يجزم كما يعقد الحبل بعضه على بعض، وهذا الجزم لا يشترط فيه أن يكون عن دليل، إذ قد يوجد لا عن دليل وهذا واضح بين، العامي، وخاص المسألة مفروضة في العامي، أما طالب العلم فهذا يسمع، يسمع النص ويسمع وجه الاستدلال وانتهت المشكلة عنده، لكن بقي عند العامي، هل قوله بالتوحيد واعتقاد التوحيد في قلبه والعمل به حياته كلها هذا لا يكفيه إلا أن يسمع قال الله قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - ويعرف وجه الاستدلال، نقول: هذا ليس بشرط. ومادة عقد في اللغة تدور على اللزوم والتأكيد والاستيثاق {وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ} [المائدة: ٨٩] وهذا إنما يكون بقصد القلب وعزمه، إذًا اعتقاد أن الله واحد لا شريك له هذه الوحدة واحدٌ لا شريك له في ماذا؟ الاعتقاد هذا محله القلب، اعتقاد أن الله واحد لا شريك له في ربوبيته خرج عندنا توحيد الربوبية، اعتقاد أن الله واحد لا شريك له في ألوهيته خرج عندنا توحيد الألوهية، اعتقاد أن الله واحدٌ لا شريك له في أسمائه وصفاته خرج عندنا توحيد الأسماء والصفات، ومن هنا انقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام بحسب المتعلَق، عندنا متعلِق بكسر اللام ومتعلَق بفتح اللام، المتعلِق هو الاعتقاد الذي يكون في القلب، تعلق بماذا؟ اعتقد ماذا؟ لا بد من شيء يرتبط به كما تقول: هذه المروحة تتعلق بالسقف، وجود هو هذا الاعتقاد في القلب لا بد له من نهاية، ما هي هذه النهاية هي ربوبية الله جل وعلا. إذًا نقول: هذا توحيد الربوبية، ألوهية الرب جلا وعلا، نقول: هذا توحيد الألوهية، اعتقاد أن الله واحد لا شريك له في أسمائه وصفاته. نقول: هذا توحيد الأسماء والصفات، إذًا هذه الوحدة التي جاءت في قوله: اعتقاد أن الله واحدٌ لا شريك له. هذه الوحدة تختلف تتنوع لأن اعتقاد الانفراد في توحيد الربوبية مغاير لاعتقاد الانفراد في توحيد الألوهية، أليس كذلك؟ هذا متعلَّقه فعل الرب جل وعلا - توحيد الربوبية - اعتقاد أن الله واحد في أفعاله هو، هو الخالق فقط والرازق والمدبر، لا خالق إلا الله ولا رازق إلا الله، ثم فعلي أنا لا أذبح إلا لله، ولا أسجد إلا لله، نقول: إذًا بينهما افتراق، إذًا هذه الوحدة تختلف نقول: هذه الوحدة تختلف باختلاف متعلَّقاتها، فإن تعلَّقت بالربوبية فهو توحيد الربوبية، يعني إن تعلقت بأفعال الرب جل وعلا واعتقاد أنه واحد لا شريك له في أفعاله فحينئذ نتج عندنا توحيد الربوبية، وإن تعلَّقت بالألوهية فهو توحيد الألوهية، يعني إن تعلقت بكون الرب جلا وعلا هو المعبود الواحد الأحد الحق، ولا تُصرف العبادة إلا له، ولا يُتوجه بفعل العبد إلا لله عز وجل نتج عندنا توحيد الألوهية، وإن تعلَّقت بالأسماء والصفات فهو توحيد الأسماء والصفات.

فالاختلاف المتعلق، انقسم التوحيد إلى هذه الأقسام الثلاثة، حينئذ لا اعتراض بأن يقال التوحيد بعضهم يقول ثلاثة أقسام، وبعضهم يقول قسمان، قول: لا، مورد القسمة يختلف، يعني: سبب التقسيم والباعث على التقسيم يختلف من النوعين، من نظر إلى المتعلّق

والاعتقاد قسمه إلى ثلاثة، ومن نظر إلى ما وجب على الموحد قسمه إلى قسمين، ولا اختلاف ثم نتيجة القسمين مردها إلى الثلاثة كما سيأتي.

إذًا لاختلاف المتعلَّق، المتعلَّق المراد به هنا ربوبيته الرب، ألوهية الرب، أسماؤه وصفاته، والمتعلق المراد به الاعتقاد الذي يكون محله في القلب، ومحل هذا التعلق في القلب ولهذا قلنا: اعتقاد أن الله واحد لا شريك له، وفسرنا معنى الاعتقاد بأنه افتعال .. إلى آخر ما ذكرناه. واضح هذه المسألة؟

إذًا التوحيد بالمعنى العام إفراد الله عز وجل بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، لماذا كانت ثلاثة لا أربعة ولا اثنين؟ [ها] نقول: بحسب المتعلَّق، والمتعلق محصور في هذه الأنواع الثلاثة.

أقسام التوحيد، وهذه مسألة أخرى، أقسام التوحيد قال ابن القيم رحمه الله تعالى: قسمان، نوعان تبعًا لشيخه شيخ الإمام ابن تيمية رحمه الله الجميع، أقسام التوحيد نوعان:

النوع الأول: عرفنا التقسيم لماذا عدلنا عن التقسيم السابق؟ ذكرناه ضمنًا في الحد، فلا إشكال نقول: فهذا ونقول لهذا ولا تعارض بين النوعين، فالأول تقسيم للتوحيد باعتبار المتعلق، فالنظر فيه يكون إلى الخالق جل وعلا فنقسم التوحيد باعتبار الرب، واضح، لأن الربوبية له، والألوهية له، والأسماء والصفات له. بالنظر إلى الرب انقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام، وأما بالنظر إلى فعل المكلَّف - العبد نفسه - حينئذ إما علم وإما عمل. والتوحيد علم وعمل. إذًا مطلوب منك أن تعتقد وهذا في قلبك وهذا يشمل نوعين، وأن تعمل وهذا يتعلق بالجوارح، إذًا المسألة واضحة، أقسام التوحيد نقول نوعان:

الأول توحيد المعرفة والإثبات. ويسمى التوحيد العلمي. نسبة إلى العلم. إذًا مداره على العلم، تعلم وتعتقد في قلبك. الخبري لأن مداره على الخبر ما احتمل الصدق والكذب، إما أن تصدق وإما أن تكذب {وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} [الشورى: ١١] {السَّمِيعُ} تصدق أو تكذب، {البَصِيرُ} تصدق أو تكذب، {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} تؤمن أولا تؤمن، اعتقاد في القلب. إذًا يُسمى التوحيد العلمي نسبة إلى العلم، والخبري نسبة إلى الخبر، والاعتقادي لأن مداره على الاعتقاد ومحله القلب على ما فصلناه سابقًا، وتوحيد المعرفة والإثبات لأن ما داره على الإثبات، تُثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه من أفعاله وأسمائه وصفاته. إذًا النوع الأول توحيد المعرفة والإثبات وهو ما يتعلق بذات الرب وأسمائه وصفاته وأفعاله، هكذا قال ابن القيم، يتعلق بماذا؟ بذات الرب ذات، وهو ثَمَّ نزاع في ذات الرب؟ نقول: نعم، تُثبت أو لا تثبت، قد يأتيك ملحد يقول: لا إله للكون، ينفي وجود الخالق جل وعلا، أو يثبت الذات ثم قد يُعَرِّضُها للتمثيل أو التكييف أو نحو ذلك، إذًا ذكر الذات لا إشكال فيه، إذ ليس الأمر مسلمًا من حيث الوصف أو من حيث الوجود، وأسمائه وصفاته وأفعاله. أدخل الأفعال لأن يشمل توحيد الربوبية. قال ابن القيم: وهذا ينقسم قسمين، النوع الأول توحيد المعرفة والإثبات ينقسم إلى قسمين:

الأول: توحيد الربوبية. نسبة إلى الرب. وهو إفراد الله تعالى بأفعاله، الرب جل وعلا له أفعال، والمخلوق له أفعال، إفراد الله تعالى بأفعاله يعني بأن يعتقد أن الرب جل وعلا له أفعال وكل فعل من هذه الأفعال لا يشركه فيه أحد من خلقه البتة، فمن أفعاله الخلق، إفراد الله تعالى في هذه الصفة في هذا الفعل بأن يعتقد بقلبه ألا خالق إلا الله، لماذا قلنا: ألا خالق إلا؟ لأن هذا معنى الإفراد، نحن نقول: إفراد الله تعالى بأفعاله، ما معنى طَبِّق هذا الإفراد ومن أفعاله الخلق لا خالق إلا الله من أين جئت بهذه لا خالق إلا الله؟ من كون توحيد الربوبية لا يصدق ولا يوجد إلا مع الإفراد، والإفراد يتضمن ركنين اثنين لا ثالث لهما وهما الإثبات والنفي، فحينئذ نثبت هذا الفعل لله عز وجل وننفيه عما عداه، فنقول: لا خالق إلا الله، لا رازق إلا الله، لا مالك إلا الله، لا رب إلا الله .. وهم جرا، فتحقيق التوحيد حينئذ يكون بإثبات الفعل لله عز وجل على الوصف - وصف الكمال - ثم يُنفى عما سواه ولا يَشْرَكُهُ أحد من خلقه فيه البتة، وهو إفراد الله تعالى بأفعاله، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى فتوحيد الربوبية إنه لا خالق إلا الله، فلا يستقل شيء سواه بإحداث أمر من الأمور، بل ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وقال في ((التيسير))، ((تيسير العزيز الحميد)) هو الإقرار بأن الله

تعالى رب كل شيء ومالكه وخالقه ورازقه هذه أفعال، أصول، وأنه المحي المميت النافع الضار المتفرد بإجابة الدعاء عند الاضطرار الذي له الأمر كله وبيده الخير كله القادر على ما يشاء ليس له في ذلك شريك. هذا المراد بالإفراد، نثبت هذه الأفعال ثم نقول: ليس له في ذلك شريك البتة، ويدخل في ذلك الإيمان بالقدر، يعني بتوحيد الربوبية يدخل فيه الركن السادس من أركان الإيمان.

النوع الثاني: الذي يدخل في القسم الأول، قلنا: القسم الأول توحيد المعرفة والإثبات هذا مداره على الإثبات إثبات فقط، يعني نثبت ما أثبته الرب جل وعلا لنفسه وهذا الإثبات متضمن لمعنى الإفراد وهو الذي لا يكون إلا بنفي وإثبات، الثاني: توحيد الأسماء والصفات. وهو اعتقاد إفراد الله تعالى بالكمال المطلق من جميع الوجوه بالإقرار بما ورد في كتاب الله، وما ورد في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وهذا له كتب مستقلة، ((الواسطية)) معتمدة على هذا النوع، إثبات ما أثبته الله لنفسه وما أثبته لله رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ونفي ما نفاه عن نفسه وما نفاه عن رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل على حدِّ قوله جل وعلاه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، وهذه لها تفصيلها شرحها في الكتب التي صُنِّفت في هذا المجال.

النوع الثاني: من نوعي التوحيد توحيد الطلب والقصد، ويسمى التوحيد الإرادي العملي القصدي، لأن مداره على فعل المكلف، وسبق معنا أن التوحيد فعل المكلف سواء فعل بالاعتقاد فعل القلب أو بالجوارح، إذ هذا النوع الثاني يتعلق بفعل المكلف، توحيد الطلب تطلب من بأفعالك؟ تقصد من بأفعالك؟ تريد من بأفعالك؟ تعمل لمن؟ حينئذ لا بد من جواب لهذه الأسئلة، إن كان الله عز وجل وحده حينئذ وجد التوحيد المراد، وإن كان الله عز وجل ومعه غيره أو غيره دونه حينئذ وُجِدَ ما يناقض التوحيد. إذًا التوحيد النوع الثاني توحيد الطلب والقصد وهو توحيد الله بأفعال العباد. وهو توحيد الألوهية ويسمى توحيد العبادة بالنظر إلى فعل المكلف لأن فعله يسمى عبادة و (هو إفراد الله تعالى بالعبادة) والعبادة فعل للمكلف.

إذًا القسمة إما ثنائية، وإما ثلاثية، القسمة الثلاثية فلا يُشكل عليكم لأن البعض إذا قيل كما سيأتي أن التقسيم هذه حقيقة شرعية لا اصطلاحية، يورد عليك إيراد كيف تقول: ثلاثة وهذا تقسيم الشيخ محمد بن عبد الوهاب وابن القيم يقول قسمان: نقول لا نعارض من القسيمتين، يعني مورد القسمة يختلف، من قسمه إلى ثلاثة أقسام نظر إلى الرب جل وعلا، ومن قسمه إلى قسمين نظر إلى المخلوق - المكلف - فباعتبار ما يجب على الموحد هو قسمان، لأنه إما علم وإما عمل، الأول بنوعيه الربوبية والأسماء والصفات داخل في العلم، لأن مداره على الإثبات والمعرفة بالقلب. والثاني الذي هو توحيد العبادة مداره على فعل المكلف وهو العبادة، إذًا فرق بين النوعين، وإما النوع الأول، حينئذ كان التقسيم كما ذكرناه باعتبار المتعلق بالنظر إلى الرب جل وعلا، وإذا اختلف مورد القسمة حينئذ لا اعتراض، لو كان مورد القسمة واحد، جاء الاعتراض، لو قيل التوحيد باعتبار المتعلق ثلاثة أقسام وجاء ابن القيم قسمه من هذه الحيثية إلى قسمين وقع التعارض، لو كان التوحيد باعتبار ما يجب على الموحد قسمين وجاء غيره - غير ابن القيم - وقسمه ثلاثة حينئذ وقع التعارض، لما انفكت حينئذ لاعتراض.

دليل هذا التقسيم لماذا قلنا قسمان أو ثلاثة؟ وهذا نستفيد منه ماذا؟ هل هذا التقسيم حقيقة شرعية أم اجتهاد؟ وهذه مسألة فيها نزاع يعني عند المعاصرين، وينبني عليها زيادة أنواع من التوحيد، إذا قلت: اصطلاح معناه أنا وأنت قررنا أن التوحيد ثلاثة أقسام، يأتي غيرنا بعد خمسين سنة فيقول: التوحيد خمسة أقسام، بعد مئة سنة يقول: عشرة أقسام، بعدها يقول: قسم واحد. لا إشكال فيه، هذا متى؟ إذا قلنا: إنه اصطلاح. وإذا قلنا: أن حقيقة شرعية حينئذ صار كركعتي الفجر يعني لا يجوز الزيادة عليه، يبني عليه مسألة، طيب الصواب الحق الجدير بالقبول أن يقال: بأن التقسيم حقيقة شرعية. الدليل:

أولاً: التتبع والاستقراء لنصوص الوحين. ما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - التوحيد ثلاثة أقسام، وهل عدم نقله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ألا يكون الأمر كذلك؟ [ها] إذا لم ينطق النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا الصحابة بأن التوحيد ثلاثة أقسام هل عدم النطق والتنصيص يلزم عليه ألا يكون الأمر كذلك؟ الجواب: لا.

هل عدم التنصيص على كون التوحيد ثلاثة - من حيث العدد - هل يُخل بحقائق التوحيد؟
إيراد آخر هل ترك التنصيص، وهو العدد كون التوحيد ثلاثة أو قسمان هل ترك هذا التنصيص يُخل بحقيقة التوحيد؟
نقول: لا. كون النبي - صلى الله عليه وسلم - لم ينص على ذلك، نقول: التوحيد محفوظ هو هو في نصوص الوحيين، ونظر العلماء كنظرهم في أركان الصلاة، وشروط الصلاة، وواجبات الصلاة، كونها أربعة عشر كونها عشرة كونها ثمانية، نقول: ما ترجيح عند الفقيه حينئذ لا التنصيص على العدد لا يزيد الواجبات ولا ينقص عن الواجبات، فالمدار هو النص. إذًا المدار هو النص، الدليل الأول التتبع والاستقراء لنصوص الوحيين كتابًا وسنة. تتبع أهل العلم المراد بأهل العلم السلفيون الذين هم على المعتقد الصحيح ولذلك تجد الآن القبورية ونحوهم يشككون في هذا التقسيم، ولذلك ينسبونه إلى شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب - وهذا انتبه - إذا قيل بأن هذا التقسيم للشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب لا تقل: نعم. إذا سَلَّمْتَ حينئذ خُصِمْتَ، وإنما تقول: هذا حقيقة شرعية، لا، ليس محمد بن عبد الوهاب، هذا الكتاب والسنة دل على هذا، حينئذ يكون النزاع في أصل لا في فرع، لأنك إذا نسبته إلى شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم .. إلى آخره نسبته إلى شخص، إذًا فككته عن الشرع، وإذا فككته عن الشرع خُصِمْتَ مباشرة، إذا كنت صاحب دليل، إذا كنت تتبع حينئذ تُخْصَمُ ولا شك في ذلك، أما إذا قيل لك في مقام المجادلة والمناظرة هذا التقسيم جاء به محمد بن عبد الوهاب. تقول له: أخطأت، لم يأت به محمد بن عبد الوهاب، هذا الكتاب والسنة، وهكذا الصحابة أُثِرَ عنهم بعض الأقوال كما سيأتي في قول ابن عباس وغيره، فحينئذٍ تستمسك بالأصل، وترد عليه مكيدته في وجهه، ولا يعترض عليك البتة - انتبه ترى الصوفية لهم مداخل -.
إذًا الأول التتبع والاستقراء لنصوص الوحيين، فالتوحيد الذي نزلت به الكتب وأُرسلت به الرسل يحصر في هذه الأنواع الثلاثة عند التفصيل، لا يكمل توحيد العبد إلا باستكمالها جميعًا، سيأتي هذا.
قال ابن القيم رحمه الله كل سورة في القرآن فهي متضمنة للتوحيد. القرآن كله من أوله إلى آخره في التوحيد وحقوق التوحيد كما سيأتي، كل سورة في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، بل نقول قولا كليًا - هكذا يقول ابن القيم - نقول: قولاً كليًّا إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد شاهدة به داعية إليه، فإن القرآن إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله فهو التوحيد العلمي الخبري، وهذا واضح بين لو نظر الإنسان في كلام ابن القيم وجد أن هو الصواب وهو الحق، القرآن من أوله إلى آخره هو دعوة في التوحيد وبيان التوحيد، بل كل آية كما نص فهي إما مختومة بصفته أو باسم وإما بفعل الله عز وجل، فإن القرآن، إمَّا خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله وهذا توحيد ماذا؟ توحيد العلمي الخبري، فهو التوحيد العلمي الخبري، وأما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع ما يُعبد من دونه فهو التوحيد الإرادي الطلبي الذي هو النوع الثاني العملي، وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته في نهيه وأمره فهو حقوق التوحيد ومكملاته، لا بد، موحد ولا تمثل نقول: هذا نقص في التوحيد، قد يُخل بأصله من أصله، وقد يُخل بكماله الواجب، أو بكماله المستحب، وأما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده، الله أكبر، فهو جزاء توحيده، إذًا وحَّدوا حينئذ استحقوا هذا الإكرام، وإما خبر عن أهل الشرك وما فُعل بهم في الدنيا من النكاد، وهذا خبر عمن خرج عن توحيده، فالقرآن كله في التوحيد.
إذًا على هذا التقسيم كل ما جاء في التوحيد إما إن يكون داخلاً في القسم الأول وهو ما ذكر فيه إما اسم الله عز وجل، وإما صفعة أو فعل، وإما ما يتعلق بفعل المكلف، والقرآن كله دائر بين هذين الأمرين، وأما ما يُكَمِّلُ التوحيد وهو الحقوق من أمرٍ ونهيٍ .. إلى آخره هذا مكمل للتوحيد من حيث ماذا؟ من حيث ما يعتمد ويقوم عليه التوحيد، وهو العمل الظاهر، وإما اعتقاد التوحيد في القلب دون عمل ظاهر فهذا لا يكفي ولا يخرج صاحبه عن دائرة الشرك ونحو ذلك.
وقال صاحب ((أضواء البيان)) - الشيخ الأمين رحمه الله تعالى -: وقد دل استقراء القرآن العظيم على أن توحيد الله ينقسم إلى ثلاثة

أقسام. وشرحها هذا في الأضواء.
الدليل الثاني: - من الدليل على التقسيم - وجوده في عبارات السلف. هذا التنويع كونه ثلاثة أقسام هذا موجود في عبارات السلف، ولو بالإشارة. فعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ} [يوسف: ١٠٦] هذا ظاهر تقسيم الآية نفسها لو وقفت معها، إيمان شرك، {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ} هذا إيمان بماذا؟ بالربوبية، مشركون بماذا؟ بالألوهية. إذًا متقابلان، الواو هنا فيها نوع تقسيم. كما مر معنا {وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٥] الربا هذا مقابل للبيع فدل على أنه ليس منه، هو قسيمه، هنا قال: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ} مقابلٌ له. قال ابن عباس: من إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماء ومن خلق الأرض ومن خلق الجبال قالوا: الله، وهم مشركون، من خلق السماء من خلق الجبال من خلق الأرض قالوا: الله أثبتوا ماذا؟ صفة الخلق، وهذا فعل من أفعاله جل وعلا، آمنوا بهذه الصفة وبهذا الفعل، قال: {وَهُم مُّشْرِكُونَ} لم ينفعهم ذلك الإيمان في نفي الشرك عنهم، وقال في الآية أيضًا ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: ولئن سألتهم من خلق السماء والأرض ليقولن الله {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الزخرف: ٨٧] وهم مع ذلك يشركون به، ويعبدون غيره، ويسجدون للأنداد دونه، إذًا أثبت لهم إيمان وشرك، ومتعلق الإيمان الذي أثبته ابن عباس أفعال الرب جل وعلا، ومتعلق الشرك الذي أثبته ابن عباس أفعال العبد.
إذًا هذه قسمة أو لا؟
هذه قسمة واضحة بينه، واضحة بينه عند من تجرد، أو أنه أعماه الله عز وجل فليس لنا فيه حيلة.
وقال قتادة في الآية: {وَهُم مُّشْرِكُونَ} في إيمانهم هذا إنك لست تلقى أحدًا منهم إلا أنبأك أن الله ربه وهو الذي خلقه ورزقه وهو مشرك في عبادته، وهو الذي خلقه ورزقه وهو مشرك في عبادته، إذًا إيمان بأفعال الرب جل وعلا، وإشراك بأفعاله هو نفسه، وهذا عن غير واحد من السلف بأنهم عرفوا التوحيد بنوعيه متقابلين.
قال ابن بطة العكبري رحمه الله وهو من أئمة السنة: وذلك أن أصل الإيمان بالله الذي يجب على الخلق اعتقاده في إثبات الإيمان به ثلاثة أشياء. أن أصل الإيمان بالله ثلاثة أشياء، ثم قَسَّمَ هذه الثلاثة أشياء فإذا بها توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات.
إذًا ابن بطه متأخر عن محمد بن عبد الوهاب وإلا سابق؟ سابقه، نعم. سابقه توفي سنة سبع وتسعين وثلاثمائة، مفاوز بينه وبين محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله تعالى أحدها هذه الثلاثة الركائز: أن يعتقد العبد ربانيته. يعني: ربانية الرب جل وعلا ليكون بذلك مباينًا لمذهب أهل التعطيل الذين لا يُثبتون صانعًا وهذا هو توحيد الربوبية.
والثاني: أن يعتقد وحدانيته ليكون مباينًا بذلك مذاهب أهل الشرك الذين أقروا بالصانع وأشركوا معه في العبادة غيره.
والثالث: أن يعتقده موصوفًا بالصفات التي لا يجوز إلا أن يكون موصوفًا بها من العلم والقدرة والحكمة وسائر ما وصف به نفسه في كتابه، هذه كم؟ ثلاثة وهي التي ذكرناها فيما سبق.
إذ قد علمنا - يقول ابن عكبري -: إذ قد علمنا أن كثيرًا ممن يقربه ويوحده بالقول المطلق قد يُلحد في صفاته - هذا واضح كالجهمية والمعتزلة وغيرهم - فيكون إلحاده في صفاته قادحًا في توحيده، وهذا سيأتي العلاقة بين الأنواع الثلاثة -سيأتي مسألة مستقلة - ولأنا نجد الله تعالى قد خاطب عباده بدعائهم إلى اعتقاد كل واحده من هذه الثلاث والإيمان بها.
إذًا في الجملة العكبري رحمه الله تعالى: أقر بوجود هذا التنويع ونسبه إلى الشرع فحينئذ صار حقيقة شرعية. وهذا صريح من كلام ابن بطة، وهو من علماء السلف المتقدمين في تقسيم التوحيد، ومثله عن الحافظ ابن مندة والطبري وابن تيمية وابن القيم، فإنكار التقسيم حينئذ يكون مكابرة ومعاندة وليس مع من أنكر أي مستند شرعي ولا نقل سلفيّ.
العلاقة بين هذه الأقسام الثلاثة: هذه الأنواع الثلاثة هي بمجموعها الركن الأول من أركان الإيمان، وهو الإيمان بالله عز وجل، أن

نؤمن بالله، هذا عند التفصيل نؤمن بروبيته، بألوهيته، بأسمائه وصفاته، وهو الإيمان بالله الذي نسميه التوحيد فلا يكمل لأحدٍ توحيده إلا باجتماع هذه الأنواع الثلاثة، فهي متلازمة وجودًا وانتفاءً، يعني إذا وُجِدَ توحيد الربوبية على وجه الكمال وجد معه توحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. إذا عدم توحيد الربوبية من أصله لزم منه انتفاء توحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. إذا وقع خلل في توحيد الربوبية لزم منه وقوع الخلل في توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية. إذًا هي متلازمة ومترابطة متلازمة وجودًا وانتفاءً كمالاً ونقصًا لأنه قد يكون ثَمَّ خلل في توحيد الربوبية لا يخرجه من الإسلام لكنه يلزم منه وقوع الخلل والنقص في توحيد الألوهية. إذًا هي متلازمة وجودًا وانتفاءً كمالاً ونقصًا، يكمل بعضها بعضًا، والخلل والنقص والانحراف في أي نوع منها هو خلل في التوحيد كله. وذكر في شرح ((الطحاوية)) قال: هي علاقة تلازم - العلاقة بين هذه الأنواع الثلاثة - علاقة تلازم وتضمن وشمول، فتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، يعني من أقر بأنه لا خالق إلا الله ولا رازق ولا مدبر ولا مالك لزم من هذه الإقرار أن يوجه فعله بعبادة من اعتقد فيه انفراد الخلق والرزق والتدبير، وإلا كان ماذا؟ كان قدحًا في إقراره السابق. إذًا توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات شامل للنوعين معًا. إذًا إذا وُجِدَ توحيد الربوبية لزم منه وجود توحيد الألوهية، إذا وُجِدَ توحيد الألوهية على وجه الكمال كان متضمنًا لتوحيد الربوبية، والأسماء والصفات متضمن لهما. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: وكلمة الشهادة التي دعا إليها الرسل لا إله إلا الله تشتمل على أنواع التوحيد الثلاثة. ما من رسولٍ إلا وهو يدعو قومه إلى لا إله إلا الله، هذه لا إله إلا الله مشتملة على أنواع التوحيد الثلاثة: توحيد الربوبية، توحيد الأسماء والصفات، توحيد الألوهية. فقد دلت على توحيد العبادة لأن معناها لا معبود بحق إلا الله، وهذه الدلالة نوعها مطابقية دلالة مطابقة، لأنه إذا قيل بأن كلام ابن تيمية لأنه قد يأتيك أشعري يقول: نحن نقول: لا إله إلا الله لا قادر إلا الله. وابن تيمية يقول: لا إله إلا الله تضمنت واشتملت أنواع التوحيد الثلاثة فكيف تُكر علينا، أليس كذلك؟ نحن ننكر عليه، نقول: لا إله إلا الله ليس معناها لا خالق إلا الله، طيب كيف ابن تيمية يقول: هي مشتملة على أنواع التوحيد الثلاثة؟ نقول: أنت ادعيت أن معنى لا إله إلا الله مطابقةً لا خالق إلا الله، وأما كونها مشتملة على هذا المعنى فلا إشكال فيه، من أنكر هذا كفر، أليس كذلك؟ لو قال: لا إله إلا الله لا تدل على أن الرب جل وعلا منفرد بصفة الخلق، نقول: هذا ردة، لماذا؟ لأنه أنكر شيء معلومًا من الدين بالضرورة مما دلت عليه لا إله إلا الله. إذًا قول الأشعري لا إله إلا الله لا خالق إلا الله لا قادر على الاختراع إلا الله، إن اعتقد - هم يعتقدون هذا - إن اعتقد أن لا إله إلا الله تدل بالطابقة معناها المطابقي الظاهر الذي جيء به من أصله هو هذا المعنى هذا باطل مردود عليه، وإن أراد أن لا إله إلا الله تدل بالتضمن لهذا المعنى فلا إشكال لا خلاف، لكن هم يريدون المعنى الأول، أن معنى لا إله إلا الله مطابقة هو لا خالق أو لا قادر على الاختراع إلا الله. إذًا كلام ابن تيمية هنا يقول تعيده، وكلمة الشهادة التي دعا إليها الرسل لا إله إلا الله تشتمل على أنواع التوحيد الثلاثة. لكن اشتمالها هنا ليس على جهة واحدة مرتبة واحدة، بل بعضها بدلالة التضمن بعضها بدلالة المطابقة، وفرق بين النوعين. فقد دلت على توحيد العبادة لأن معناها لا معبود بحق إلا الله ففيها إثبات العبادة لله ونفيها عما سواه، ودلت على توحيد الربوبية لأن العاجز لا يكون إلهًا، أنت تقول: لا إله إلا الله يعني لا معبود إلا الله، لا معبود بحق إلا الله، والمعبود يكون عاجزًا ما يخلق ولا يملك ولا يدبر؟ ما يمكن.

إذًا لا إله إلا الله دلت على توحيد الربوبية لكن لا مطابقة، ودلت على توحيد الربوبية لأن العاجز لا يكون إلهًا فإن المعبود لا بد وأن يكون خالقًا مدبرًا، ودلت على توحيد الأسماء والصفات لأن فاقد الأسماء الحسنى والصفات ... العليا صفات الكمال غير كامل، ولا يصلح من هذه حالة أن يكون خالقًا. [نعم].

إذًا عرفنا العلاقة بينها وهي تلازم وجودًا وانتفاءً كمالاً وماذا؟ نقصًا.

بَقِيَ بعض المسائل التي بحثها وهي الفرق بين النوعين، وهذه مهمة تحتاج إلى شرح، ثم هل الأصل في البني آدم التوحيد أو الشرك. يأتي في الدرس القادم.

بإذن الله تعالى، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٣ 3

٣٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.
* هل دعت الرسل إلى توحيد الربوبية.
* هل بعثت الرسل من أجل توحيد الربوبية؟
* الأصل في بني آدم التوحيد , والأدلة على ذلك
* نصوص الأئمة في إقرار المشركين بتوحيد الربوبية.

س: هذا يقول: هل هناك فرق بين الطبعة القديمة والحديثة لكتاب ... ((القول المفيد)) من حيث التحقيق والتعليق؟

ج: ما أدري ما قارنت بينهما، لكن دائمًا الطبعة الثانية تكون أجود.

س: أثناء دراسة التوحيد أن نقرأ من ((حاشية ابن القاسم))، و ((القول المفيد)) معًا أم ننتظر حتى إذا انهينا ((الحاشية)) نقرأ من ((القول المفيد)).

ج: إن أمكن الجمع جيد، وإن لم يمكن ف ((حاشية ابن القاسم)).

س: ما الفرق بين الأُلوهية والإِلهية.

ج: هذا سيأتي إن شاء الله في باب السادس على كلٍ الألوهية مصدر، والإلهية نسبة سيأتي إن شاء الله.

س: الفرق بين دلائل الالتزام ودلالة المطابقة والتضمن والاشتمال.

ج: لذلك نقول: العلوم متداخلة، هذا شرحناه هنا في:

دَلالَةُ اللَّفظ عَلَى مَا وَافَقَهْ ... يَدْعُونَهَا دَلالَةَ المُطَابَقَهْ

وَجُزْئِهِ تَضَمُّنًا وَمَا لَزِمْ ... فَهْوَ التِزَامٌ إِنْ بِعَقْلٍ التُزِمْ

هذا درس كامل أخذناه، إذا أردت ترجع إلى شرح ((السلم)).

س: ذكرت فيما سبق أن التوحيد نسبة الوحدة إلى الله لا للجعل.

ج: نعم الوحدة المراد بها الإنفراد، الله موصوفٌ بالإنفراد كما أنه موصوفٌ بالعلم وهو العليم، والعليم يدل على ماذا؟ على صفة العلم، الله موصوف فحينئذٍ العلم قائم بذات الرب جل وعلا، والإنفراد كذلك صفة {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: ١] الواحد الأحد، ما مدلول الواحد، وما مدلول الأحد؟ قل المراد به التفرد، لا للجعل، إيش المراد بالجعل؟ الإيجاد، هل أنت أوجدت هذه الصفة؟ عندما تقول وحدتُ الله هل أنت جعلته واحدًا؟ لا، أنت ليس لك تأثير، إذا قلتَ وحدت الله بمعنى أنك جعلته في الخارج في نفسه جل وعلا واحدًا كأنك جعلته متصفًا بصفة العلم والسمع والبصر، نقول: هذه ليس لك، وإنما أنت تعتقد مدلول اللفظ، فتجعله في قلبك متصفًا بصفة العلم، ثم تنفي هذا العلم صفة المشابهة والمماثلة والنقص وما يلحقه من الصفات التي هي معلومة في باب المعتقد، وإذا جعلت الله عز وجل أو اعتقدت أنه متصف بصفة البصر كذلك، كذلك متصف بصفة ماذا؟ الوحدانية، كذلك تجعله في قلبك، أما الخارج لا ليس لك فيه شأن، والله عز وجل قبل أن يخلق الخلق هو متصفٌ بصفاته، ومن هذه الصفات ما ذكرناه.

س: هل هناك فرق بين الْوِحْدَة والْوَحْدَة؟

ج: فَعْلَة، والوِحدة فِعْلَة.

س: إذ قلنا: بجواز الأخذ منهما قل أشكل عليَّ في قولكم في الدرس السابق فأما التوحيد في المعنى اللغوي فهو أعمّ. يعني من التوحيد الشرعي.
ج: وهذا قاعدة، المعاني اللغوية أعم من المصطلحات، وذكرنا استثناءً فقط هو به بعض الأشياء لكن الإيمان هو الذي يستحضره. إذا قلت: الصلاة في اللغة الدعاء، وفي اصطلاح الشرع أو الحقيقة الشرعية أقوالٌ وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، أيهما أعم؟ الدعاءُ مطلق أو دعاءٌ على هيئةٍ معينة. الثاني مقيد، أيهما أعم نقول: الصلاة بمعنى الدعاء في اللغة أعم، وهذا في كل شي الحج في اللغة القصد، يعني قصد مكةً، قصد الغرب، قصد الشرق .. إلى آخره داخل فيه، لكن تعيين مكة على جهة الخصوص قصد مكة لعملٍ مخصوص أو في زمنٍ مخصوص فهذا خاص بالشرع حقيقة شرعية، حينئذٍ المعنى اللغوي أعم، وهذه قاعدة، يعنى أحفظها هكذا، دركتها أو لا، المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي إذا كان في غير الشرعيات، أو المعنى الذي هو الشرع الحقيقي الشرعية، ما هو الفاعل؟ الفاعل ما هو؟ كل من أوجد فعلاً فهو فاعل، زيدٌ قائمٌ، زيدٌ أحدث القيام، إذًا زيدٌ فاعلٌ، صحيح؟ [نعم صحيح] زيدٌ في المعنى اللغوي يُعتبر فاعلاً، وأما عند النحاة فالفاعل لا، هو الذي يُذْكَرُ بعد فعله على هيئةٍ مخصوصة، حينئذٍ زيدٌ قام زيدٌ ليس بفاعل وإن كان في المعنى اللغوي فاعل لأنه أوجد القيام، وأما عند النحاة المصطلح الخاص فزيدٌ مبتدأ، وقام هذا فعلٌ. إذًا فرقٌ بين النوعين.
التوحيد ما هو التوحيد؟ جعل الشيء واحدًا، جعل الشيء أي شيء يصدق على الله عز وجل وعلى غيره، وأما في الشرع فهو جعل الله عز وجل واحدًا، فأيهما أعم؟ اللغوي أعم لا إشكال في هذا، ما الذي أشكل عليك. التوحيد المعنى اللغوي فهو أعم ويشمل الآلهة كلها.
س: كيف ذلك وهو التوحيد في اللغة هو جعله الله واحدًا فرضًا؟
ج: ها هو هذا الخطأ، أنت ساويت بينهم جعلت المعنى اللغوي هو المعنى الشرعي، ففسرت المعنى اللغوي بالمعنى الشرعي، جعل الله واحدً فردًا، هذا ترادف صار التوحيد اللغوي هو عين التوحيد الشرعي، نحن ما قلنا هذا، لكن انتبه يا طالب العلم في نسبة الشيء إلى قائله.
هل قلنا المعنى اللغوي هو جعل الله واحدًا؟ لا، فلا بد من الرجوع.
س: وهل هذا التعريف يقتضي دخول آلهةً أخرى؟
ج: نقول: لا يختص بالشرك وحسب، جعل الشيء واحدًا مطلقًا، إذا وحَّدت المزور وأنت قد زرته حينئذٍ جعلت الشيء واحدًا وهو مزورك واحدًا، وحَّدت المشروب حينئذٍ جعلت المشروب شيئًا واحدًا، وحَّدت المأكول المطعوم لا يختص، ويشمل أيضًا كذلك تعدد الآلهة.
س: ثم تقولون يا شيخ النسبة في التوحيد هو نسبة، وليس بجعل كيف ذلك وتذكون يا شيخ في التصريف أنه جعل؟
ج: على كلٍّ أظنك تسمع الشريط مرة ثانية أحسن لك.
س: أشكل عليَّ النسبة والجعل في التوحيد ...
ج: أنتم ما حضرتكم الدروس ولا إيش، على كلٍّ هذه المسألة، مسألة حساسة تحتاج إلى تأمل، ولا تنسب إليّ شيء قبل أن تسمع الشريط مرتين وثلاث.
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
سبق معنا في حدّ التوحيد في اللغة والاصطلاح، وبيان الحقيقة الشرعية للتوحيد وسيأتي باب مستقل يتعلق بشرح وتفسير التوحيد أكثر المسائل هذه تأتي موضحةً هناك، وبيَّنَّا أن أقسام التوحيد:

- إما أن تقسم بطريقة ثنائية.
- وإما تقسم بطريقة ثلاثية.

وأن كلاًّ من التقسيمين راجعًا إلى نوع يختص به، فليس مورد التقسيم والتنويع شيء واحد، لئلا يقال بأنه ثم اضطراب بين التقسيمين، فتقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام هذا باعتبار المتعلَّق، اعتقاد أن الله واحد لا شريك له، اعتقاد هذا محله القلب، فإن تعلّق بوحدانية الرب جل في أفعاله حينئذٍ فهو توحيد الربوبية، وإن تعلّق بوحدانية الرب جل وعلا من حيث فعل المكلّف حينئذٍ هو توحيد الألوهية أو الإلهية أو توحيد العبادة، وإن تعلقَّ بأسمائه وصفاته يعني - اعتقاد الوحدة - حينئذٍ هو توحيد الأسماء والصفات. وهذا بالنظر إلى الرب جل وعلا، التقسيم هذا بالنظر على الخالق جل وعلا لأنه إما موصوف بالربوبية أو الألوهية أو الأسماء والصفات، وكلها قلنا: تدخل في حد واحد وهو إفراد الله تعالى فيما اختص به من الربوبية أو الألوهية أو الأسماء والصفات. وإن جئت بالواو فهو أفضل لأن التوحيد يصدق العام مطلق يصدق على هذا الأنواع الثلاثة، ومن حيث ما يجب على المكلف قسمه ابن تيمية وكذلك ابن القيم وجرى كذلك صاحب ((معارج القبول)) على ذلك وهو أنه يُنظر على فعل المكلف يعني باعتبار ما يجب على المكلّف، ما الذي وَجَبَ عليك، إما علم وإما عمل، حينئذٍ توحيد علم وهذا متعلَّقه الربوبية والأسماء والصفات، وأما متعلقة فعل العبد من حيث الإيجاد وهو العمل وهو الإرادي والقصدي. إذًا لا خلاف أو لا اختلاف بين النوعين، إن قلت: الأول. فهو حسن، وإن قلت بالثاني فهو حسن، وكلا الحدَّين أو كلا التقسيمين واردين على شيئين منفكين، ولا يُقال بالاضطراب أو الاختلاف، وإنما هو خلاف أو اختلاف تنوع ولا إشكال في ذلك.

[وقفنا عند مسألة] وذكرنا كذلك أن هذا التقسيم حقيقة شرعية، والدليل على ذلك كما سبق بيانه في أقوال أهل العلم وكذلك التتبع والاستقراء، وينبني على هذا أنه لا يجوز إحداث نوعٍ رابع أو ثالث، نوع رابع باعتبار القسمة الثلاثية، ونوع ثالث باعتبار القسمة الثنائية، حينئذٍ إذا زيد كما يقال بعض الآن توحيد الحاكمية، نقول: هذا مردود، وإن كان المعنى قد يكون له من حيث الشرع المعنى صحيح، إن الحكم إلا لله {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ} [يوسف: ٤٠]، لا حاكم إلا الله، هذا مقرر في موضعه ولا إشكال فيه، فمن نفى هذا القسم لا ينفي أن الله عز وجل منفرد بالحكم، لأن الحكم إما داخل في أفراد الربوبية، وإما داخل في أفراد الألوهية، وللحكم جهتان:

- جهة متعلقة بالرب من حيث وصفه بصفه الحكم.
- وجهة من حيث تحكيمه وهو فعل المكلّف والتحاكم إلى الرب جل وعلا.

ففيه حينئذٍ نظران:

- نظرٌ إلى كونه فعلاً من أفعال الرب. [أو صفةً نعم فعلاً من أفعال الرب]
- ونظرًا إلى كون المكلف يجب عليه أن يُحَكِّمَ الشرع وأن يتحاكم إلى الشرع.

وإما زيادته هكذا نقول: هذه مردودة لِمَا ذكرناه سابقًا أن أهل العلم أجمعوا على أن القسمة ثلاثية، ثم الحاكمية اللفظ هكذا هذا غلط من جهة اللغة النسبة الحاكمية لأنه نسبة إلى الحاكم، والحاكم هذه إن ثبت أنه اسم لله عز وجل حينئذٍ صار الحاكمية مصدرًا صناعيًّا، مثل ما ذكرناه أول قومية ونحو ذلك، على كلٍّ كلما جاء قسم زائد حينئذٍ نقول: هذا مردود بما ذكرناه سابقًا أن التتبع والاستقراء قد دلاَّ على أن التوحيد محصور في هذه الأنواع، فمن زاد نوعًا حينئذٍ نقول له: هذا جهدك وهذا فهمك، وكلُّ نوع من هذه الأنواع وهذا النوع الذي زدته هو إما داخل في توحيد الربوبية، وإما داخل في توحيد العبادة، وإما داخل في توحيد الأسماء والصفات، ولسنا بحاجة إلى نوع زائد، لأنه إذا فتح الباب كلّ من رأى مسألةً قد غفل عنها كثير من الناس زادها، حينئذٍ يصبح التوحيد مائة قسم، وكلما طرأ على الناس شيء جديد وأردنا رده كذا جعلنا التوحيد قسمًا أو زدنا التوحيد قسمًا على الأقسام المذكورة، حينئذٍ نقول: هذا يسد الباب ابتداءً، ويجعل التوحيد محصور في هذه الأنواع الثلاثة أو هذين النوعين، وأما هذا النوع الذي بُلي به بعض الناس الآن وقد

فسروه أيضًا على غير وجهه، توحيد الحاكمية، هذا فيه نظر، وأما إثبات الحكم لله عز وجل لا يختلف فيه اثنان هذا، ما من مسلم إلا ويعتقد أنه لا يُحَكَّم إلا الله عز وجل، والتحاكم إنما يكون للشرع، وأما إذا انتفى شيء من التحاكم أو الحكم هذا يأتي على مسألة التحاكم إلى غير الشرع فيُنظر فيه، ليس كله يعتبر كفرًا مخرجًا من الملة بل فيه تفصيل، وقد مر شيء من ذلك.

ونذكر الآن فروقًا - مسألة وقفنا عليها - وهي الفروق بين نوعي توحيد الربوبية والألوهية، وإن شئت قل: العلمي، والعملي.

العلمي: الذي هو توحيد الربوبية، ويدخل فيه توحيد الأسماء والصفات.

والعملي: الذي يُعبر عنه بالإداري أو القصدي أو الطلبي، نقول: هذا مرده إلى العمل.

وقد ذكر بعضهم - بعض أهل العلم - فروقًا بين نوعي التوحيد الربوبية والألوهية، منها: من أجل أن نميز بين النوعين، وهذه الفروق تفيدك في مقام:

أولاً: فهم النصوص وهذا واضح بين.

وثانيًا: في رد الشبه المعارض.

لأن التوحيد قلنا: له حقيقة شرعية، فمرده حينئذٍ من الشرع، ولكن في الواقع نجد ثَمَّ اختلافًا في فهم التوحيد، ما هو التوحيد الذي جاءت به الرسل، فالمعتزلة لهم فهم خاص، والجهمية لهم فهم خاص، والأشاعرة لهم فهم خاص، والقبورية لهم فهم خاص، وبعض الأحزاب كذلك المعاصرة لهم فهم خاص، حينئذٍ اختلفت المفاهيم في فهم التوحيد، وإذا اختلفوا في شيء وجب رده إلى الشرع، فنجد أن التوحيد له حقيقة شرعية، والغريب أنهم يتفقون في فهم الصلاة والحج والصيام والزكاة وهذه الأشياء التي تكون من الفرعيات، التي هي أدنى من التوحيد بكثير، لأن التوحيد هذا شأنه عظيم، فإذا بهم يتفقون على هذه المفاهيم ويجعلون لها حقائق شرعية، ولا شك أن التوحيد أعظم وأعظم وأعظم من الصلاة فضلاً عن غيرها، فإذا سُلِّمَ بأن الصلاة لها حقيقة شرعية، فالتوحيد الذي خُلِقَ الخلق من أجله أن يكون له حقيقة شرعية من بابٍ أولى، وإذا أجمعوا على حقيقة الصلاة الشرعية فمن بابٍ أولى أن يكون ثَمَّ إجماعٌ على مفهوم التوحيد عند السلف، سواء رضوا أو لم يرضوا، إجماعهم على أن للصلاة مفهومًا شرعيًّا إذا أُطْلِق لفظ الصلاة انصرف إليه، نقول: هذا قول الإجماع نستصحبه في ماذا؟ في فهم أن التوحيد لا بد وأن يكون مجمعًا عليه، فله حقيقة شرعية، حينئذٍ يكون المرد إلى الكتاب والسنة، يجادلك من يجادل بأن التوحيد الذي أُنْزِلَتْ به الكتب وأرسلت به الرسل إنما هو توحيد الربوبية مثلاً، حينئذٍ لا بد أن يكون لك سعة اطلاع في الفرق بين النوعين، وأما في اعتقاد ما جاء في الكتاب والسنة فهذا واضح بين، ولذلك يدرس التوحيد من الجهتين، من جهة التقرير المسائل الشرعية المتعلقة بالتوحيد على طريقة السلف كما ذكرنا، لأن ثم طريقًا للخلف، حينئذٍ طريقة السلف في فهم التوحيد هي التي تقرر وهو أمرٌ سهل واضح بين، ويُنظر في التوحيد من جهة أخرى وهو ما يتضمنه المخالف مما عنده من علمٍ يظن أنه علم حينئذٍ لا بد وأنه قد استند إلى أدلة من كتاب أو سنة أو أقوال لبعض السلف يجعلها ماذا؟ يجعلها أصلاً، ويرد إليها جميع ما ورد في الكتاب والسنة، حينئذٍ لا بد أن تكون على علمٍ بطريقة الرد، أو أولاً بما عنده من خلاف، ما هو التوحيد عند المعتزلة، ما هو التوحيد عند الأشاعرة، ما هو التوحيد عند القبورية، لأنه سيقرر لك أن لا إله إلا الله مفادها كذا، على الفهم السقيم عنده، فإذا لم تكن على علم بذلك حينئذٍ يصعب عليك أن ترد ما عنده من شُبَهٍ، وهذا يُنظر فيه في محله، وقد ذكرنا شيئًا من ذلك في شرح ((كشف الشبهات)) وخاصة القبورية والأشاعرة فلهم في التوحيد كلام فاسد، وذكرنا شيئًا من ذلك فيما سبق.

أولاً: الفرق بين النوعين توحيد الربوبية والألوهية، الاختلاف في الاشتقاق، فالربوبية مشتقة من اسم الرب، والألوهية من لفظ الإله، وأعظم خطأ عند الأشاعرة هو تسوية اللفظين، فسَّروا الإله بمعنى الرب، والرب بمعنى الإله، فقالوا: لا إله لا رب لا خالق لا قادر على الاختراع، فلما أخطئوا في اعتقاد أن ثَمَّ ترادفًا بين مفهوم الرب ومفهوم الإله حينئذٍ وقع عندهم خلل في فهم التوحيد، وهذا

أصل ضلالهم أنهم قد فسّروا لا إله إلا الله لا خالق أو لا قادر على الاختراع إلا الله، فردوا مفهوم الإله إلى معنى الرب، وهذا خطأ، قد بينا فيما سبق في شرح ((الكشف)) أو ... ((القواعد)) - لا أذكر - أن الرب له معنًى في اللغة ومعنى في الشرع وأن الإله له معنى في اللغة وله معنى في الشرع، ولذلك قال عز وجل: {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ} [الناس: ١، ٢، ٣]، {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ}، {بِرَبِّ النَّاسِ}، جاء برب {مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ}، لو كان رب الناس إله الناس بمعنى واحد لصار فيه تكرارًا، لا لفائدة، حينئذٍ نقول: هذا النص الذي يحفظه الصغير قبل الكبير وإن لم يكن يعي مدلوله دل على أن ثَمَّ فرقًا بين الرب والإله، وهذا يأتي بسطه في الباب السادس إن شاء الله تعالى. إذًا الاختلاف في الاشتقاق كل منهما توحيد الربوبية مصدر مرده إلى الرب، والرب بمعنى المالك والخالق والمدبر والمتصرف. إذًا مرد هذا الاسم إلى أفعاله جل وعلا، وأما الإله فمرده إلى أَلِهَ يَأْلَهَ إِلَهَةً إذا عبد عبادة، فمرده إلى العبودية، فهو معبود ف (إله) فِعَال بمعنى مفعول.

الثاني: أن متعلق الربوبية الأمور الكونية كالخلق والرزق والإحياء والإماتة ونحوها، هذه أفعاله جل وعلا وهي علامة تشمل الكافر والمؤمن، تشمل الحيوان والبهائم، الحيوان بمعنى الإنسان - إن رضيتم - فهي عامة أفعاله جل وعلا عامةٌ، تشمل هذا وذاك، ومتعلق توحيد الألوهية الأوامر والنواهي، افعل لا تفعل، لماذا؟ لأن مرده إلى فعل المكلّف، وقد ذكرنا أن توحيد الألوهية هو الذي عناه ابن القيم بقوله: التوحيد العملي. عمل نسبة إلى ماذا؟ إلى فعل المكلّف اعتقادًا وقولاً وعملاً بالجوارح والأركان فهو عام. حينئذٍ كونه عمليًّا نقول دل على أن ثَمَّ فرقًا بين الربوبية والألوهية، مرد الربوبية أفعاله جل وعلا، ومرد الألوهية فعل العبد لأنه افعل ولا تفعل، إما أمرٌ وإما نهي، واجب، مستحب، محرم، مكروه، مباح، هذه أحكام تُنَزَّل على ماذا؟ على من؟ على فعل المكلف، ولذلك موضوع علم الفقه أفعال المكلفين من حيث إثبات الأحكام الشرعية الخمسة لها، فعلك هذا حرام، هذا واجب، هذا مستحب، هذا مكروه، هذا مباح. إذًا الفعل منك والحكم من الله تعالى، إذًا أوامر ونواهي، متعلَّق بالألوهية أوامر ونواهي من واجب ومستحب وسائر الأحكام الشرعية.

الثالث: إن توحيد الربوبية قد أقرَّ المشركون به - في الغالب - وسيأتي معنى إقرارهم وكلام أهل العلم فيهم. توحيد الربوبية أقر به المشركون غالبًا أو قل في الجملة يعني لم يأتوا به على وجه التمام والكمال، لأنهم لو أتوا به لآمنوا واستجابوا، لكنهم لَمَّا لم يستجيبوا لتوحيد الألوهية قالوا: {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً} [ص: ٥] علمنا أن ثَمَّ خللاً في توحيد الربوبية، وسيأتي كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

إذًا من الفوارق أن توحيد الربوبية قد أقر به المشركون في الجملة أو غالبًا، وأما توحيد الألوهية فقد رفضوه أصلاً وفرعًا {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً} دل على ماذا؟ على أنهم لَمَّا فهموا من لا إله إلا الله نفي وإبطال تعدد الآلهة وحصر العبادة في معبود واحد وهو الله جل في علاه رفضوا، إذًا توحيد الربوبية أقروا به في الجملة، وتوحيد الألوهية رفضوه أصلاً وفرعًا.

الرابع: إن توحيد الربوبية مدلوله علمي لأنك ماذا؟ تعتقد أن الله عز وجل متصف بصفة الخلق، إذًا علم يقوم في القلب، متصف بصفة الرَّزق، علم يقوم في القلب، كذلك ما اتبع من الأسماء والصفات، المدبر المصرف .. إلى آخره، فهذه تكون من باب العلم. قال ابن تيمية في ((التدمرية)) - الخاتمة -: هذا القسم العلمي دائر هذا من جهة الرب جل وعلا أن يخبر لأنه من قبيل الخبر ولذلك يُسمى التوحيد العلمي الخبري لم قيل الخبري؟ قال: الدائر بين التصديق والتكذيب من جهة المكلَّف، فالله يخبرك، فحينئذ أنت أيها المكلف إما أن تصدق وإما أن تكذب، لأن الخبر ما هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، حينئذ المخاطب إذا أُخبر {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] المؤمن يقول: استوى على معناه اللغوي ويعتقد ما دل عليه النص، من لم يؤمن يقول: لا حاشا وكلا. فيعترض على النص ويأت بمعان لم تأت، هذا مصدق أو مكذب، قل: مكذب، لم يؤمن بما دلّ عليه النص، كذلك إذا اعتقد أن الله هو الرازق، هو المحيي، هو المميت حينئذٍ نقول: هذا صدَّق ما دلّت عليه النص، إن لم يفرد الرب جل وعلا بهذه الأوصاف واعتقد النفع والضُّرّ في ذلك المقبور نقول: هذا مكذب، إذا اعتقد بأن الله تعالى محيي ومميت وأنه المتصرف في كل شيء، {وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ}

[يونس: ٣١] حينئذٍ إذا اعتقد في المقبور، نقول: هذا مكذب، لِماذا؟ لأن التصديق الذي يكون نافعًا إذا أفرد الرب جل وعلا بتلك الصفة، يعني إذا اعتقد أن الله خالق في قلبه واعتقد أن ثَمَّ مُشارك من ولي وغيره في صفة الرب جل وعلا الخلق هل هذا معتقد بأن الرب خالق؟ هل هذا الاعتقاد وهو الذي أراده الله عز وجل وطلبه من العباد؟ لا، فمن شَرَّكَ في صفة الخلق كمن كَذَّب وأنكر، وإن كان أهون من ذلك المنكر كليًّا، إلا أنه لم يأت بما أُمِرَ به، وهو قد أُمر أن يؤمن بما دلت عليه النصوص من إثبات صفة الخلق للرب جل وعلا ونفي هذه الصفة عن غيره، لأن التوحيد هو هذا الشأن إفراد الله بأفعاله، ومن أفعاله الخلق، حينئذٍ يعتقد أن الرب متصف بهذه الصفة، وينفي هذا الوصف عن غيره، فإن سوَّى أو شرَّك حينئذ لم يؤمن الإيمان الذي طُلِبَ منه.

الحاصل أن مرد توحيد الربوبية إلى العلم وهذا دائر - هذا من جهة الرب جل وعلا - يُخبرك حينئذٍ إما أن تصدق وإما أن تكذب، والألوهية مدلوله عملي وعرفنا المراد بالعملي فعل المكلف، وهذا عَبَّر عنه ابن تيمية رحمه الله تعالى قال: الدائر بين الامتثال - يعني من جهة المكلّف - أو عدمه، أقم الصلاة هذا من لوازم وحقوق التوحيد كما سبق بيانه من كلام ابن القيم، حينئذٍ إما أن يمتثل وإما أن لا يمتثل، {فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ} [الكوثر: ٢] يعني انحر لربك فقط ولا تنحر لغيره، حينئذٍ إما أن يمتثل ويفرد الرب جل وعلا بالنحر، وإما أن يُشَرِّك معه غيره فلا يكون ممتثلاً.

إذًا توحيد الربوبية مداره على الخبر والعلم الدائرين بين التصديق والتكذيب من قبل المكلف.

وتوحيد الألوهية مداره على العمل - عمل المكلف - الدائرين بين الامتثال والترك من قبل المكلف.

إذًا المحل بينهما فرق، يعني محل توحيد الربوبية ومحل توحيد الألوهية بينها فرق.

خامسًا: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، يستلزمه بمعنى أنه لا يثبت لوحده دون توحيد الربوبية إن وُجِدَ توحيد الربوبية حينئذٍ لا بد وأن يكون معه توحيد الألوهية لماذا؟ لأنه إذا وصف الرب جل وعلا بصفات الكمال من الخلق والرزق والتدبير والأحياء والإماتة والنفع والضر .. إلى آخر وسائر أفعال الرب جل وعلا، هل يمكن أن يُتصور أن يصرف العبادة للعاجز الذي ليس بيده النفع ولا الضر ولا الإحياء ولا الإماتة؟ لا يمكن هذا، لا يمكن أن يُقِرَّ بمفردات توحيد الربوبية على وجهة الكمال ثم بعد ذلك يصرف العبادة لمن ينفي عنه تلك الصفات، وإلا كان في عقله خلل، لماذا؟ لأن المتصف بصفات الكمال هو المستَحِقُّ للعبادة وحده دون ما سواه. توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية بمعنى أن [توحيد الألوهية خارج عن مدلول] (١٦) توحيد الربوبية خارج عن مدلول توحيد الألوهية هذا له لفظ يدل عليه، وهذا لفظ يدل عليه، توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية بمعنى أنه خارج عن اللفظ، هذا لفظ دال على معنى، وهذا لفظ آخر دال على معنى. إذًا لا يدخل في الأصل في الأصل لا يدخل هذا تحت هذا إلا من جهة المعنى الشرعي، لكن لا يتحقق توحيد الربوبية إلا بتوحيد الألوهية، يعني هل يكفي أن يأتي بتوحيد الربوبية ويُحكم عليه بالإسلام؟ لا، لا يكفي لا بد وأن يأتي معه بتوحيد الألوهية، إن وُجِدَ هل يُتصور وجود توحيد الربوبية على وجه الكمال دون الألوهية؟ لا يُتصور، لكن إن وُجِدَ كما هو الشأن في حال المشركين العرب، إن وُجِدَ حينئذٍ نقول: ثَمَّ خلل في ذلك التوحيد، وهو أن مراد أهل العلم بأن المشركين أقروا بتوحيد الربوبية المراد به في الجملة، يعني في بعض الأفعال لا في كل الصفة وفعل الله عز وجل، لأنه وقع عند بعضهم نوع شرك في مفردات توحيد الربوبية. إذًا توحيد الربوبية لا يتحقق إلا بتوحيد الألوهية، وأن توحيد الألوهية متضمن توحيد الربوبية، توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، ما هو توحيد الألوهية؟ إفراد الله تعالى بالعبادة، جعلته معبودًا. إذًا جزء من هذا المعنى أنه متصف بصفات الكمال، لِماذا؟ لأنه ليس من العقل أن تُفرد من تعبده دون ما سواه ثم لا يكون كاملاً في جميع صفاته، هذا ما يُتصور عقلاً، وإن وُجِدَ حينئذ نقول: ثَمَّ خلل لا نحكم بفك الجهة، وإنما نقول: ثَمَّ خلل وقع فيه عند ذلك العابد. إذًا توحيد الألوهية متضمن توحيد الربوبية، بمعنى أَن توحيد الربوبية جزء من معنى توحيد الألوهية، بعضه، دلالة التضمن يعني بعضه جزء منه، حينئذٍ توحيد الربوبية داخل في فهم توحيد الألوهية فإذا قلت: توحيد الألوهية هو إفراد الله تعالى بالعبادة. نقول: هذا النص وهذا التعريف يدل على أن

من أفردته بالعبادة متصف بصفات الكمال وهي أفعاله جل وعلا وما وصف به نفسه في كتابه وكذلك في السنة.
سادسًا: يقال في توحيد الربوبية توحيد المعرفة والإثبات لأن مداره على الإثبات، تسمع النص فتثبت، ليس عندك امتثال، تسمع النص فتثبت، والمعرفة محلها أين محل المعرفة؟ القلب، إذًا مبناه على المعرفة والإثبات.
¬__________
(¬١) ما بين المعكوفتين سبق، استدركه الشيخ بعدها.
وتوحيد الألوهية توحيد الإرادة والقصد لأنه متعلّق بالقلب النية وتجاه العبادة الله عز وجل دون ما سواه بأن يتوجه العبد بسائر أفعاله إلى معبود واحد، المراد بأفعاله هنا العبادات.
سابعًا: توحيد الربوبية لا يُدخل من آمن به في الإسلام، فلا يُحكم عليه بكونه مسلمًا وهذا محل إجماع بين أهل العلم، بعكس توحيد الألوهية فإن الإيمان به يُحكم على المؤمن بكونه مسلمًا، من أتى بتوحيد الألوهية فهو مؤمن فهو مسلم.
ثامنًا: توحيد الربوبية دليل لوجوب توحيد الألوهية، ولذلك يحتج الرب جل وعلا بإقرارهم بمفردات من توحيد الربوبية على عدم إقرارهم بكونه هو المألوه الواحد الأحد، ولذلك كثير {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [لقمان: ٢٥] حينئذٍ أقروا أو لا؟ أقروا، ونص صريح أوضح من هذا {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ} [يوسف: ١٠٦] أثبت الإيمان وأثبت الشرك، الإيمان إيش المراد به هنا؟ الإيمان الشرعي، {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ} والإيمان هنا المراد به نوع من أنواع الإيمان وهو توحيد الربوبية، هل هو إيمان؟ لا نقول: هو الإيمان، ما قلت بـ (أل) فرق بين أن أقول هل هو إيمان، هل هو الإيمان، ما هو السؤال؟ هل هو إيمان؟ الجواب: نعم، هل هو الإيمان؟: لا، فرق، (أل) سقطت اختلف المعنى، يا أهل العربية، إذا قلت: هل هو إيمان؟ نعم قطعًا هو إيمان معلوم من الدين بالضرورة أنه إيمان، هل هو الإيمان المطلوب؟ لا، ليس هكذا {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ} ولذلك بعض المفسرين قد أشكلت عليه هذه الآية، كيف يُثبت الرب جل وعلا الإيمان ويُثبت له الشرك في وقت واحد. هذا إذا فُهم الإيمان، الإيمان الشرعي الخاص نعم، كيف يكون مؤمن مشرك، ما يمكن هذا، موحد مشرك ما يجتمعان، فوقع في حيرة، والصواب أن الجهة منفكة ليس المراد بالإيمان الشرعي الخاص، وإنما المراد به بعض الإيمان أو مراد به إيمان خاص وهو الإيمان بالربوبية بشيء منها، وأما {وَهُم مُّشْرِكُونَ} فالمراد به صرف العبادة لغير الله جل وعلا. حينئذٍ قد يجتمع فيه إيمان وشرك أكبر، والمراد بالإيمان هنا اعتقاد مفردات من توحيد الربوبية، وهل هذا ينفعهم؟ الجواب: لا، لا ينفعهم ألبته، لأن الذي حصل ووقع فيه الخصومة بين الرسل وأقوامهم ما هو؟ توحيد الألوهية، وليس من يكون حاكمًا يقوله البعض هذا فاسد وإنما هو توحيد الألوهية.
إذًا توحيد الربوبية لا يُدخل من آمن به في الإسلام بعكس توحيد الألوهية.
ثامنًا: توحيد الربوبية دليل لوجوب توحيد الألوهية، فإذا أردت أن تدلل على أن توحيد الألوهية واجب تأتي بالأدلة الدالة على إفراد الرب جل وعلا بصفة الخلق والرزق والتدبير .. إلى آخره لأنه من ثبت له ذلك حينئذٍ هو الذي يتعين على المكلّف أن يتوجه إليه بسائر العبادة دون ما سواه، توحيد الربوبية ملزوم وتوحيد الألوهية لازم، هذا لا بد من فهمه، توحيد الربوبية ملزوم وتوحيد الألوهية لازم ولذلك قلنا: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية وهذا بمعنى أنه خارج عنه، لكنه إن وقع توحيد الربوبية لا بد وأن يقع معه توحيد الألوهية هذا المراد باللزوم، أيهما يطلب الثاني، الربوبية يطلب الألوهية، إن وُجِدَ الأول - الربوبية - لزم منه وجود الثاني وهو الألوهية. إذًا الربوبية ملزوم والألوهية لازم، توحيد الربوبية دليل وتوحيد الألوهية مدلولٌ عليه.
إذًا نقول: هذه ثمان فوارق بين النوعين، لا بد من إدراكها وفهمها حق الفهم من أجل أن تفهم التوحيد الذي جاءت به الرسل لأن ثَمَّ شُبَهٍ في كلِّ زمان ومكان تتبدل من حيث الصياغة والتعبير فحسب وإلا هي هي.
س: هل الرسل دعت إلى توحيد الربوبية؟
[دعت]؟ نعم.

هل الرسل بُعثت من أجل توحيد الربوبية؟
لا.
إذًا فرق بين المسألتين، لا يقال بأن الرسل إنما وقعت الخصومة بينهم وبين أقوامهم في توحيد الألوهية، ليس المراد أن توحيد الربوبية يُهمش وأنه ليس من دعوة الرسل، وكذلك توحيد الأسماء يُهمش لأنه لم تقع فيه خصومة ولأنه ليس مما بُعثت من أجله الرسل، نقول: لا. الرسل بُعِثَتْ بالتوحيد بأنواعه الثلاثة إلا أنهم لَمَّا وُجد عندهم نوعان من أنواع التوحيد ما حصل فيه خلاف. الناس الآن يخالفون في ماذا؟ يخالفوك في شيء يوافق أهواءهم أو يخالف أهواءهم، مخالفة الناس الآن للدعاة في أي شيء؟ فيمن دعا إلى الله عز وجل؟ يخالفونهم في شيء يوافق أهواءهم أو يخالفها؟ يخالفها. إذًا إذا دعوت الناس حتى الموجود الآن إن دعوت الناس إلى شيء يوافق ما عندهم قبَّلوا رأسك، وإن دعوتهم إلى شيء هم مبتلون فيه ليل نهار صباح مساء حينئذٍ متشدد ومتزمت .. إلى آخره لماذا؟ لأنك خالفت ما عندهم. كذلك الرسل مع أولئك الأقوام عندهم شيء من توحيد الربوبية، وقد بينه الله عز وجل، وعندهم شيء من توحيد الأسماء والصفات ولم يكن عندهم النوع الثالث وهو توحيد الألوهية فدعت الرسل إلى الأنواع الثلاثة إلا أنهم لَمَّا وافقوا أو وافق ما عندهم في النوعين الأولين وخالف ما عندهم في النوع الثالث وقعت الخصومة في توحيد الألوهية. إذًا النزاع والخصومة والمعركة بين الرسل وأقوامهم في توحيد الألوهية ليس في توحيد الربوبية ولا في توحيد الأسماء والصفات، والرسل دعت إلى هذين النوعين ولم يكن ثم تهميش لهما.
ما الأصل في بني آدم، حتى تعرف الشرك كما سيأتي، هل الأصل في بني آدم التوحيد أم الشرك؟ لا شك أنه التوحيد، هذا الأصل فيه، فالأصل في بني آدم أنهم مفطورون على التوحيد، والشرك حينئذٍ يكون طارئًا، بمعنى أنه عرض لم يكن ثم كان، فالأصل في الإنسان التوحيد، والكفر والشرك طارئ عليهم بأدلة.
أولاً - الدليل الأول - من أول إنسان في الوجود؟
آدم، أول إنسان في الوجود هو آدم، وآدم نبي، ومعناه يعرف التوحيد أو لا؟ يعرف التوحيد، أُوحي إليه بالتوحد ولا شك، وعلَّم أولاده التوحيد ولا شك، حينئذ أول زُمرة من بني آدم هو آدم - هو أبوهم - حينئذٍ نشئوا على التوحيد، إن أول إنسان في الوجود هو آدم عليه السلام وقد كان نبيًّا، والنبي يُبعث بالتوحيد، فآدم موحد ولا شك في ذلك، وعلّم أولاده التوحيد، ثم وقع بنو آدم في الشرك بعده بأزمان، ثم وقع بنو آدم - بعد آدم - في الشرك بأزمان يعني بوقت. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ولم يكن الشرك أصلاً في الآدميين، بل كان آدم ومن كان على دينه من بنيه على التوحيد لإتباعهم النبوة لأن آدم نبي وأولاده أولاد نبي.
ثانيًا: قوله تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً} [البقرة: ٢١٣] كان في الزمن الماضي، وهي على بابها أو لا هنا؟ على بابها؟ إيش معنى على بابها؟ إيش المراد على بابها؟ ما معنى على بابها؟ على بابها يعني تدل على الانقطاع، كان زيدٌ قائمًا في الزمن الماضي والآن انقطع، كان زيدٌ قائمًا، كان زيدٌ صائمًا، والآن ليس بقائم ولا بصائم، ما الذي دلنا على ذلك كان لفظ كان لأنها فعل ماضي، والمراد به الربط بين المبتدأ والخبر بكونه وقع في زمن قد مضى، زيدٌ قائم هذا لا يدل على الزمن الماضي، لما أرادوا أن يتصف زيد بالقيام في الزمن الماضي أدخلوا كان فرفعت الاسم ونصبت الخبر، وقيل: كان زيدٌ قائمًا، إذًا الزمن الماضي وقد تخرج كان عن دلالتها في وقوع الحدث في الزمن الماضي إلى الدلالة على الاستمرار، ولذلك يختلف الأصوليون هل كان من صيغ العموم أو لا؟ بحثهم في كان هل هي كان الأصلية أو هي خارجة عن بابها؟ الثاني، (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل الخلاء قال: «بسم الله». مثلاً كان تدل على الاستمرار أو شيء وقع وانقطع؟ [ها يا فقهاء] الاستمرار؟ يعني خرجت عن بابها؟ نعم خرجت عن بابها وإلا لا يصح أن يستدل بهذا النص بأنك تستمر على شيء لم يستمر عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما تفعله في وقت وتتركه في وقت آخر لتجمع لأن السنة كما هي فعل هي كذلك ترك، سنة فعلية، سنة قولية، سنة تركية، كثير يجهلون النوع الثالث سنة تركية، أن تترك ما تركه النبي - صلى

الله عليه وسلم -، لو قيل: كان هنا للدلالة على الزمن الماضي المنقطع، كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل الخلاء قال: «بسم الله». إذًا كان ليس في كل دخول، وإنما في بعض الدخول. إذًا نفعل كما فعل بعض الأحيان نقول: بسم الله، وبعض الأحيان نتعمد الترك لكن هذا ليس مرادًا، وإنما كان الدالة على كلما دخل قال، من أين زدنا كلما؟ نقول: لأن كان قد تخرج عن أصلها {وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً} [الفتح، ٤] كيف تفهم؟ كثير في القرآن، ما من صفحة وإلا فيها {وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً} [الفتح، ١٤] كان زمان والآن لا، أو متصف بصفة المغفرة، متصف بصفة المغفرة. إذًا كان في هذا التركيب تقول: كان منزوعة الزمن. منزوعة الزمن هكذا يعبر عنها بعض النحاة، منزوعة الزمن يعني دلت على زمن لكنه ليس هو الماضي الذي يتبعه الانقطاع، وإنما مطلق الزمن، {وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً} متصف جل وعلا بهاتين الصفتين في الماضي والحال والمستقبل، ليس له أول وليس له آخر، يعني وصف حينئذٍ استمرار هذا أُخِذَ من كان، ولذلك عنوان عند الأصوليين هل كان من صيغ العموم أو لا؟ من هذه الحيثية.

إذًا {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً} [البقرة: ٢١٣] في الزمن الماضي بدليل ماذا؟ {فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ} قال أهل العلم: الفاء هنا تدل على محذوف، أمة واحدة فبعث الله النبيين، النبيين لأي شيء؟ فاختلفوا وقع الخلاف، والخلاف ما هو؟ وجود الشرك خالفوا الأصل الذي هو أصل في أبيهم آدم عليه السلام، إذًا كان على بابها، بدليل قوله {فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ}، والفاء هذه تشير إلى ثَمَّ محذوف {وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ} [البقرة: ٦٠]، فضرب فانفجرت {اضرب بعصاك الحجر فانفجرت}، فضرب فانفجر، لا بد من محذوف ما يصح الكلام، لماذا؟ لأنك لو جعلت فانفجرت جوابًا، وإذ قلنا: اضرب، من القائل اضرب؟ الله عز وجل. إذًا منذ أن قال الله اضرب انفجرت، لم يفعل موسى شيء، لكن لا بد، فضرب موسى فانفجرت، هذه مثلها ... {فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ} أي فاختلفوا لسان العرب لا بد منه، ما تفهم من القرآن على الوجه الصحيح إلا بلسان العرب ((الآجرومية)) ما تكفيك ولا ((القطر))، {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ} مصاحبًا بالحق {لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ}، انظر اختلفوا فيه فبعث الله النبيين فدل على ماذا؟ على المحذوف وهو أنه يقدر بالاختلاف، والذي دلنا على ذلك الفاء، وهذا مر معنا في شرح ((الألفية)) أن الفاء تدل على محذوف. قال الطبري في تفسير الآية: وأولى التأويلات في هذه الآية بالصواب أن يقال: إن الله عز وجل أخبر عباده أن الناس كانوا أمة واحدة على دين واحد وملة واحدة. وهو التوحيد للنص {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً} يعني مجتمعين على التوحيد، ولا اجتماع إلا على التوحيد، تأخذه من النص، لا يمكن أن تجتمع الأمة على غير التوحيد، يمكن؟ محال هذا، محال أن تجتمع الأمة على غير التوحيد، فالأصل الأصيل الذي يُكون منه الانطلاق أو الانطلاقة الكبرى إنما هو توحيد الله عز وجل بفهم السلف ليس بفهم الأشاعرة ولا الجهم بن صفوان ولا غيرهم، إنما هو بفهم السلف، إن الله عز وجل أخبر عباده أن الناس كانوا أمة واحدة على دين واحد وملة واحدة، وقد يجوز أن يكون ذلك الوقت الذي كانوا فيه أمة واحدة في عهد آدم إلى عهد نوح عليهما السلام كما روى عكرمة عن ابن عباس وكما قاله قتادة، تجويز الطبري هنا يجوز هو لا شك أنه في عهد آدم على التوحيد، وإنما مراده هل هو مستمر إلى عهد نوح أم قبله؟ وأما آدم فلا إشكال فيه، فلا يفهم من كلام الطبري: وقد يجوز أن يكون ذلك الوقت الذي كانوا فيه أمة واحدة في عهد آدم إلى عهد نوح. مراده الابتداء الزمني من إلى، هذا الذي قال: قد يجوز. نعم قد يجوز لأنه ليس فيه نص لأن الله تعالى قال: {فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ} ولم يبين في هذه الآية أن أولهم مثلاً نوح وقبل نوح هل كانوا مسلمين أم لا؟ هل أرسل نوح إلى قومه وُجِدَ الشرك فيهم أو أنه نشأ من بينهم ثُمَّ وُجِدَ الشرك؟ هذا سبق معنا أنه فيه خلاف.

ثالثا: أن الله قد فطر الناس على الإسلام والتوحيد. قال سبحانه: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ} [الروم: ٣٠]. وقال في الميثاق: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى} [الأعراف: ١٧٢] {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ

بَلَى} ميثاق أُخذ على ماذا على كونه معبودًا أو ربًّا مربوبًا، ربًّا؟ معبودًا، وهنا قال: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ}، الرب إذا أُطلق دخل فيه الإله والعكس بالعكس، يعني توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، يُقال فيهما كما يُقال في المسكين والفقير، والإسلام والإيمان، الإسلام والإيمان إذا اجتمعا فُسِّر الإيمان بالعمل الباطن والإسلام بالعمل الظاهر، وإذا افترقا حينئذٍ دخل الإسلام في الإيمان وكذلك الإيمان في الإسلام فكلٌّ منهما يشمل الباطن والظاهر. {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ} أي معبودكم {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا} [فصلت: ٣٠] ربنا الله يعني معبودنا حينئذٍ يُفسر الرب بمعنى المعبود، {بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ} الرب حينئذٍ يفسر بالربوبية، والإله يفسر بالألوهية. يعني إذا افترقا. {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [محمد: ١٩] (لا إله) قلنا: لا معبود حينئذٍ دخلٌ فيه توحيد الربوبية.

رابعًا: من السنة حديث عياض بن حمار أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال فيما يرويه عن ربه: «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم». كليّة هذه لا يخرج عنهم فرد البتة لأنه نص، وصرح فيه بلفظ كلّ، وعند بعضهم لفظ كل من أقوى صيغ العموم، والسبكي الكبير له رسالة في لفظ كل فقط، له رسالة في أوراق في لفظ كل اقرؤها، «كلهم فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أُنْزِلْ به سلطانًا». هذا نص واضح بَيِّن أنه خلق الرب جل وعلا العباد على التوحيد.

وحديث أبي هريرة مرفوعًا «ما من مولود إلا يولد على الفطرة»، ... «ما من مولود إلا» ما إلاَّ، أعلى صيغ الحصر، إذًا ما من مولود لا يمكن أن يوجد مولود إلا يولد على الفطرة، والفطرة المراد بها الإسلام. «ما من»، «من» زائدة تأكيد نص في العموم، لأن مولود هذا نكرة في سياق النفي ودخلت عليه من، حينئذٍ تفيد التنصيص على العموم، إذًا لا يمكن أن يخرج فرد من أفراد المولود، «ما يولد مولود إلا يولد الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه». الحديث. ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: اقرؤا إن شئتم {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} [الروم: ٣٠]. الحديث يُفسَّر بالآية، فهذه الأدلة تدل على أن الأصل في بني آدم التوحيد ولم يكن الشرك أصلاً، وإنما وقع الشرك بعد فترة من الزمن كما سيأتي في باب الشرك إن شاء الله تعالى، باب الخوف من الشرك. حينئذٍ الكفر طارئ، كل كافر هل كفره أصلي أم طارئ؟ طارئ، هو عند الفقهاء يقسمون الكافر إلى قسمين: كفر أصلي كافر أصلي، وكافر ليس بأصلي. الذي هو المرتد حينئذٍ هل هذا يخالف ما سبق، لو أردنا الحقيقة نقول: نعم يخالف، كيف كافر أصلي والله عز وجل بين لأنه مخالف للنصوص «ما من مولود إلا يولد على الفطرة». إذًا ما ولد على الكفر، فكيف يقال بأنه كافر أصلي نقول: المراد به هنا كفر نسبي باعتبار ماذا؟ أصل ولادته نشأته بيئته فنشأ على اليهودية مثلاً نقول: هذا كافر أصلي باعتبار ماذا؟ باعتبار أنه لم يسلم يدخل في الإسلام ثم يخرج، إذ لو كان كذلك فله حكم خاص، يعني من أجل تمييز حكم المرتد عن غيره، لأن حكم المرتد إنما هو خاص بالمسلم الذي دخل في الإسلام ثم خرج منه بأي ناقض من نواقض الإسلام، فحكمه أنه كافر مثل ذاك إلا أنه يتميز في عدم جواز إقراره على ما هو عليه يجب أن يقتل: «من بدل دينه فاقتلوه». هذا نص واضح بيّن، فيجب قتله، أمَّا ذاك الذي نشأ على اليهودية والنصرانية ونحو ذلك فلا يجب قتله، وأما قول الفقهاء كافر أصلي ومرتد فهذا نسبي يعني باعتبار بيئته وما نشأ عليه.

إذًا الحاصل أن الأصل في بني آدم هو الإسلام هو التوحيد، وأما كفره فهو طارئ، سبق معنا أن الكفار مقرون أو المشركون مقرون بتوحيد الربوبية، ثَمّ نصوص للأئمة مثل شيخ الإسلام وابن القيم تبين المراد بإقرار أولئك المشركين بتوحيد الربوبية. قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: أما توحيد الربوبية فقد أقر به المشركون. والإقرار هذا مراد لشيخ الإسلام لأن لفظ أقر بمعنى أنه نطق ما اعتقد، لا يكون مقرًّا إلا إذا نطق بما اعتقد وهو معنى الشهادة أشهد، لا بد وأنه يُخبر بشيء اعتقده، فإن كان كذلك سميت شهادة وسُمِّيَ إقرارًا، إن انتفى الاعتقاد لا تسمى شهادة، وهذا مر معنا كما في أول سورة المنافقون.

أما توحيد الربوبية فقد أقر به المشركون وكانوا يعبدون مع الله غيره ويحبونهم كما يحبونه، فكان ذلك التوحيد الذي هو من توحيد الربوبية حجة عليهم.

إذًا أقر المشركون بتوحيد الربوبية، ومع ذلك كانوا يصرفون العبادة لغير الله جل وعلا منهم من أفرد المعبودات بالعبادة دون الله عز وجل، ومنهم وهم الأكثر من شَرَّكُوا بين الرب جل وعلا وغيره.

قال ابن القيم: والإلهية التي دعت إليها الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها هي العبادة والتأليه، ومن لوازمها توحيد الربوبية الذي أقرّ به المشركون، فاحتج الله به عليهم فإنه يلزم من الإقرار به الإقرار بتوحيد الألوهية. من اعتقد بتوحيد الربوبية على الوجه الصحيح حينئذٍ يلزمه أن يُقر بتوحيد الألوهية، فإن انتفى الثاني دل على أن ثَمَّ خللاً في الأول، يعني بأنه لم يكن على وجه الكمال والتمام.

قال في ((الدرر السنية)): لم يقل أحد من الكفار - هذا شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب - لم يقل أحد من الكفار أن أحدًا يخلق أو يرزق أو يدبر أمرًا، الكفار الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقل أحد منهم: أن ثَمَّ رازقًا مع الله، أو أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل، أو أن ثَمَّ مدبرًا مع الله عز وجل، بل يُقرون بهذه الأصول العامة، بل كلهم يُقِرُّون أن الفاعل لذلك هو الله ـ وهم يعرفون الله بذلك، وهذا الإقرار لم يدخلهم في الإسلام، ولا أوجب الكف عن قتالهم وتكفيرهم. يعني الحكم باقٍ فلا يحكم بإسلام البتة حتى يأتوا بلازم ومدلول توحيد الربوبية. وقال في ((الدرر)) كذلك - شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب -: فأما توحيد الربوبية فهو الأصل ولا يغلط في الإلهية إلا من لم يعطه حقه كما قال الله تعالى فيمن أقر بمسألة منه {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ} [الزخرف: ٨٧]. إذًا لا يقع الغلط في توحيد الإلهية إلا لمن لم يُعط توحيد الربوبية حقه، فإن أتى بشيء منه كالإقرار بأصل الوصف الخلق والرزق والتدبير لا على وجه التمام ولم يوجد لازمها فحينئذٍ يكون خللاً في الإقرار بالتوحيد.

وقال كذلك شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى كما في ((الدرر)) الجزء الأول صفحة اثنين وستين: ومن المعلوم أن لله تعالى أفعالاً وللعبيد أفعال. الله عز وجل له أفعال نصفه بصفة الفعل {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ} [القصص: ٦٨] هذا وصف يخلق ويفعل ما يشاء، {إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ} [هود: ١٠٧] فعَّال صيغة مبالغة {فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ} إذًا نصفه بالفعل ولا شك، ومن المعلوم أن لله تعالى أفعالاً وللعبيد أفعالاً، فأفعال الله الخلق والرزق والنفع والضر والتدبير وهذا أمر لا يُنازع فيه لا كافر ولا مسلم. يعني في أصل الوصف لا ينازع فيه لا كافر ولا مسلم. وأفعال العبد العبادة، عبادة يعني امتثال الأوامر واجتناب النواهي، كونه ما يدعو إلا الله، ولا ينذر إلا لله، ولا يذبح إلا لله، ولا يخاف خوف السر إلا منه، ولا يتوكل إلا عليه، فالمسلم - وهذا تفريق مهم جدًا احفظه الفرق بين المسلم والمشرك وهذا سيأتي أنه قول لبعض السلف في تفسير قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦]- فالمسلم من وحّد الله بأفعاله سبحانه وأفعاله بنفسه. قلنا: العبيد لهم أفعال، والله عز وجل له أفعال، من هو المسلم؟ الذي أتى بالتوحيدين وحّد الله في أفعاله جل وعلا، ووحّد الله في أفعاله هو بنفسه، جمع بين الأمرين. والمشرك الذي يوحد الله بأفعاله سبحانه ويشرك بأفعاله بنفسه. هذا التفريق جيد يفيدك كثيرًا في فهم الشبه التي يلقيها أهل البدعة والمشركون. ونقل الشيخ الإجماع على هذا كما في ((الدرر)).

إذًا هذا التوحيد لم يكن ثَمَّ نزاع فيه بين الرسل وأقوامهم، وإنما التوحيد الذي وقع فيه النزاع هو توحيد الألوهية، هذا ما يتعلق بقوله: التوحيد ... ((كتاب التوحيد)).

ثم قلنا: ذكر بابًا ولم يبّوب له، واختلف في هذا الباب هل هو الأول، وما بعده الثاني أم هذا مقدمة وما بعده (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) هو الأول، وماذا أراد؟ وقلنا: الصواب أنه عنى به بابًا مستقلاً فهو الأول، وماذا أراد بهذا التبويب فقد قدره صاحب ((التيسير)) بأنه باب بيان أهمية التوحيد، ولكن الآيات التي ذكرها لا تدل على ذلك، والأولى أن يُعبر بأنه باب وجوب التوحيد أو بيان حكم التوحيد، ولو زيد فيه بيان مكانته وأهميته فلا إشكال في ذلك.

ونأتي إن شاء الله تعالى في الدرس القادم على قوله: جل وعلا: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} لأن الحديث فيها طويل وأظنه يحتاج إلى درس مستقل.

وهذا الدرس سيكون إن شاء الله آخر درس يعني ما يتعلق بكتاب التوحيد سيكون آخر درس، ونعاود إن شاء الله تعالى مع أول الفصل الثاني متعمدًا إنما نبدأ في الكتاب إلا من الفصل الثاني. هذه مقدمات لا بد منها، لا بد أن تحفظها، وفي ظني أن من فهم ما سبق من الدروس السابقة ثلاثة دروس من فهمه على وجهه لو قرأ ((كتاب التوحيد)) في بيته يستفيد، لا إشكال في ذلك.

س: كيف تجمع بين كون الأصل في بني آدم التوحيد، وقوله في الحديث القدسي «كلكم ضال إلا من هديته».

ج: «إلا من هديته» مفسر له، يعني لولا هداية الله. إذا قلنا: الأصل هو التوحيد من عنده من ذاته، أو بأن الله عز وجل هداه لذلك؟ الثاني. إذًا لولا الله عز وجل خلق آدم موحدًا ما كان على التوحيد، واضح لا إشكال فيه، لا تعارض، ولا يغرم طالب العلم بإيجاد الاعتراضات - انتبه - النص واضح بين {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ} .. إلى آخر، [والله] «خلقت عبادي حنفاء كلهم». كلهم حنفاء، «ما من مولود» نصوص قطعية واضحة بينة ما يحتمل فإذا جاء شيء لا تقول يعترض، يعارض كذا، قل: كيف نفهم هذا «كلكم ضال». كيف نفهمه مع بقية أو أصل المسألة.

س: ما توجيه قوله تعالى: {فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ} [التغابن: ٢]؟

ج: قلنا: المسألة فيها أصل قطعي «ما من مولود إلا يولد على الفطرة»، {فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم} هذا فيما بعد، من قِبَلِ التوحيد لأنه لو تُرِكَ وشأنه إن كانت البيئة بيئة توحيد سيمشي على التوحيد، وإن لم يكن كذلك كانت البيئة بيئة شرك سيمشي على ماذا؟ على الشرك هذا هو الغالب، حينئذٍ {فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ} لا إشكال فيه واضح بين.

س: كيف أعرف أن كان خارجةٌ عن أصلها؟

ج: هذا تعرفه بالممارسة، إن نُصَّ، قيل لك: هذا نص. فلا إشكال، لا إشكال فيه، أما سائر الأحكام الفقهية كـ كتاب الطهارة والصلاة كان كان فالأصل فيها الاستمرار هذا الأصل فيها، إلا إن دل دليل على أنه إذا قيل كان ولم يفعله إلا مرة واحدة حينئذٍ نحتاج إلى قرينة، وأما ما عداه فالأصل فيه الاستمرار، والقرآن واضح إذا ارتبطت بصفة لله عز وجل فتدل على الاستمرار، إما استمرار الآحاد، وإما استمرار النوع. الآحاد واضح والنوع واضح.

س: حديث السبعين ألف الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب لا يسترقون، هل الرجل المصاب بالسحر أو العين يذهب للرقية أم لا؟

ج: طبعًا لا يسترقون، أقول لك النبي ?: «لا يسترقون». يعني لا يطلب السين للطلب لا يطلب الرقية، فإن أصبت بعين أو سحر لا تطلب، لكن يُنظر في مثل هذه المسائل يعني مسألة ترجيح المصالح والمفاسد، يعني بعض الناس قد يصاب بعين فتطرحه على الفراش، وبعضهم قد يُصاب بسحر ولا يدري قد يخرج عاريًا كذا يفعل أشياء، فمثل هذه الأمور لا يقال يقف مع النص ويترك طلب الرقية، إذا سمع أن ثَمَّ من قراءته طيبة ويعتقد صلاحه ونحو ذلك فالأولى هنا أن يذهب ويطلب الرقية لا بأس لأن بقائه سليم صحيحًا معافًا ويعبد الله عز وجل العلم ويعلم، مصالح عظيمة جدًا في كونه على صحة وعافية، فكونه يقف مع هذا النص ويقول: لا، يكره. لأنه كراهة فقط لا يقال: يُحرم أن يطلب الرقية إنما هي الكراهة حينئذٍ الأولى في مثل هذا أن يطلب الرقية ولا إشكال ولا نقول لكل مصابٍ بمرض أو بعين أو سحر: لا تطلب «لا يسترقون». نقول: لا، هذه المسائل يفصل فيها على ما ذكرناه، فإن كانت المصلحة تقتضي أن يذهب ويطلب فليذهب ويطلب ولا إشكال فيه، واضح هذا.

س: هل يجوز حجز الأماكن أمام الشيخ؟

ج: هذا لكم انتبهوا، إذا كان مثل هذا ما في بأس، ليس مكان صلاة، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه.

٤ 4

٤٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* شرح قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون).
* أقوال السلف في تفسير (ليعبدون).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى إله وصحبه أجمعين.

أما بعد:
قال المصنف رحمه الله: ((كتاب التوحيد)) وعرفنا كما يقول هنا ابن السعدي رحمه الله تعالى: (هذه الترجمة تدل على مقصود هذا الكتاب من أوله إلى آخره) وهذا إذا حملنا (أل) هنا على (أل) التي للعهد الذهني، حينئذ يكون المعهود هو توحيد الألوهية. وهل معنى ذلك أن المصنف رحمه الله تعالى أهمل توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات؟
الجواب: لا. ذكر بعض المسائل المتعلقة بهذين النوعين لأن الخلاف فيه خلاف في الألوهية، وإن كان الربوبية هو الأصل الذي هو التوحيد العلمي بنوعيه، وتوحيد العملي والإرادي هو الفرع لكن المصنف بين هذا وذاك بين النوعين، وركَّز وأكثر من التبويب لتوحيد الألوهية وما ينقاضه من أصله وهو الشرك الأكبر، أو يُنقص كماله الواجب وهو الشرك الأصغر، أو المستحب وهو المعاصي، ونحو ذلك، ولذلك استغنى بهذه الترجمة عن الخطبة، يعني لم يأت بالبسملة والحمدلة ونحو ذلك، وإنما أتى بهذه للدلالة على أن مقصوده ابتداءً هو توحيد الألوهية وما يتبعه، أي أن هذا الكتاب يشتمل على توحيد الإلهية والعبادة بذكر أحكامه، وحدوده، وشروطه، وفضله، براهينه، وأصوله، وتفاصيله، وأسبابه، وثمراته، ومقتضياياته وما يزداد به ويقويه، أو يضعفه ويُوَهِّيه، وما به يتم أو يبقى. هذا كلها شرحها أو بوَّب لها المصنف، وتُؤخذ هذه الأحكام من الأبواب، ومن الأدلة ومن نصوص الوحيين إما بجهة المنطوق وإما من جهة المفهوم.

يعني لا يُنظر إلى أنه سينص على كل خصيصة من هذه الخصائص التي ذكرناها نصًّا فإذا لم نجدها حينئذٍ نقول: ترك وترك. لا، وإنما قد يُستفاد الحكم من النصّ إما من طريق المنطوق، وإما بطريق المفهوم.
إذ هما دلالتان للنص: دلالة لفظية، ودلالة عقلية. يقال: من معقول النص.
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقول الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [سورة الذاريات: ٥٦]) كما ترى أنه لم يذكر بابًا بعد. التكتيب، كتب ((كتاب التوحيد))، ثم ذكر الآية مباشرة، وذكرنا أن الصحيح أنه يقدر له باب، يقال: (باب بيان حكم التوحيد وأهميته، وبيان مكانته)، أو (باب وجوب التوحيد). والثاني هذا كما ذكرناه اختاره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في ((القول المفيد)). فالباب الأول الذي ترك الترجمة له هنا أو التبويب له هو (باب وجوب التوحيد)، وهذا يدل عليه النصوص التي ذكرها، إذ بَيَّنَ الحكمة من خلق الإنس والجن وهو التوحيد، ثم بين الحكمة من إرسال الرسل في الآية الثانية: وهو الدعوة إلى التوحيد، ثم بَيّن أنه قضى ووصَّى وأمر بهذا التوحيد في الآيتين أو الثلاث المذكورة بعدها، وبذلك بين أنه حق الله على العبيد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، هذه الآيات وهذه النصوص تدل على أنه أراد حكم التوحيد، وبوَّب بعضهم أو قَدَّرَ (باب بيان التوحيد) أو تفسير التوحيد، نقول: هذا يرد أنه سيأتي باب خاص في تفسير التوحيد وبيان حقيقة التوحيد، فيبعد أن يكون المصنف رحمه الله تعالى قد كرر ذلك في الباب الأول والباب الخامس أو السادس.
إذا الباب الأول في بيان حكم التوحيد وأهميته وبيان مكانته، أورد فيه المصنف أربع آيات وحديثين أو حديثاً.
أربع آيات وحديثين إذا اعتبرنا قول ابن مسعود حديثاً، أو حديثاً واحدًا وأثرًا إذا اعتبرنا قول ابن مسعود ليس بحديث على الخلاف في الاصطلاح عند أهل الاصطلاح.
الآية الأولى: أشار إليها بقوله: (وقول الله تعالى)، (قولُ)، (قولِ) وجهان: الرفع والخفض، الرفع على أنه مبتدأ وما بعده خبر له،

(وقول الله)، (وقول) تكون الواو هنا للاستئناف البياني، أو للاستئناف النحويّ، إذا لم ننظر في الباب، يعني إذا قيل: ((كتاب التوحيد)) وجلنا التبويب نسياً منسياً حينئذ يكون الاستئناف هنا استئنافً نحويًّا، وإذا جعلنا المقدر ملحوظًا عند العطف حينئذ يكون الاستئناف استئنافًا بيانيًا، على كلٍّ الواو للاستئناف سواء اعتبرناه استئنافًا نحويًّا أو استئنافًا بيانيًّا، والفرق بين النوعين:

- أن الاستئناف البياني هو ما وقع في جواب سؤال مقدر.

- والاستئناف النحوي هو الكلام المقطوع عما قبله، أو الذي لم يسبقه شيء، الذي لم يسبقه شيء فيسمى استئنافًا، لكنه استئناف نحوي وليس استئنافًا بيانًّيا، وهذا له مدركة وخاصة في القرآن، له ارتباط من حيث تسلسل أو ارتباط الآيات، إذا جعلته استئنافًا نحويًّا فصلت بين الآيات، وإذا جعلته استئنافًا بيانيًّا فقد جعلت رابطًا بين الآيات، ويختلف في كل موضع بحسبه.

إذا (قول) بالرفع على أنه مبتدأ وهو مضاف ولفظ الجلالة مضاف إليه وجملة (تعالى) هذه نعت للفظ الجلال أو حال، نعت أو حال؟ حال لأن لفظ الجلال (الله) علم بل هو أعرف المعارف، فإذًا الجملة إذا وقعت بعدها تكون حالاً.

والآية ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) نقول: هذه في محلٍّ أو قُصِدَ لفظه؟ الثاني أو الأول؟ (وقول الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} هل قُصِدَ لفظه؟ حينئذ يكون الخبر هو لفظ الآية؟ أو نُعرب الآية كاملة على جهة التفصيل، ثم نقول الجمل أو الجملة في محل رفع خبر المبتدأ؟

الظاهر أنه قصد لفظ الآية قصد الآية نفسها، كأنه قال هذه الآية، كما يقال: كلمة التوحيد لا إله إلا الله كلمة التوحيد فقُصِدَ اللفظ، ثم الاستدلال يُنظر فيه من جهة التفصيل، الاستدلال بالنص على إثبات الحكم الذي أراده وهو وجوب التوحيد يُنظر فيه من جهة التفصيل، وأما من جهة الإعراب فالظاهر والله اعلم المراد به أنها هذه الآية هي التي عنون له بقوله: (وقول الله تعالى) كأنه قال: ذكرتُ لك أربع آيات: الآية الأولى قول الله تعالى.

(وقولِ) بالخفض على أنه عطف على التوحيد، كأنه قال: ((كتاب التوحيد))، وكتاب قوله الله تعالى. فالعامل ف قول (قول) هو العامل في التوحيد هذا من جهة الصناعة النحوية.

لكن من جهة الصناعة المعنوية فالظاهر أنه يُرجح الأول وهو الرفع، لأنك لا تقصد أن كتاب (قول الله تعالى) هو المراد لأنا جعلناه ماذا؟ جعلنا هذه الآية وما بعدها تحت باب مقدر، فإذا كان كذلك حينئذ لا يستقيم أن يأتي هنا ما يذكره الشراح شراح ((كتاب التوحيد)) من أنه عطف على التوحيد فجعلناه بالخفض.

فالصواب أنه يقال: بأنه مرفوع، ولو جُعِلَ بالخفض فالأولى ألا يجعل على (التوحيد) وإنما على المضاف إليه الذي هو (باب بيان) هذا إذا جعلنا المصنف قد ذكر هذا الباب ثم حذفه.

هل التقدير هنا تقدير إعراب صناعة أو تقدير معنى؟

قد يكون وقد لا يكون، متى نجعله تقدير الصناعة؟ إذا قلنا بأن المصنف قال: ((كتاب التوحيد))، (باب بيان حكم التوحيد وأهميته) أو ... (باب وجوب التوحيد) ثم حذفه اختصاراً واستغنى بـ ((كتاب التوحيد)) عن ذلك التبويب، حينئذ نقول: التقدير برهنا مراعاة لِمَا ذكره المصنف أولاً وحذفها اختصارًا.

هل يجوز العطف على ذلك المحذوف أو لا؟

نعم يجوز العطف على ذلك المحذوف، لماذا؟

لأن المحذوف لنكتة هنا - وهو إفادة الاختصار والاستغناء بالكتيب ... ((كتاب التوحيد)) عنه - نقول: هذا ذكره المصنف أولاً، حينئذ يكون كالموجود، وإذا كان كالموجود جاز العطف عليه، إذا قلنا: التقدير هنا تقدير معنى وليس صناعة حينئذ نقول: الأولى أن لا يُعطف عليه. وهذا هو الظاهر أن التبويب هنا تبويب من جهة المعنى لا من جهة الصناعة، لأنه لم يرد أن المصنف رحمه الله تعالى بوَّب، ثم حذف حينئذ نقول: قدرنا التبويب من أجل إتمام القسمة وهو أنه ذكر أولاً وجوب التوحيد، ثم فضل التوحيد، ثم الدعوة،

ثم فسره، من باب القسمة جعلنا الباب الأول في بيان حكم التوحيد، وأما أن المصنف ذكره ثم حذفه هذا ادِّعَاء لعلم الغيب لأن ما ندري إلا إذا جاءوا بسند عنه، فإذا لم يكن كذلك حينئذ نجعل هذا التبويب من باب إتمام القسمة يعني من عندنا نحن لا من جهة المصنف.

وعليه نقول: (وقول الله تعالى) الأولى عدم جوازه من جهة المعنى، وإن جاز من جهة الصناعية، والأولى أن يقال: (وقولُ الله) بالرفع على أنه مبتدأ، والجملة التي هي ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ .. }) قصد لفظها الآية فهي خبر، وإذا رفعت (قولُ الله) حينئذ ما بعده يجب رفعه، جاز لك في الأول وجهان، وفي الثاني يتعين إما الخفض إذا خفضت الأول، وإما الرفع إذا رفعت الأول، حينئذ تقول: (وقولُ الله تعالى)، (وقولُهُ: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا})، (وقولُهُ: {وَقَضَى رَبُّكَ}) إذا رفعت، ونقول: الرفع هو الأرجح. إذًا الآية الأولى التي ذكرها المصنف هي آية سورة الذاريات ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})، (ما) نافية، (ما) حرف نفي، و ({إِلَّا}) إيجاب يعبر عنه بأنه استثناء، لأن إلا في الأصل هي للاستثناء، وقد تخرج عنه لغير الاستثناء، وهذا (ما) و ({إِلَّا}) يعني النفي وإلا من صيغ الحصر، بل هو أعلى درجات الحصر والقصر.

وأدوات القصر إلا إنما ... عطف وتقديم كما تقدما

وأعلى درجاته (ما) و (إلا) ولذلك جاء به أعظم كلمة وهي كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) هذا فيه قصر، فيه نفي وإثبات.

ففي هذه الآية قَصْر حكمة الخلق للجن والإنس على العبادة فقط، إذا قيل: بأن (ما) و (إلا) للقصر، والقصر هو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عن ما عداه، ما هو المذكور؟ الإنس والجن، وما ذكر معه؟ علة الخلق، إذًا ما خلق الإنس والجن لأي حال من الأحوال ولأي حكمة من الحكم إلا لحكمة واحدة وهي العبادة، إذًا ما عدا العبادة من اللهو واللعب ونحو ذلك فهو منفي إما بالمنطوق أو بالمفهوم على الخلاف عند الأصوليين، هل القصر هنا في النفي بالمنطوق أو بالمفهوم؟ إذًا هذا قصر وهو قصر حكمة الخلق للجن والإنس على العبادة فقط دون غيرها من الحكم، وهو نصٌّ واضح بَيِّن أن الله عز وجل ما خلق هذين الصنفين العلمين إلا لحكمة واحدة وهي عبادته جل وعلا.

وهذا كما سماه البعض منهم الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى استثناءً مفرغًا من أعم الأحوال، وتقديره حينئذ يكون بذكر لفظ الحال أو الشيء ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) لأي شيء من الأشياء، أو لأي حال من الأحوال، أو لأي من حكمة من الحكم إلا لحكمة واحدة وحال واحد وشيء واحد وهو العبادة. إذاً ما عدا العبادة منفيّ، والعبادة على جهة الخصوص هو المثبت، كما تقول: ما جاء إلا زيد، أثبتَّ ونفيت، ما إذا أثبتَّ؟

أثبتَّ المجيء لزيد، ونفيت عن غير زيد بأنه قد جاء، ففيه حصر للمجيء في زيد ونفي المجيء عن غير زيد كما نقول: لا إله إلا الله، لا معبود بحق إلا الله، فنفيت العبادة عما سوى الخالق جل وعلا، وأثبتها له وحده دون ما سواه، هذا يُسَمَّى ماذا؟ يُسمى بالقصر والحصر، وله أدوات، منها هو متفق عليه مجمع عليه، ومنها ما هو فيه نزاع. إذًا هذا الحصر يُسمى استثناءً مفرغًا من أعم الأحوال، أي ما خلقت الجن والإنس لأي شيء إلا للعبادة كما سيأتي إيضاح ذلك.

قوله جل وعلا ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) قيل في معنى الآية: إن هذا خاص بالمؤمنين، يعني خاص فيما سبق في علم الله أنه يعبده، لأن ثَمَّ إشكالا في الآية وهو قوله: ({الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) هذان اللفظان عامان يعني فيهما عموم، فكل فرد من أفراد الجن داخل في هذا النص، وكل فرد من أفراد الجن فهو داخل في هذا النص، وأثبت الرب جل وعلا أنه ما خُلِقَ إلا من أجل العبادة فحينئذ قوله: ({لِيَعْبُدُونِ}) هل المراد به التعليل العقلي الذي يلازم فيه المعلول العلة؟ أو المراد به التعليل الشرعي الذي لا يلزم منه ملازمة المعلول للعلة؟ ثَمَّ نزاع مبناه على تفسير هذه اللام، وهذا يجري على عقيدة أهل السنة والجماعة من إثبات التعليل في أفعال الرب جل وعلا - كما سيأتي بيانه -. قيل: في معنى الآية ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) إذا جعلنا العبادة هنا لازمة بأن

الإنس لا بد أن يعبد والجن لا بد أن يعبد، إذا لا بد من تقدير، وهو ما خلقت الجن والإنس ممن علم الله عز وجل بسابق علمه أنه يعبده إلا ليعبده.

حينئذ يستقيم معنى الآية فيخرج الكافر ومن لم يكن مكلَّفًا من كونه قد خُلِقَ ووُجِدَ على هذه البسيطة ولم يعبد الله عز وجل.

هل كان إنسي عبد الله؟

الجواب: لا.

هل كل جني عبد الله؟

الجواب: لا.

كيف وهذا مخالف في الظاهر؟ في الظاهر أقول: مخالف للنص ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) هنا إثبات ونفي أن هذا الإنسي الذي لم يعبد الله لم يُخلق إلا للعبادة فقد يكون ثَمَّ تعارض في الذهن. فقال بعض المفسرين: المراد هنا أن هذا خاص يعني الجن والإنس خاصّ بمن؟ فيمن سبق في علم الله أنه يعبده، يعني يمتثل أمر الرب جل وعلا، ويمتثل ما نهى الله عز وجل عنه، يعني يجتنب، فجاء بلفظ العموم ومعناه الخصوص، وهذا ما يُعبر عنه الأصوليون بماذا؟ عام أريد به الخاص، إذا وما خلقت الجن، هو في الأصل أنه عام فيشمل كل جنّي والإنس فالأصل أنه عام فيشمل كل إنسي كل فرد يدخل تحت هذا النص {إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} ما خُلِقَ إلا من أجل العبادة بالمعنى الشرعي، حينئذ يلزم منه أن كل إنسي ولا بد أن يعبد الله عز وجل. قالوا: لا، هذا عام أريد به الخاص، من هو الخاص هنا؟ الذي حقق العبودية لله عز وجل.

حينئذ لا يقع التعارض بين الواقع وبين المفهوم النصّ، بل لا يقع تعارض بين نص ونص آخر كما في قوله تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ} [الأعراف: ١٧٩] ولا شك أن الذي خُلِقَ لجهنم لا يكون مخلوقًا للعبادة حينئذ لا يحصل تعارض في الظاهر بين النصوص فيُحمل على القول قوله: {الْجِنَّ وَالْإِنسَ} بأنه عام أريد به الخاص.

والمعنى وما خلقت أهل السعادة من الجن والإنس {إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} يوحدون، ما خلقتُ أهل السعادة، إذًا هذا خاص فلا بد منم التقدير. قال القشيري في معنى الآية: والآية دخلها التخصص على القطع. يعين جزمًا نقول بالتخصيص، ليست على ظاهرها وهو إفادة العموم. والآية دخلها التخصص على القطع لأن المجانين والصبيان ما أمروا بالعبادة حتى يقال: أراد منهم العبادة، قد يُخلق سالب العقل، مسلول العقل، ويموت كذلك، هل أُمر بالعبادة؟ هل هذا مأمور؟ لا. إذًا خلق وهو فرد من أفراد الإنس، ولم يؤمر بالعبادة قطعًا، الصبي قد يولد ويصل إلى السابعة والثامنة والتاسعة ثم يموت، هل أُمِرَ بالعبادة؟

الجواب: لا.

كيف والله عز وجل يقول: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} وهذا مات ولم يؤمر بالعبادة، والمجنون يبقى مجنونًا حتى الموت ولم يؤمر بالعبادة، والله عز وجل يقول: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}؟ ماذا نقول؟

عام أريد به الخاص، نخرج من لم يعبد الله إما لامتناع كونه مكلَّفًا كالصبي والمجنون، وإما لأن الله تعالى كتب عليه الشقوة كالكافر الذي يموت على الكفر. إذًا قال القشيري: والآية دخلها التخصيص على القطع لأن المجانين والصبيان ما أمروا بالعبادة حتى يقال: أراد منهم العباد. وأتى بكلمة أراد، من أين أخذها من النص؟ من اللام [أحسنت] لأن اللام هنا للتعليل، والتعليل إنما يكون لتعليل الفعل، والفعل المعلل هنا هو خلق ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) فاللام للتعليل، تعليل ماذا؟ تعليل الخلق الذي دل عليه الفعل وهو (خلق). إذًا أراد. وقد قال الله تعالى ... {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ} كثير من الجن والإنس، ومن خُلِقَ لجهنم لا يكون ممن خلق للعبادة، وهذا توفيق بين النصين، لأن هذا النص دل على أن من الإنس والجن من خلقهم الله عز وجل للنار ... ({لِجَهَنَّمَ})، والنص الأول يدل على أن الإنس والجن إنما خُلقوا للعبادة، التوفيق أن يقال بأن قوله: ({الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) في آية

الذاريات المراد بها عام أريد بها الخصوص، وهو أهل السعادة من كتب الله عز وجل لهم أنهم يمتثلوا أمره، ويجتنبوا نهيه، يعني من امتثل الأمر واجتنب النهي، حينئذ يكون النص خاصًّا بفئة دون أخرى، بطائفة دون أخرى، والنصوص الأخرى التي تدل على أن الله تعالى خلق من الإنس والجن للنار حينئذ نقول: ذلك مخصوص بما سبق. فلا تعارض. ومن خلق لجهنم يكون من خلق للعبادة، فالآية محمولة على المؤمنين منهم لا على الكافرين، فالكفار لم يدخل في قوله تعالى الإنس: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) الكافر من الجن والإنس لم يدخل في النص أصلاً لأنه عام أريد به الخصوص كما في قوله تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ... }.

فالناس الأول المراد به واحد، وهذا كثير في لسان العرب وكذلك في القرآن والسنة، وهل هو مجاز أم حقيقة هذا سبق بحثه في فن الأصول. فالآية محمولة على المؤمنين منهم، وهو كقوله: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا} الأعراب كلهم أو فريق منهم؟ بعضهم، فأطلق العام وأراد به الخاص، ابتداء قبل التركيب أطلق العام وأراد به الخاص ليكون من قبيل العام الذي أُريد به الخصوص، وهو كقوله: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا} وإنما قال: فريق منهم. ذكره الضحاك والفراء، إذا هذا الذي سبق ذكره الضحاك من المفسرين، وكذلك الفراء من أهل التفسير والبيان. وفي قراءة عبد الله بن مسعود (وما خلقت الجن والإنس من المؤمنين إلا ليعبدون) هي قراءة شاذة لكنها معتمدة من حيث المعنى، لا يُقْرأُ بها لكن يُستفاد منها أحكام، مثل (أيام متتابعات) ثلاثة أيام، فحينئذ نقول: قراءة ابن مسعود (وما خلقت الجن والإنس من المؤمنين إلا ليعبدون) يدل على هذا القول، وهو أن قوله: الإنس والجن في الآية عام أريد به الخاص، وأن قوله: (من المؤمنين) هذا التقدير لا بد منه من أجل يستقيم معنى الآية مع الآيات الأخرى، وكذلك الواقع الذي هو وجود من كفر ولم يعبد الله عز وجل من الجن والإنس، هذا القول الأول في معنى الآية.

وقال علي رضي الله عنه: أي وما خلقت الجن والإنس إلا لآمرهم بالعبادة. على القول الأول هل دخل الكافر في النص؟ لا، وعلى قول عليٍّ رضي الله عنه إلا لآمرهم أن يعبدوني دخل الكافر أو لا لأنه مأمور بالعبادة.

إذًا النص باق على عمومه ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) كل إنسي وكل جني ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) يعني إلا لآمرهم بالعبادة وأدعوهم إلى عبادتي، وعلى هذا يكون فهم عليّ رضي الله عنه للنص أنه عام أريد به العموم، عام على بابه يعني، ولم يُنْقل إلى المعنى الثاني وهو أنه عام أريد به الخصوص. إذا هذه يجعل مثال للمسألة في كتب الأصول (العام الذي أريد به الخاص، والعام الذي أريد به العموم).

وما خلقت الجن والإنس إلا لآمرهم يعني بالعبادة، ويدل عليه قوله تعالى: {وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهاً وَاحِداً}. هذا قاله في شأن من؟ النصارى واليهود {وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهاً وَاحِداً} إذًا أمروا، وهذا كما سبق أن الكفار بالإجماع أنهم مأمورون بأصول الشريعة، بالإجماع أن يعبدوا إلَهًا واحدًا، هذا هو أصل التوحيد، إذا هم مأمورون أو لا؟ نقول: نعم هم مأمورون. هل خلقوا في هذه الدنيا من أجل العبادة على هذا القول؟ الجواب: نعم. يعني ما خلقهم الله عز وجل: {إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ} يعني ليوحدوا الله تعالى. دل هذا المعنى قول علي رضي الله تعالى عنه وهو الذي رجحه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى والزجاج، دل عليه قوله تعالى {وَمَا أُمِرُواْ} والضمير هنا يعود إلى اليهود والنصارى {إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهاً وَاحِداً} فهم مأمورون وعليه فهم داخلون في الحكمة من خلق اليهود والنصارى وغيرهم من كونهم خلقوا لأجل العبادة فحسب.

وعن ابن عباس - قول ثالث -: إلا ليقروا بالعبودية طوعًا وكرهًا. وعليه يفسر قوله تعالى: ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})، فسر العبادة هنا بالمعنى اللغوي أو بالمعنى الشرعي؟ على قول ابن عباس: إلا ليقروا بالعبودية طوعًا. هذا ل إشكال فيه المؤمنين كَرهًا أو كُرهًا هذا شأن من؟ شأن الكافر، الكافر عبد لله، لكن العبادة ليست شرعية وإنما هي عبادة كونية. كما سيأتي في تقسيم العبادة إلى شرعية وكونية، فالكافر عبد لا شك {إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً} [مريم: ٩٣] عبدًا {كُلُّ}، يعني المؤمن والكافر، إنسي أو

جني دخل في النص، حينئذ يُطلق وصف العبودية على المؤمن ويُطلق وصف العبودية على الكافر ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) ليقروا لي بالعبودية طوعًا أو كرهًا. إذا اختصت العبودية هنا بالمعنى اللغوي، وهذا القول (قول ابن عباس) رجَّحه إمام المفسرين الطبري رحمه الله تعالى، وهو أن المراد ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) المراد به العبادة بالمعنى اللغوي التي تشمل العبادة الكونية، فيشمل حينئذ الكافر، ورجح قول ابن عباس هذا الطبري رحمه الله وهو قوله: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) إلا لعبادتنا والتذلل لأمرنا. والمراد بالأمر هنا ما يشمل الشرعي والكوني، لأنه قال كَرْهًا فيما سبق، هذا نص ابن عباس، فدلّ على أن المراد بالأمر هنا الأمر الكوني، وهذا هو المرادف للعبودية أي العبادة الكونية، وهي موافقة أمر الله تعالى الكوني. ثم قال الطبري رحمه الله تعالى بعد ما رجَّح قول ابن عباس: فإن قال قائل فكيف كفروا وقد خلقهم للتذلل لأمره - كيف كفروا كيف وقع هذا، وقد خلقهم الله عز وجل للتذلل لأمره -؟

قيل: لأنهم قد تذَلَّلُوا لقضائه الذي قضاه عليهم. هذا يؤيد أن المراد به العبادة هنا بالمعنى اللغوي، وهي التذلل والخضوع، وهذا يشمل الطائفتين المؤمنين والكافرين، حينئذ لَمَّا أُورد عليه وقد رجَّحه الطبري كيف وقد كفر من كفر ولم يدخل في قوله: {إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})؟ يعني لم يأت بالعبادة الشرعية. قال: لا، هم وافقوا أمر الله عز وجل الكوني. يعني دخلوا في قضائه، فإن قال قائل: فكيف كفروا وقد خلقهم للتذلل لأمره. قيل: لأنهم قد تذللوا لقضائه الذي قضاه عليهم، لأن قضاءه جارٍ عليهم لا يقدرون من الامتناع منه إذا نزل بهم، وإنما خالفه من كفر به في العمل بما أمره به، إذًا وقع الكفر من حيث ترك التوحيد، وأما من حيث التعبد والتذلل لله عز وجل فهو حاصل ثابت له، لكن هل هذا أراده الله عز وجل بالنص؟ لا شك أنه ليس كذلك.

فأما التذلل لقضائه فإنه غير ممتنع منه. هذا قول ابن عباس رضي الله عنه، وهو أن المراد بالعبادة ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) المراد به العبادة اللغوية.

وعن مجاهد: إلا ليعرفوني. معرفة عامة. وعنه أيضًا: إلا لآمرهم وأنهاهم.

وعن زيد بن أسلم: هو ما جُبلوا عليه من الشقوة والسعادة، فخلق السعداء من الجن والإنس للعبادة، وخلق الأشقياء منهم للمعصية. يعني عمم الآية لتشمل الطائفتين.

وعن الكلبي: إلا ليوحدون. والكافر موحد، والمؤمن موحد، إلا أن المؤمن موحد في الرخاء والشدة، والكافر موحد في الشدة دون الرخاء. لكن هل هذا مراد الله عز وجل أن يطلق على الكافر أنه موحد؟ هل يعتبر توحيده توحيدًا؟

الجواب: لا. إذًا عن الكلبي: إلا ليوحدون، فأما المؤمن فيوحده في الشدة والرخاء، وأما الكافر فيوحده في الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء. يدل عليه قوله تعالى: {وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [لقمان: ٣٢].

إذًا وُجِدَ منهم التوحيد لكن هل خُلِقُوا من أجل هذا أن يوحدوا الله تعالى في الشدة دون الرخاء؟ الجواب: لا.

إنما خُلقوا من أجل أن يوحدوا الله تعالى مطلقًا لا في نوع دون نوع آخر.

وقال عكرمة: ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) ويطيعوني فأثيب العادل وأعاقب الجاحد. أي ليذلوا ويخضعوا ويعبدوا.

إذًا هذه أقوال في معنى الآية على جهة التفصيل أهمها الأول والثاني وهو أنه عام أريد به الخصوص. والثاني أنه عام أريد به العام، ويُفسر قوله: ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) إلا لآمرهم وأنهاهم.

والحاصل أنهم اختلفوا في هذه الآية على أربعة أقوال: - ذكرنا جملة منها فيما سبق -:

الأول: إلا لآمرهم أن يعبدوني. قاله: علي بن أبي طالب. هذا قدمناه هنا من أجل أنه أرجح، واختاره الزجاج، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى. قال ابن تيمية: ويدل على هذا قوله تعالى: {أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى} [القيامة: ٣٦] القرآن يُفسر بعضه بعضًا، بَيَّنَ أنه خلق الخلق من أجل العبادة، ثم قال: {أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى} هكذا لا يؤمر ولا يُنهى، فدل على أن العبادة

التي خُلِقَ من أجلها هي الأمر والنهي. إذًا ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) أي إلا لآمرهم وأنهاهم، وهذا واضح بيّن. يدل على هذا قوله تعالى: {أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى} الإنسان فرد من أفراد الإنس ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) فرد من أفراد الإنس. قال الشافعي: لا يؤمر ولا ينهى. لا، حاشا وكلا، لا بد أنه قد خُلق في هذه الحياة على هذه البسيطة من أجل أن يؤمر وينهى، حينئذ إذا امتثل الأمر واجتنب النهي حينئذ عبد ربه وجاء بالعبادة التي خُلق من أجلها. قال ابن تيمية: وقال في القرآن في غير موضع: {اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ} أمرهم بما خُلقوا من أجله {اعبُدُواْ ربَّكُمُ}، ({اعْبُدُواْ اللّهَ})، {اتَّقُواْ رَبَّكُمُ} والتقوى هنا بمعنى العبادة، إذًا أمرهم بما خُلقوا لأجله، وقد أمرهم بما خُلقوا له وأرسل الرسل بذلك ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ}) إذًا أمرهم بما خلقوا من أجله، ومعلوم أن هذه الآية واضحة بينة في بيان التوحيد، وهذا المعنى هو الذي قُصد بالآية قطعًا، وهو الذي يفهمه جماهير المسلمين ويحتجون بالآية عليه، وهو أن الله تعالى ما خَلَقَ الإنس والجن إلا من أجل أن يحققوا العبادة، لكن القطع بأن هذا هو المعنى المراد مع قراءة ابن مسعود السابقة هذا يحتاج إلى تأمل، إذًا القول الأول إلا لآمرهم.

القول الثاني: إلا ليقروا بالعبودية طوعًا وكرهًا. قلنا: هذا قاله ابن عباس، وبيان هذا في قوله {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الزخرف: ٨٧] يعني أقروا جاءت نصوص تدل على أن المشركين أقروا ببعض مفردات توحيد الربوبية، إذًا هذا مما خُلِقُوا لأجله، لأنهم جاءوا بشيء من التوحيد، يعني مطلق التوحيد، وهذا فيه نظر.

الثالث: أنه خاص في حق المؤمنين. قال سعيد بن المسيب: ما خلقتُ من يعبدني إلا ليعبدني. وهذا الذي عناه بقوله: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) من المؤمنين ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}).

وقال الضحاك والفراء وابن قتيبة: هذا خاص بأهل طاعته. وهذا اختيار القاضي أبي يعلى. هكذا نص ابن الجوزي في ((زاد المسير)) على أنه اختيار أبي يعلى وهو من الحنابلة، فإنه قال: معنى هذا الخصوص لا العموم. يعني حمل النصوص على الخصوص، وليس عامًا، وإن كانت (أل) هنا تدل على العموم، لأن الْبُلْهَ والأطفال والمجانين لا يدخلون تحت الخطاب، وهو أصولي فنظر إليها نظرًا أصوليًا، الخطاب هنا ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) هذه كما سيأتي في معنى الآية أنهم مأمورون بما خُلقوا لأجله، يعني دل النص على شيئين:

أولاً: بيان الحكمة من خلق الجن والإنس.

ثانيًا: أمرهم بها. لأنه يستحيل أن يقال: بأن الله خلقهم لشيء ثم لم يأمرهم. هل يمكن أن يقال: بأنه خلقهم للعبادة ثم لم يأمرهم بالعبادة، ولم يبين لهم العبادة؟ هذا محال.

فدلت الآية على أنه يجب العمل بالتوحيد كما سيأتي. إذا قال القاضي هنا: معنى هذا الخصوص لا العموم لأن البله والأطفال والمجانين لا يدخلون تحت الخطاب، وإن كانوا من الإنس، وكذلك الكفار يخرجون من هذا بدليل قوله: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ} فمن خُلق للشقاء ولجهنم لم يخلق للعبادة. إذًا حمل هذا النص على العموم وخصه بما ذكر.

القول الرابع: إلا ليخضعوا إليَّ ويتذَلَّلُوا. ومعنى العبادة في اللغة: الذل والانقياد. وكلّ الخلق خاضع ذليل لقضاء الله عز وجل لا يملك خروجًا عمَّا قضاه الله عز وجل، وهذا مذهب جماعة من أهل المعاني، يعني حملوا معنى العبادة على المعنى اللغوي، وهذا فيه نظر كما أن القول الثالث فيه نظر إلا إذا اعتبرنا قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، ويُعتبر قولاً يُحكى، وهو له وجهه من حيث التأصيل، ويرجح عليه قول علي رضي الله عنه، حينئذ يكون تضارب بين بعض أنواع التفسير.

وهذا الاختلاف هل يقال بأنه اختلاف تضاد أو اختلاف تنوع؟

هل يمكن أن نجمع بين الأقوال؟ نقول: الآية كلها يُحمل على قول ابن مسعود وقول علي؟ لا، لأن قول ابن مسعود أن الكفار ليسوا داخلين في النص، وقول علي أنهم داخلون في النص، وهذا تضارب لا يمكن أن تكون الآية تشمل الكافر ولا تشمل الكافر، هذا بعيد،

وهذا تناقض، حينئذ لا بد من الترجيح، وهذا القول الأخير فيه نظر لأنه فسروا العبادة بالمعنى اللغوي فحسب، وسبق معنا قاعدة: أن الألفاظ الشرعية التي لها حقائق شرعية حينئذ متى ما ورد النص في كتاب أو سنة بلفظ شرعي وجب حمله على الحقيقة الشرعية، فالعبادة لها معنى لغوي ولها معنى شرعي، هل إذا جاء لفظ العبادة (اعبدوا، عباد) .. إلى آخره. نقول: هل يفسر بالمعنى اللغوي أو بالمعنى الشرعي؟ الأصل أن يُفسر بالمعنى الشرعي، وهل يجوز أن يفسر بالمعنى للغوي؟ نقول: نعم إذا دل القرينة عليه، وأما إذا لم يكن ثَمَّ قرينة فوجب حمله على المعنى الشرعي، وكذلك الصوم والصلاة والطهارة كل الذي له حقائق شرعية وجب حمله على الحقيقة الشرعية، إلا لدليل، فحينئذ يُحمل على المعنى اللغوي ولا حرج، وليس المراد أنه لا يُفسر إلا بالمعنى الشرعي؟ لا، [وإنما قد يُفسّر، نعم] نقول: الأصل أنه يُحمل على المعنى الشرعي، فإن كان ثمة قرينة تدل على أن المراد به المعنى اللغوي أو المعنى الاصطلاحي حينئذ نقول: يُحمل على المعنى اللغوي والاصطلاحي.

وكذلك القول الثالث فيه نظر، وبحثه في معنى (اللام) من قوله: ... {{لِيَعْبُدُونِ}} يعني سبب الخلاف هنا في قوله: {{لِيَعْبُدُونِ}} اللام هذه للتعليل، وهذا التعليل واضح بَيِّن من نص الآية أنه لبيان الحكمة من الخلق، وهو ما يُعَبَّرُ عنه بالحكمة الغائية، وليس التعليل المراد به ملازمة العلة للمعلول، وهو ما يُسمى بالعلة العقلية الموجبة، وهذا فيه بحث عند الأصوليين، وعليه يقال: (اللام) هنا هل هي للتعليل الشرعي الذي هو ربط الحكمة بفعل الرب جل وعلا؟ أو أن المراد به التعليل العقلي؟ يعني هل العلة هنا شرعية أو عقلية؟ هذا محل النزاع بين المفسرين.

والظاهر وهو المتبادر إلى الأصل الشرعي أن المراد به العلة الشرعية.

العلة في اللغة قيل: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله. مأخوذ من العلة التي هي المرض، هذا يذكره الأصوليون في العلة التي هي أحد أركان القياس، لم سُمِّيَتْ علة؟ تسمى الباعث والسبب .. إلى آخره، لكن العلة سميت علة من المرض لماذا؟ لأن الإنسان إذا أُصيب بالمرض السبب الذي نقله من حالة الصحة إلى المرض (الجرثومة) مثلاً تُسمى علة. إذًا اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله. لما وُجِدَ هذا السبب الذي يترتب عليه نوع مرض حينئذٍ حُكِمَ بتغيره من حالة الصحة إلى حالة المرض، هذا ما يسمى بالعلة.

إذا مأخوذ من العلة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض، للمشابهة يعني، المشابهة بينهما، كما أن الإسكار مثلاً يُؤثر من المشروب فينتقل حكمه من الإباحة إلى التحريم، كذلك الجرثومة إذا وُجِدت ينتقل الجسم من وَسْمِه بالصحة إلى المرض، فهذا مؤثر وهذا مؤثر، ولكن الأول طَبَعِي والثاني شرعي، يعني علة الإسكار في إثبات التحريم هذه شرعية ليست مأخوذة من العقل ولا من الطبيعة، وهذه العلة تنقسم إلى عقلية وشرعية، وعقلية وهي لا تصير علة بجعل جاعل بل بنفسها، يعني بذاتها لا بفعل فاعل، وليس المراد هنا نفي تأثير الرب جل وعلا، لا، وإنما المراد أنه لا يكون واسطة بين الأثر والتأثير، لا يكون ثَمَّ واسطة بين الشيئين، وأما إذا كان ثَمَّ واسطة فحينئذ لا تكون علة عقليّة، لا تصير علة بجعل جاعل بل بنفسها، وهي موجبة لا تتغير بالأزمان، كحركة المتحرك إذا حركت الشيء حينئذ لزم منه أن يتحرك.

هل يمكن أن توجد الحركة (التحريك) ولا تُوجد الحركة؟ يوجد؟ لا يوجد، إذا حركت هذا مثلاً، الآن الكأس يتحرك بحركة ماذا؟ بحركة اليد، فاليد محركة والكأس يتحرك، هل يمكن أن تحرك اليد والكأس في محله ولا يتحرك الكأس، هل يمكن؟ أحرك يدي مع الكأس هكذا ولا تتحرك الكأس؟ لا يمكن، هذا تُسمى ماذا؟ علّة عقليّة. إذا هي موجبة لا تتغير بالأزمان كحركة المتحرك.

وشرعية: وهي التي صارت علة بجعل جاعل كالإسكار في الخمر.

والعلة حقيقة في العقليّة. يعني إذا أُطلقت عند الأصوليين وكثير ممن يكتب في التفسير يكون له يد في الأصول الأصل في إطلاق العلة إنما ينصرف العلة العقليّة وهي: ما أوجب حكمًا عقليًّا لذاته. هكذا فسّرَه في ((شرح المختصر)). ما أوجب حكمًا عقليًّا لذاته كالكسر للانكسار بذاته أي لكونه كسرًا، إذا انكسر الشيء بفعل الفاعل. حينئذ نقول: وقع الانكسار نتيجة للكسر، لذات الكسر لا لشيء آخر، لا لأمر خارج من وضعي أو اصطلاح، والتسويد الموجب أي المؤثر للسواد بذاته، أي لكونه تسويدًا، إذا سودت شيئًا

أي وضعته في اللون الأسود حينئذ الصفحة أو الورق فتكون سوداء، أليس كذلك؟ هل يمكن أن تكون حمراء، يمكن؟ ما يمكن، حينئذ نقول: التسويد فِعْلُكَ أنت، لا بد وأن يكون ثَمَّ أثر وهو السواد الناتج عن التسويد.

إذا حصل تأثير، وحصل أثر، التأثير فعلك أنت التسويد، والأثر الذي هو السواد، لا يمكن أن تأخذ طباشير مثلاً أسود وتفعل ثم لا يكون أسود هذا بعيد. والتسويد الموجب أي المؤثر للسواد بذاته أي لكونه تسويداً لأمر خارج من وضعي أو اصطلاحي، وضعي يعني اللغة مثل إن زيدًا، زيدًا بالنصب بعد (إن) كلما وُجِدت (إن) وُجِدَ بعدها النصب، لكن لذات (إن) أو وضعيًّا، إذا قلت: لذات (إن) لو حاولت أن تنطق بالرفع بعد (إن) لا يمكن لو تجلس إلى الفجر إِنَّ زيدٌ ما يأتي معك لأن لذاتها لنفسها يمتنع أن يكون ما بعدها إلا منصوبًا، فإذا وُجِدَ مرفوعًا حينئذ تخلف، (إن) تعمل النصب، صحيح؟ تعمل النصب فيما بعدها إن زيدًا عالم، هذا وضع وليس علة عقليّة، فالنصب أثر (إن) لكن هنا وضعًا لا عقلاً، لأنه لو حُمِلَ على أنه عقليّ وجب أن يوجد النصب بعد وجوب (إن) مطلقًا، لا يمتنع اللسان ما بَقِيَ أعجمي، لو كل العوامل لذاتها تعمل ما بقي أعجمي مَا نحتاج دراسة نحو، لأن كل ما نطقت بـ (إن) أتيت بـ الاسم منصوبًا وبالخبر مرفوعات، ولا نقول: (في زيد) مررت بزيدًا هذا ما يأتي، لماذا؟ لأن الباء تكون حرف جر وهي تعمل فيما بعدها الكسر، فكلما وَجدت الباء وُجِدَ الكسر بعدها لكن هذا هو لذاتها أو وضعًا؟ الثاني، إن شاء الله يكون واضح.

فالعلل العقلية هي مؤثرة لذواتها. وبهذا المعنى كالتحريك الموجب للحركة - كما ذكرناه - والتسكين الموجب للسكون، فالحركة علة لكون المتحرك متحركًا، والعلة متقدمة على المعلول في الأمور العقلية، لا بد أن تكون سابقة، فإنا نعلم قطعًا أن حركة الخاتم متفرعة عن حركة الإصبع، هذا مثل الماء، حركة الخاتم إذا كان في يدي خاتم حركت يدي تحرك الخاتم أو لا؟ تحركت، لذاته أو لحركة اليد؟ لحركتة اليد. هل يمكن أن يتخلف حركة الخاتم عن حركة اليد؟ الجواب: لا، مثل ما ذكرناه في الماء، وليست حركة الإصبع متفرعة عن حركة الخاتم، وثَمَّ مسائل تتعلق بالعلل العقلية يذكرها الأصوليون.

إذا المراد هنا من التعليل في النص الآية المراد به التعليل الشرعي وليس التعليل العقلي، لأنه يمتنع حمل العلة هنا على العلة العقلية، والتعليل في الآية أي قوله: ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) لكن يُنبه إلى [أن بعضهم نص على العلة الغائية لا تكون إلا عقلية] أن العلة الغائية هي العلة الشرعية، والصواب أنه قد تكون العلة الغائية عقلية، وهي ليست ملازمة للشرعية، لأنه كما يُقال كلما معدوم يتوقف وجوده على أربع علل، أربع أجزاء، فالعلة العقلية مركبة من أربعة أجزاء منها الغاية.

وهي السبب الباعث على الإيجاد، حينئذ يسمى علة غائية وهي متقدمة لأنها أصل الفكرة وهي منتهية من حيث الوجود، على كلٍّ ليست العلة الغائية منحصرة في الشرعية، إذا التعليل في الآية ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) ليس من قبيل العلة العقلية، وهي الملازمة لمعلولها، وإلا للزم أن يكون الخلق من الجن والإنس كلهم عبادًا لله يتعبدون له. إذًا ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) جعلها على أن العلة عقلية كل إنسي وكل جني فهو عابد لله، لماذا؟ لأن اللام هنا للتعليل وهي علة عقلية، هل هذا المعنى يستقيم؟ الجواب: لا. من لاحظ قال: لا بد من صرف ظاهر الآية، فإما أن يحملها على عام ويريد به الخصوص، وإما أن يجعلها مخصصة بنصوص أخرى. إذا قلنا: التعليل هنا شرعي حينئذ لا تلازم بين العلة والمعلول، فلا إشكال. يكون في النص، وإلا لزم أن يكون الخلق من الجن والإنس كلهم عباد الله يتعبدون له. هذه إذا فسرناه بمعنى العقل، وليس الأمر كذلك، وإنما المراد من التعليل ذكر الغاية والمقصود من هذا الخلق، لكنها قد تقع وقد لا تقع، وهذا من الفوارق بين العلتين.

العلة العقلية المعول ملازم للعلة، لا بد من إيقاعها، فإن تخلفت صار قدحاً في العلة.

وأما التعليل الشرعي فلا ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) هذه علة شرعية، قد يعبدون وقد لا يعبدون، إذًا لا تنافي بين الخلق وبين الأمر بالعبادة. وإنما المراد من التعليل ذكر الغاية والمقصود من هذا الخلق، لكنها قد تقع وقد لا تقع.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وهذه الآية تُشبه قول الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ} [النساء:

٦٤] إذا إطاعة الرسول هي الحكمة من الإرسال، ثم قد تقع وقد لا تقع، صحيح؟ نعم، وهذه الآية تُشبه قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ} ثم قد يطاع وقد يعصى، وكذلك ما خلقهم إلا لعبادته، ثم قد يعبدون وقد لا يعبدون.

وهذا مراد ابن تيمية ومن تكلم بهذه الآية الرد على من حمل (اللام) هنا للعلة العقلية، يعني هذا الكلام ليس هكذا عبثًا جاء، وإنما مرادهم بهذا النصّ التنصيص أن المراد هنا التعليل ليست العلة العقلية كما حمله بعض المفسرين، (وكذلك ما خلقهم إلا لعبادته ثم قد يعبدون وقد لا يعبدون، وهو سبحانه لن يقول إنه فعل الأول وهو خلقهم ليفعل بهم كلهم الثاني، نعم. قال: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ}) أسند الفعل هنا (الخلق) إليه بالتاء ({خَلَقْتُ})، ... (يعبدون) الواو هنا هي الفاعل ففعل الأول وهم يفعلون الثاني، وما أنبأنا أو أخبرنا بأنه فعل الأول ليفعل بهم الثاني كما فعل بهم الأول ففرق بين الخلق والعبادة.

وهو سبحانه لم يقل إنه فعل الأول وهو خلقهم ليفعل بهم كلهم الثاني وهو عبادته، ولكن ذكر الأول ليفعلوا هم الثاني، فيكونوا هم الفاعلين له، فيحصل لهم بفعلهم سعادتهم ويحصل ما يحبه ويرضاه منهم ولهم). انتهى كلامه رحمه الله.

وهذه هي الإرادة الشرعية الدينية (اللام) هنا التعليل تُسمى عند أهل السنة بالإرادة، وقد جاء النص أيضًا وصف الرب جل وعلا بالإرادة، الإرادة الشرعية الدينية: وهي الملازمة للأمر يعني لا يكون إلا بما أمر الله عز وجل به، لا الإرادة الكونية القدرية إذ لو كانت كذلك للزم حينئذ وجود ماذا؟ العبادة من جميع الجن والإنس، لو كان كذلك لعبده جميع الجن والإنس، والواقع خلاف ذلك، فالإرادة حينئذ تكون على نوعين: إرادة شرعية، وإرادة قدرية كونية.

الإرادة الشرعية ترادف المحبة عند أهل السنة أراد بمعنى أحب.

والإرادة القدرية الكونية إرادة المشيئة الإرادة بمعنى شاء.

وبين الإرادتين عموم وخصوص مطلق، ثَمَّ خلاف، هل العلاقة بينهما العموم والخصوص الوجهي أو المطلق؟ المشهور أنه المطلق، يجتمعان في حق المخلص المطيع إذا قام وصلى حينئذ نقول: هذا وافق الإرادة الشرعية لأنه عمل بما أحبه الله عز وجل، وامتثل أمره، وكونه وقع وحصل وُجِدَ يعني خُلِقَ فعله فحينئذ نقول: هذه إرادة كونية فأراده الله عز وجل فأراده كوناً.

وتنفرد الإرادة القدرية الكونية في حق العاصي الذي يشرب الخمر، أراد الله عز وجل ترك الشرب لكنه وقع، فحينئذ نقول: وقع بالإرادة الكونية القدرية، وأما الإرادة الشرعية فلم يمتثل، فانفردت الكونية عن الشرعية، هذا ما يتعلق بالآية على جهة الإجمال.

وأما المفردات فـ (ما) نافية ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ})، (ما) نافية، وخلقت فعل وفاعل، والخلق بمعنى الإيجاد المسبوق بالتقدير، ليس مطلق الإيجاد كما يفسره البعض، لا، إيجاد مسبوق بتقدير، لأن الأصل في معنى الخلق في لسان العرب التقدير هذا الأصل. بمعنى التقدير قال الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقتَ وبعـ ... ـض القوم يخلق ثم لا يفري

(لأنت تفري ما خلقت) يعني ما قَدَّرْتَ، (تفري) تُوجد تنفذ ... (وبعض القوم يخلق) يُقدر في نفسه (ثم لا يفري) سأحفظ سأحفظ سأحفظ كله نوايا، ثم لا يقع منهم شيء، صحيح؟ إذا قَدَّر في نفسه ولم يقع، وقد يفعل الشيء يُقدره ويفعله. والله عز وجل يفعل الشيء وهو الخلق ويكون حينئذ مسبوقاً بتقدير، أي أنت تنفيذ ما قَدَّرْتَهُ وبعض الناس يُقَدِّرُ ثم لا يُنَفِّذ، فمعنى خلقت حينئذ أَوْجَدت وهذا الإيجاد يكون مسبوقًا بتقدير.

قوله: ({الْجِنَّ})، ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) هنا قدَّم الجن وبعض الآيات يقدم الإنس، هنا لكون خلق الجن سابقًا قُدِّمُوا بهذا الاعتبار ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) وإلا الإنس أشرف من حيث العبادة والأمر من الجن، وهذا لا شك فيه، لكن لَمَّا كان هنا ذكر الخلق هو الأصل حينئذ كان الجن أصلاً في التقديم، يعني قُدِّمُوا هنا من أجل كونهم موصوفين بصفة الخلق قبل الإنس، فالْجِنِّيّ سابق في الوجود على الإنس.

والجن عالم غَيْبِيّ مَخْفِيّ، وأصل المادة تدل على الاستتار والخفاء كما سبق معنا في ((الأصول))، ومنه الْجَنَة والْجِنة والْجُنة كلها تدل

على معنى الاستتار، فهم مخلوقون من نار كما قال تعالى: {وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ} [الرحمن: ١٥] سُمُّوا جنًّا من اجتنانهم يعني استتارهم عن العيون - هذا الأصل - وإن ظهروا لبعض الناس هذا الظهور لا ينفي عن كونهم جِنًّا، يعني إذا قيل بأنه جِنِّيّ لِماذا هو جِنِّيّ؟ لكونه مستترًا، فإن ظهر رأيته أنت مثلاً يظهر لبعض الناس، نقول: ظهوره لبعض الناس لا يلزم منه نفي علة التسمية عنه، سُمُّوا جِنًّا لاجتنانهم أي استتارهم عن العيون.

وقوله: ({وَالْإِنسَ}) أي البشر، الإنس المراد به البشر، سُمُّوا بذلك لأن بعضهم يأنس ببعض، الإنس من الأُنس، يعني الإنسان لا يستطيع أن يعيش لوحده (مدني بالطبع) كما يقال. حينئذ لا بد وأن يأنس إلى غيره، من ذلك سُمُّوا إنس، لأن بعضهم يأنس ببعض، فهم لا يعيشون بدون إيناس، ففيه معنى الإيناس هكذا قيل، والحركة أيضًا لأن بعضهم يتحرك إلى بعض، يعني لا بد من ارتباط العلاقة بعضهم ببعض، إذا فيه معنى الحركة وفيه معنى الإيناس، ولا بأس أن يُقال بهما في لفظ واحد ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})، (إلا) استثناء وإيجاب و (اللام) للتعليل والمراد به التعليل الشرعي كما ذكرناه سابقًا والنون ({لِيَعْبُدُونِ}) للوقاية، النون هنا للوقاية لأن اللام هذه يُنصب الفعل بعدها بأن مضمره جوازًا حينئذ كيف ذكرت النون، نقول: هذه النون ليست نون الرفع، نون الرفع حذفت أصلها ليعبدونني، حُذِفَتْ نون الرفع وحذفت الياء، الياء هنا حذفها، حذف الياء هنا (ياء المتكلم) تخفيفًا لغة فيها، يعني ليس لعلة صرفية حذفت هكذا، مثل ... {فَبَشِّرْ عِبَادِ} أصله عبادي، عبادِ بالكسرة تقف عليها بالسكون بالكسرة، لو لم تكن ياء لقال فبشر عبادَ، صح؟ لو لم تكن الياء مقدرة والكسرة قبلها دليل عليها لقال: فبشر عبادَ، بالنصب على أنه مفعول به لكان تقول: {فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ} [الزمر: ١٧، ١٨] فدل على أن ثَمَّ ياءً محذوفة وهذه الكسرة دليل عليها. إذًا ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) النون هنا نقول: ثابتة، ولكنها ليست نون الرفع، فلا تعارض بأن يقال: فعل مضارع يُنصب بعد اللام (لام التعليل) فكيف ثبتت النون هنا؟ نقول: رحمك الله! اذهب وتعلم، هذه النون ليست نون الرفع حتى يُورد هذا الاعتراض، وإنما هذه النون نون الوقاية.

وَقَبْلَ يَا النَّفْسِ مَعَ الْفِعْلِ الْتُزِمْ ... نُونُ وِقَايَةٍ وَلَيْسِي قَدْ نُظِمْ

وَلَيْسِي، لَيْسني هذا هو الأصل

والمصنف كثيرًا ما يُفسر العبادة بالتوحيد كما قال في ((الأصول الثلاثة)): ومعنى (يعبدون) يوحدون، وهل هذا تعريف بالمرادف أو تعريف للشيء ببعض أفراده؟ الثاني أو الأول؟ الثاني كما ذكرناه في ((شرح الأصول)) تعريف للشيء ببعض أفراده، المصنف يعلم أن العبادة لا، ليست خاصة بالتوحيد، وأن ثَمَّ أمورًا مأمور به من جهة الشرع وليست هي في أصل التوحيد، فأطلق العبادة، وفسرها بالتوحيد من باب تفسير الشيء بما لا يتم إلا به، كأنه قال: ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) إلا ليوحدون، والعبادة لا تصح إلا بالتوحيد فذكر أهم الأفراد، أعظم الأفراد الذي تقوم العبادة هو التوحيد، العبادة بدون توحيد مهما وجدت ولو كان من أعبد الناس، ولو كان من أصوم الناس، حينئذ نقول: عبادة لا أثر لها، لماذا؟ لوجود الشرك، فنقض التوحيد يكون بالشرك الأكبر.

هل تُسمى عبادة؟ نقول: في الشرع لا تُسَمَّى عبادة البتة، والمصنف كثيرًا يعني في كتبه ما يفسر العبادة بالتوحيد. قال في ((ثلاثة الأصول)): ومعنى يعبدون يوحدون أي يفردون بالعبادة وهذا هو التوحيد. قال ابن عباس: كل موضع في القرآن ({اعْبُدُواْ اللهَ}) فمعناه وَحِّدُوا الله. أيضًا تفسير للشيء ببعض أفراده، يعني بما لا تصح العبادة إلا به. وذكر الطبري عن ابن عباس في قوله: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} أي إياك، {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} تفسير الفاتحة {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} بماذا فسَّر نعبد ابن عباس هنا؟ إياك نوحد ونخاف ونرجو يا ربنا لا غيرك. وذلك لأن العبادة مبنية على التوحيد، فكل عبادة لا توحيد فيها ليست بعبادة، وإن سَمَّاها بعض أهل العلم بأنها عبادة نول: إما أنها من باب التوسع، أو المجاز، أو باعتبار ظنه هو أنه يعبد الله عز وجل، وأما شرعًا فلا. قال تعالى في الحديث القدسي: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه». [ها] ... «عمل عملاً»، إذًا «تركته وشركه» دلَّ على أن عبادته تلك

ليس بعبادة، لماذا؟ لكونه قد شَرَّك غير الله فيها، لذلك قال: «وشركه». أطلق عمَّم، مع إنه قد فعل في ظنّه ما هو عبادة يتقرب به لله عز وجل، فقال الله تعالى: «تركته وشركه». وإلا فالتوحيد من العبادة، وهي أعمّ منه، فحينئذ فسّر الشيء ببعض أفراده وخَصَّص التوحيد لكونه شرطاً في صحة العبادة، ولذلك قرن بينهما في قوله تعالى: ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}). أمر بالعبادة ونهى الشرك، ودلالة الاقتران هنا معتبرة، فدلّ على أن نفى الشرك شرط في صحة العبادة. والعبادة نوعان:

- عبادة كونية.
- وعبادة شرعية.

يأتي ذكرها في الدرس القادم والله أعلم.

وصلّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

5 ٥

٥.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* إعادة مجملة لقوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون).
* معنى العبادة وأنواعها.
* شرح قوله تعالى: (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلا زال الحديث في الباب الأول من أبواب كتاب التوحيد قلنا: الذي عنون له بـ (باب بيان حكم التوحيد وأهميته وبيان مكانته)، هذا الباب ذكر فيه أربع آيات وحديثًا أو حديثين كما سيأتي بيانه في محله، سبق الحديث عن الآية الأولى وشيء منها وهي قوله تعالى: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) وهذه الآية نظرنا فيها من جهتين:

- من جهة المعنى الإجمالي وكلام المفسرين فيه.
- وجهةٍ أخرى وهي جهة المفردات. يعني ما يتعلق بالمفردات.

والمراد - مراد المصنف رحمه الله - من ذكر هذه الآية بيان الحكمة التي خُلِقَ منها الجن والإنس وهي التوحيد، وهذا لا شك أنه يدل على وجوبه وعلى أهميته وعلى عظم شأن التوحيد، إذ ما خُلق الجن والإنس إلا من أجل هذه العبادة العظيمة وهي توحيده جل وعلا. {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}. قلنا: {مَا}) هذه نافية، و {خَلَقْتُ}) فعل وفاعل، والخلق بمعنى الإيجاد المسبوق بتقدير، وأصل الخلق هو التقدير، قال الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقتَ وبعـ ... ـض الناس يخلق ثم لا يفري

أي أنت تنفذ ما قدرته وبعض الناس يُقدِّر ثم لا يُنفذ، و {خَلَقْتُ}) هنا بمعنى أوجدت، والجن والإنس على ما سبق الحديث بشيء عن المعنى والاشتقاق {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا})، {إِلَّا}) أداة استثناء، استثناء مفرغ {لِيَعْبُدُونِ}) اللام هذه لام التعليل كما سبق أن المراد بالتعليل هنا التعليل الشرعي لذلك تسمى (اللام) لام الحكمة وما بعدها يكون مطلوبًا شرعًا، ثم قد يقع وقد لا يقع، يعني لا يلزم أن الله تعالى فعل الأول وهو الخلق ليفعل بهم الثاني، وهو تعبيدهم له جل وعلا، وإنما فعل الأول ليفعلوا هم الثاني لذلك واضح من حيث المفردات {وَمَا خَلَقْتُ}) أضاف الخلق إليه، التاء تاء الفاعل ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) أضاف الفعل إلى الجن والإنس، وهذا ضمير مشترك بين الجن والإنس. إذًا (اللام) هذه للتعليل، وبعض أهل البدع يُنكر ذلك ولا يجعلها للتعليل لأن أفعال الرب جل وعلا لا تُعلل عندهم، ومذهب أهل السنة والجماعة وهو فيه خلاف عند أهل السنة والجماعة لكن المرجح عند أهل السنة والجماعة أن

أفعال الرب جل وعلا معللة، لا يفعل شيء إلا لحكمة، قد تخفى وقد تظهر، وظهورها قد يكون من جهة الشرع، وقد يكون من جهة النظر، وهذا واضح بَيِّن، ولذلك نقول: (اللام) هنا للتعليل كما هو مذهب أهل السنة والجماعة. أي: جمهورهم، والنون هنا للوقاية كما ذكرناه سابقًا، والكسرة هذه دليل على الياء المحذوفة وهي لغة، ولا إشكال فيه، وثابت من حيث لسان العرب، وكذلك جاء في القرآن {فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ} ... [الزمر: ١٧، ١٨ عبادِ لم يقل بشر عباداً بالنصب وإنما قال: {فَبَشِّرْ عِبَادِ}. والمصنف رحمه الله تعالى كثيرًا ما يفسر العبادة بالتوحيد، ولذلك قال في هذه الآية في ((ثلاثة الأصول)) ومعنى يعبدون يوحدون. أي يفردوني بالعبادة، وهذا هو التوحيد. قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: كل موضوع في القرآن اعبدوا الله فمعناه وَحِّدُوا الله. اعبدوا الله أي وَحِّدُوا الله، وذكر الطبري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الفتحة: ٥] أي إياك نوحّد ونخاف ونرجو يا ربنا لا غيرك، وإنما اقتصر المصنف في تفسير العبادة في مثل هذه المواطن خاصةً في هذه الآية بالتوحيد لأهمية التوحيد في صحة العبادة، بل هو شرط في صحتها كالطهارة بالنسبة للصلاة، كذلك التوحيد بالنسبة لجنس العبادة، فلا تصح العبادة إلا بالتوحيد كما أن الصلاة لا تصح أبدًا إلا بالطهارة مع القدرة عليها، وذلك لأن العبادة مبنية على التوحيد فكل عبادة لا توحيد فيها ليست بعبادة وإن سماها صاحبها عبادة، إن سماها عبادة فليست بعبادة.

وإذا أطلق أهل العلم العبادة على مثل هذه الأمور كمن تعبد عند القبور ونحوها فهذه عبادة باعتبار ظنه هو، لأن العبادة لا تصح إلا بالإخلاص لله عز وجل، فإذا سَلَّمْنَا بأن ما فعله عبادة حينئذٍ وقعنا في التناقض كيف نقول: هي عبادة، ثم نقول: هي باطلة لانتفاء الإخلاص. والعبادة لا تصح إلا بالتوحيد، حينئذٍ نقول: انتفاء الإخلاص دليل على بطلان العبادة، فالعبادة باطلة، كما إذا عبادةً مخلصًا لله تعالى فيها ولكنها مبتدعة نقول: هذه عبادة باطلة، لماذا؟ لوقوعه في شيء منهي عنه وهو كونها بدعة «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». مردود عليه: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». أي مردود عليه. حينئذٍ إذا أوقع عبادةً على أي وجهٍ كان ولم تكن مشروعة ولو كان مخلصًا فهي باطلة، ولو كانت النية حسنة، النية الحسنة لا تكفي في تصحيح العبادة، بل لابد من أن تكون العبادة مبنية على الإخلاص وعلى المتابعة، فان انتفى الأول فالشرك، وإن انتفى الثاني فالبدعة، هما أمران متلازمان.

فكل عبادة لا توحيد فيها ليست بعبادة وإن سماها أو ظنها صاحبها عبادة، وإن أطلق بعض أهل العلم لفظ العبادة عليها فهو من باب التجوز والتوسع. قال تعالى في الحديث القدسي: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل» من هذه صيغ عموم «من عملاً» أيًّا كان - «أشرك فيه معي غيري تركته وشركه». سَمَّى أهل العمل الذي يظنه أنه عبادة سماه ماذا؟ شِرْكًا «تركته وشركه». مع أنه قال في الأول: «من عمل عملاً». يظنه أنه عبادة لله عز وجل ولكنه لَمَّا وقع الشرك فيه أطلق الرب جل وعلا عليه أن شِرْك وخلاه وشركه، هذا يشمل ما إذا كانت العبادة موافقة في الظاهر لِمَا جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - أو لم تكن كذلك، وإلا فالتوحيد من العبادة، يعني جزء منها من العبادة فهو نوع منها فرد من أفرادها، وهي أي العبادة أعم منه، فحينئذٍ فسر الشيء ببعض أفراده، وهذا واردٌ في لسان العرب وفي الشرع، أنه يُفسر الشيء ببعض أجزائه فيكون من باب إطلاق الكل مرادًا به الجزء، سواءً سُمِّيَ حقيقة أو مجازًا إلا أنه مستعمل في لسان العرب وكذلك في الشرع، حينئذٍ ما الفائدة؟ ما الارتباط بين إطلاق الجزء وإرادة الكل؟ قد يكون على جهة الرُّكْنِيَّة، وقد يكون على جهة الشَّرطية، أو جهة أخرى غير ذلك، ولذلك استدل أهل العلم ومنهم ابن القيم رحمه الله تعالى في كتابه ((حكم تارك الصلاة)) بقوله جل وعلا: {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} [البقرة: ١٤٣] قال: أطلق الإيمان هنا على الصلاة فدل على انتفاء الإيمان بانتفاء الصلاة،، فالمناسبة هنا من إطلاق الكل وهو الإيمان، الإيمان أعم من الصلاة قطعًا وهذا واضح بيِّن، أطلق الكل الإيمان على الصلاة لماذا؟ ما المناسبة بينهما؟

قال: العرب لا تُطلق ذلك إلا إذا كان ينتفي الكل بانتفاء الجزء، لا تُطلق الكل مرادًا به الجزء إلا إذا كان الجزء له تأثير في وجود ماهية الكل، وهنا كذلك واضح بيِّن {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} أي صلاتكم، لماذا عَبَّر بالإيمان عن الصلاة؟ لأن الإيمان ينتفي

ويزول بزوال الصلاة، وهذا واضح بَيِّن مع الأحاديث مع الإجماع إجماع السلف الدالة على أن تارك الصلاة كافر، وأما الخلاف المتأخر فلست مسئولاً عنه، أنت مسئول عن تقرير الحكم الشرعي من حيث الكتاب والسنة، فإذا دلّ الكتاب والسنة على كفر تارك الصلاة - والأدلة مطلقة - فحينئذٍ يشمل أو أقل ما يُصدق عليه أنه كافر إذا ترك فرضًا واحدًا متعمدًا من غير عذر شرعي حتى يخرج الوقت. وأما الخلاف فلست مسئولاً عنه، لست مكلَّفًا في البحث لماذا اختلف أهل العلم؟ ولماذا جمهور أهل العلم؟ ولماذا مالك لم يكفره؟ ولماذا الشافعي .. إلى آخره، لست مكلَّفًا بذلك، إن وجد جواب واضحٌ بين فبها ونعمة، وإلا لست مكلفًا، وإنما أنت مأمور بالنظر في دلالة الكتاب والسنة، فإذا دلّ الدليل من حيث نص القرآن والنص النبويّ كذلك طرق الاستدلال على أن تارك الصلاة كافر كَفّرهُ وأنه كافر كفر أكبر واضح هذا؟ حينئذٍ نقول: إطلاق الكل مرادًا به الجزء لا بد من علاقة بينهما. وهنا ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [سورة الذاريات: ٥٦]) أطلق الكل مرادًا به الجزء وهو التوحيد، لأن التوحيد شرط في صحة العبادة، ولا تصح العبادة إلا بانتفاء الشرك، ولذلك قرن بينهما كما سيأتي في الآية الثالثة أو الرابعة ... ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} [سورة النساء: ٣٦]) دلالة الاقتران ضعيفة عند جمهور الأصوليين إلا أنه ينظر فيها في بعض المواضع من حيث السياق ودلالة الاقتران، وهذه معتبرة هنا في هذا الموضع، دلالة الاقتران هنا معتبرة، فحينئذٍ جمع بينهما، أمر بالعبادة ونهي عن الشرك فدل على أنه لا عبادة إلا مع انتفاء الشرك، هذا واضح بَيِّن. إذًا التوحيد جزء من العبادة، والعبادة أعمّ منه، فحينئذٍ تفسير الشيء ببعض أجزائه تفسير صحيح ولا بأس به ولا يُراد به حصر العبادة في التوحيد أو التوحيد في العبادة.

(العبادة) ما هي العبادة؟ العبادة نوعان كما سيأتي لكن ننظر فيها من حيث المعنى اللغوي ومن حيث المعنى الشرعي.

العبادة لغةً: الذل والخضوع. يقالوا: طريقٌ معبد إذا وطأته الأقدام، فهو مذلل مُهَيَّأً للناس. قال الجوهري رحمه الله: أصل العبودية الذل والخضوع - العبودية من حيث هي في المعنى اللغوي تشتمل على معنى الذل والخضوع -[أي نعم] قال الجوهري: أصل العبودية الذل والخضوع. أي: كل اشتقاقات الكلمة من عَبَدَ عِبَادَةً وتَعَبَّدَ، وعُبُودِيَّة ومَعْبُودِيَّة ونحو ذلك كلها تدور على معنى واحد وهو أصل الذل والخضوع، هذا في لسان العرب.

وأما في الشرع فعِبَادَة فِعَالَة مصدر قد يراد به المعنى المصدري وقد يراد به المعنى الاسمي، يعني: نقل من المصدرية فجعل علمًا، وهذا شأن المصادر، قد تطلق المصادر ويراد بها المعنى المصدري يعني نفس الحدث، فالكلام نفس الكلام، والجلوس نفس الجلوس، يعني الذي سُمِّيَ به هذا الاسم، فحينئذٍ العبادة فِعَالَة مصدر قد يراد به المعنى المصدري وهو فعل الفاعل، وقد يراد به المعنى اللقبي العَلَمِي الذي عرف به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

إذًا لها استعمالان في الشرع:

- استعمال بالمعنى المصدري، معناه المصدري.
- واستعمال بالمعنى الاسمي أو العلمي أو اللقبي.

فالعبادة تُطلق مصدرًا ويراد بها التَّعبد التَّفعل، تعبد لله عز وجل وهذا معناه المصدري، أي فعل الفاعل، فِعْلُكَ أنتَ، قيامك واتجاهك للقبلة ركوعك سجودك نفس الفعل يُسَمَّى عبادة، ففِعل الفاعل يُسَمَّى، وهذا هو المعنى المصدري الذي يُطلق عليه بأنه التعبد.

إذًا العبادة هي التعبد، والتعبد هو: المعنى المصدري وهو غاية الحب وغاية الذل، بجمع هذين الأمرين حُبّ وذل، ثُمَّ شرط فيهما أن يكونا مصطحبين، ثُمَّ شرط في كل واحد منهما أو منهما أن يكونا غاية يعني المنتهى، وأما أصل الذل فلا يكفي، وأصل الحب فلا يكفي، والذل وحده دون الحب، والحب دون الذل لا يكفي، لا بد من هذه الأمور تكون مجتمعة حتى تصح العبادة شرعًا بالمعنى المصدري ويكون الإنسان متعبدًا لله عز وجل.

إذًا هو غاية الحبّ وغاية الذل فجمع بينهما، والغاية المنتهى والكمال والتمام، فأصل الذل لا يكفي للتعبد، بل لا بد من تمامه وكماله وبلوغ غايته، وأصل الحب كذلك لا يكفي للتعبد بل لابد من التمام والكمال وبلوغ الغاية.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير العبادة بهذا المعنى: هي عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف. يعني أعمال القلوب. فأصل أعمال القلوب المحبة والخضوع الذي هو الذل، ويزاد معه الخوف كذلك، لأن الحب الكامل مع الذل الكامل يتضمن طاعة المحبوب والانقياد له - هذا على مذهب أهل السنة والجماعة - أن أعمال القلوب لا تكون معتبرة شرعًا إلا إذا أثمرت ظاهرًا، يعني استلزمت الطاعة، فإن وجدت الطاعة الفعل الظاهر، حينئذٍ صح دعوى قيام هذه الأفعال بالقلب، وإذا انتفى الطاعة الظاهر - أعمال الجوارح دَلَّ على كذب دعوى أن القلب قد وُجِدَ فيه الذل والخضوع. إذًا هما متلازمان إذا وُجِدَ الذل والخضوع والخوف على وجه الكمال استلزم الطاعة، أن يكون ممتثلاً لأمر الله جل وعلا مجتنبًا لنهيه، فإن لم يوجد مع دعوى الحب والذل نقول: هذه دعوى كاذبة غير مقبولة، إذ التلازم بين الظاهر والباطن هذا معتبر في صحة دعوى الإيمان، لا يكون الإيمان شرعًا ثابتًا موجودًا إلا إذا جُمِع بينهما بين الظاهر والباطن. هنا قال ابن كثير في تعريف العبادة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف لأن الحب الكامل مع الذل التام يتضمن - يتضمن دلالة التضمن - طاعة المحبوب والانقياد له، فالعبد هو الذي ذَلَّلَهُ الحب والخضوع لمحبوبه، فطاعة العبد لربه تكون بحسب محبته وذله له، فالأصل هو الذل والخضوع المستلزم للطاعة. إذا لا بد من اجتماع الأمرين.

ويُراد بالعبادة معنى الاسمي لقبه العلمي: يعني نقلت عن المعنى المصدري وجعلت علمًا له مُسَمَّى، كما تقول: زيد اسم مسَمَّاه الذات المشخص هذه، كذلك العبادة صارت علمًا ليست هي فعل الفاعل، وإما لها أفراد وآحاد فيدخل تحتها الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك، ويراد بالعبادة المعنى الاسمي وهو ما عرَّفَهُ به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فالعبادة اسم ولها مسمى وهو المتعبَّد به. إذًا عبادة تَعبُّد، فعل مصدري فعل الفاعل، وعبادة مُتَعَبَّدٌ به الصلاة نفسها تسمى عبادة، وفعلك أنت أداؤك للصلاة يُسمى عبادة، يُسمى تعبدًا كذلك يُسمى عبادةً فصارت علمًا وعرَّفَها شيخ الإسلام بأنها: (اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة).

فشملت كل الأوامر سواء كانت على وجه الإيجاب أو على وجه الاستحباب، سواءً كان متعلَّقها القلب أو اللسان أو الجوارح، فدخل كل ما أمر الله به في هذا الحد، (اسم جامع لكل)، كل هذه من صيغ العموم فيدخل تحتها أفراد (لكل ما يحبه)، (ما) فعل قول عمل القلب .. إلى آخره (ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال)، (من) هذه بيانية (لكل ما)، (من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة) سواءً كان الظهور هنا باعتبار القلب والجوارح أو الظهور باعتبار ما خفي على الناس وما ظهر لهم. وقال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: (العبادة طاعة الله بامتثال ما أمر به على ألسنة رسله) ليس ثَمَّ تعريف متعبد به، المراد أنه: ما أمر الله به على وجه الإيجاب أو الاستحباب فهو عبادة، سواء كان متعلَّقه (الأمر) القلب أو اللسان أو الجوارح فهو عبادة، هذا واضح بين ولا تحتاج إلى تعريف. لكن إذا ذُكِرَ التعريف فلا بأس به.

إذًا طاعة الله هو عبادة بامتثال ما أمر به على ألسنة رسله لأنه لا يكون طاعة ولا يكون عبادة إلا ما جاءت به الرسل ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) حينئذٍ ما جاءت به الرسل هو الدين، وما لم يأت به الرسل ليس من الدين، فإذا أردت أن تعرف أنك متبع أم لا فانظر في فعلك وقولك وتركك ونحو ذلك، هل هو ما جاء به الرسل أولاً؟ إن كان فأنت متبع وإلا فأنت مبتدع، واضح؟ إن كان لما جاء به الرسل فأنت متبع لأنك فعلت ما جاءت به الرسل هذا هو الغاية من إرسال الرسل، امتثال وطاعة ما جاءت به الرسل، إن لم تكن كذلك فحينئذٍ أنت مبتدع لأن العبادة توقيفية ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) هل ترك العباد يفعلون العبادة بما شاءوا؟ لا. خلقهم للعبادة ولم يتركهم هكذا لم يبين لهم ما هي هذه العبادة، وإنما أرسل لهم الرسل ليبينوا ويُفَصِّلُوا هذه العبادات التي محلها القلب واللسان والجوارح، إذًا طاعة الله بامتثال ما أمر الله به على ألسنة رسله. إذًا ممكن أن تقول: العبادة هي طاعة الله، وطاعة الله تُعلم بماذا بقراءة الكتاب والسنة. وقيل: هي إتباع أمره واجتناب نهيه، اجتناب النهي داخل في طاعة، لأن الطاعة تكون بالإيجاد وتكون بالترك، هذا وذاك فتشمل النوعين: طاعة الله تكون بالإيجاد (بالفعل) وهذا مقتضى الأمر،

وتكون بالترك والعدم (الإعدام) وهذا مقتضى النهي.
إذًا مقتضى النهي الكف. كف النفس وأما مقتضى الأمر هو إيجاد فعل، هو إيجاد لذلك يُسَمَّى بابَ المأمورات وهذا يُسمى باب المنهيات.
وقيل: هي إتباع أمره واجتناب نهيه، فإتباع الأوامر واجتناب النواهي هو العبادة بالمعنى الاسمي، والتذلل والخضوع والمحبة مع تمام الجميع هو العبادة بالمعنى المصدري ولا بد من اجتماعهما معًا، يعني لا يأتي آتٍ يقول: ما دام العبادة نوعين حينئذٍ أنا متعبد بالمعنى المصدري، والآخر يقول أنا متعبد بمعنى الاسمي، نقول: لا، لا يوجد هذا إلا مع ذاك لأن العبادة بالمعنى المصدري داخلة في العبادة بالمعنى الاسمي، لأن مما يحبه الله وأمر به محبته والذل له والخضوع والخوف ونحو ذلك، فكل أعمال القلوب مرضية لله محبوبة، ثم هي على نوعين:
- منها ما هو واجب.
- ومنها ما هو مستحب.
{والواجب والمستحب أو] الواجب منه ما هم متُّفِقَ عليه كالإخلاص، ومنه ما هو مختلف فيه هل هو واجب أو لا؟ كالرضا ونحو ذلك.
إذًا لا بد من اجتماعهما معًا، وأما دعوى إيجاد واحد منهما بالمعنى المصدري أو الاسمي دون الآخر فهذا لا وجود له.
قال ابن القيم رحمه الله تعالى في ((مدارج السالكين)): - وقد عقد فصلاً مهمًا لبيان مراتب العبادة - قال: (ومدارها - أي: العبودية خاصة - مدارها على خمس عشرة قاعدة من كَمَّلَهَا كَمَّل مراتب العبودية) يعني من أتى بها كاملة فهو العابد حقًّا لله ما بقي عليه شيء، يعني: بلغ التمام والنهاية والغاية في كونه عبدًا لله لأنه إذا قيل: العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه أو طاعة الله، العبد كاسمه عبد له شهوات وعنده تروك ونحو ذلك قد يأتي بالطاعة على وجه التمام وقد لا يأتي، لكن كونه يترك بعض طاعة الله عز وجل فيترك المأمور أو يفعل المحظور هذا على قسمين: وهو ترك العمل الذي مر معنا في ((الأصول الثلاثة)) منه ما هو كفر، ومنه ما دون ذلك. فإذا لم يكن كفرًا فحينئذٍ هو في دائرة الإسلام ونقول: هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، لأن ترك الأمر الواجب كبيرة، يعني: إذا أصر على ذلك بالجملة وكذلك فعل المحظور، وبيان ذلك أن العبادة منقسمة على القلب واللسان والجوارح، يعني أنت مأمور بماذا؟ بأن يكون القلب عبدًا لله، وبأن يكون اللسان عبدًا لله، وبأن تكون الجوارح كلها عبيدًا لله عز وجل، إذًا محل العبادة الذي تُتقرب به إلى الله عز وجل ثلاثة: القلب واللسان والجوارح، والحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلّف - لأن هذا داخل في فعل المكلف - خمسة أنواع:
والحكم واجب ومندوب وما ... أبيح والمكروه مع ما حرما
هذه خمسة، كل واحد من هذه الثلاث التي محال للعبادة لها خمسة أحكام، فالقلب من حيث القول والفعل منه ما هو واجب، ومنه ما هو محرم، ومنه ما هو مستحب، ومنه ما هو مكروه، ومنه ما هو مباح، خمسة، خمسة في ثلاث خمسة عشر، واللسان كذلك، والجوارح كذلك، حينئذٍ صارت خمس عشرة قاعدة. قال: بيان ذلك أن العبادة منقسمة على القلب واللسان والجوارح، فالقلب يتعبد وله عبودية خاصة، بل هي الأصل واللسان يتعبد وله عبودية خاصة، والجوارح كذلك تُتعبد لله عز وجل ولها عبودية خاصة.
والأحكام التي للعبودية خمسة واجب ومستحب وحرام ومكروه ومباح وهنّ لكل واحد من القلب واللسان والجوارح، هذه صارت خمس عشرة قاعدة، فإذا عرف العبد ما هو واجب القلب؟ فأدّاه، ما هو مستحب القلب؟ فأداه، ما هو محرم القلب ومكروهه فتركه، والمباح على حسبه، وإذا علم واجب اللسان فأداه، ومستحبه فأدَّاه، والمحرم والمكروه فتركهما، والمباح هل اللسان له مباح؟ شيء من القول أو لا؟ هذا محل نزاع، ابن القيم رحمه الله يميل إلى أنه لا مباح فالأحكام أربعة على كلٍّ، والجوارح كذلك لها خمسة أحكام، فإذا فعل الواجب وأتى بالمستحب وترك المحرم وابتعد عن المكروه وهو بين الفعل وترك في المباح حينئذٍ إذا أتي بها على هذه الأمور الخمسة عشرة حينئذٍ أتى بالعبادة على أتم وجه، فإن قصر في شيء منها سواءً كان القلب وقع الحسد نقص، وقع الكبر نقص، وقعت البغضاء في غير محلها نقص. إذًا العبودية ليست كاملة لم يكملها، كذب، اغتاب نمَّ، وقع ترك شيئًا من المستحبات من فعل الجوارح

ونحو ذلك لم يذهب إلى المسجد لم يصل الرواتب، نقول: نقص.
إذًا الفعل التام أن يأتي بهذه الأحكام الخمسة لكل موضع من القلب واللسان والجوارح، إن نقص منها انتقص.
وقال القرطبي رحمه الله تعالى: أصل العبادة التذلل والخضوع، وسُمِّيَتْ وظائف الشرع على المكلفين عبادات لأنهم يلتزم ومنها ويفعلونها خاضعين متذللين لله تعالى.
وهذه العبادات هل تُسَمَّى تكليف أو لا؟
ابن القيم رحمه الله تعالى يقول: ينبغي أن يُرفع عن وصف العبادات هذا الوصف، فلا يقال: هذه تكليف للعباد. ولكن الظاهر والله أعلم أنه لا بأس أن يقال ذلك، لأن التكليف فيه نوع مشقة، والعباد يختلفون منهم من قد يُؤدي العبادات بمشقة وفيه نوع كلفة حينئذٍ وجد فيه الوصف، ومنهم من تَرَقَّى عن تلك المنزلة فأتى بالعبادة جميع العبادات ولو كان فيها نوع مشقة إلا أنه يجد فيها راحة ولذة.
فالناس يختلفون فتسميتها وشيء كلف به العباد نقول: من حيث الابتداء لا بأس به ليس بينهما تنافي. لذلك قال الله تعالى: {لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٨٦] يكلف. إذًا مفهومه المخالفة كلّف النفس ما في وسعها {لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا} هذا نفي، وفيه واثبات، نفي من حيث المنطوق نفى أن يكلف الله عز وجل - التكليف هنا بمعنى المشقة - فلا يشق الرب جل وعلا بالأحكام التكليفية على العباد، مفهومه مفهوم المخالفة أنه يكلف بما في وسعه وطاقته وهذا لا تنافي بينهما.
إذًا نقول: هذه العبادة مدارها على خمس عشرة قاعدة من كملها كمل مراتب العبودية. إذًا عرفنا العبادة بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي، لكن هل نفسر الآية بهذا؟ على ما ذكرناه سابقًا، من فسَّرها بالمعنى العام لا إشكال فيه، لكن قلنا: إن المصنف رحمه الله تعالى له مسلك في تفسير هذه الآيات خاصة في توحيد العبادة يأتي بلفظ التوحيد ويجعله شرطًا في صحة العبادة، وهذا له دلالته الشرعية ولا إشكال فيه.
العبادة نوعان:
- عبادة كونية.
- وعبادة شرعية.
عبادة كونية هذه منسوبة إلى أمر الله الكوني وقضائه الكوني، عبادة كونية وهي الخضوع لأن التعبد في اللغة عرفنا أنه مطلق الخضوع، ولذلك سبق أنَّ من فَسَّرَ قوله تعالى: {إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} بالعبادة بالمعنى اللغوي. قلنا: هذا فيه نظر. لأنها تدخل فيه العبادة الكونية وليس هذا مرادًا، بل الصواب أن المراد بقوله: {لِيَعْبُدُونِ} إما لآمرهم وأنهاهم بالمعنى العام وهو قول عليّ رضي الله عنه، وإما بالمعنى الخاص الذي أراده المصنف وهو التوحيد، وأما إذا فسره بالمعنى اللغوي نقول: هذا ليس بصواب. ولذلك لما نُحِدّ اللفظ بالمعنى الشرعي له فائدة نفيسة، وهي أن الأصل في الألفاظ في حمل ألفاظ الشرع (الكتاب والسنة) على المعاني الشرعية، ولا تحمل على المعاني الاصطلاحية، قد يغلط البعض - لا أقول من طلاب بل حتى من كبار الأئمة فيصرف بعض ألفاظ النصوص نصوص الوحيين بالمعنى الاصطلاحي دون الشرعي، وإلا يقول: لا، «غسل الجمعة واجب على كل محتلم». هذا ليس واجبًا بالمعنى الاصطلاحي فالواجب المحكوم بالثواب ... في فعله والترك بالعقاب
الواجب بمعناه أنه ثابت، وثبوته يعني الدرجة العالية، وكونه ثابتًا هذا لا يمنع أن يكون مستحبًا، ولذلك نقول: غسل الجمعة سنة مؤكدة، ويجاب عن هذا النص من استدل به نقول: هذا استدلال باصطلاح متأخر، ائتني بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - عرَّف الواجب بأنه كذا وكذا، إن جاء فعلى العين والرأس، وإن لم يأت حينئذٍ نرجع هذا اللفظ إلى معناه اللغوي، والمعنى هو السقوط والثبوت.
[نعم] إذًا عبادة كونية وهي الخضوع لأمر الله الكوني، وهو ما يقضيه سبحانه ويقدره على عباده مؤمنهم وكافرهم، برهم وفاجرهم، فهذه شاملة لجميع الخلق لا يخرج عنها أحد ألبته لقوله تعالى: {إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً} [مريم: ٩٣]، {إِن كُلُّ}، {كُلُّ} هذا من صيغ العموم، فيدخل تحتها المؤمن والكافر البر والفاجر {كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً} فأطق عليهم العبادة بالمعنى العام وهي عبودية القهر والخضوع وهذه ليست خاصة بالمؤمنين، وليست فيها مدحة أصلاً.

النوع الثاني: عبادة شرعية: وهي التي ذكرناها فيما سبق، وهي الخضوع لأمر الله تعالى الشرعي وهذه خاصةٌ بالمطيعين لله تعالى، كقوله تعالى: {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً} [الفرقان: ٦٣] عبادٌ، هل هو مثل عبدًا هناك؟ لا، عباد هنا خاص، المراد به العبودية التي اتصف بها أصحابها لكونهم ممتثلين لأمر الرب جل وعلا، فالله تبارك وتعالى إنما شاء العبادة من عباده وأرادها منهم قضاها عليهم في الشرع لا في الكون. إذًا {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} ثم قد يعبدون وقد لا يعبدون، فما بعد اللام (لام الحكمة) مطلوب شرعًا لأنه أمر به، أمر به قضاء وكون أو أمر شرع؟ الثاني، وإذا كان كذلك قد يتخلف وقد لا يقع، وأما الأمر القضائي الكوني هل يتخلف؟ الجواب: لا، لا يتخلف، لو كانت اللام هنا للعلة العقلية كما قاله بعض المبتدعة لكان ماذا؟ كل أحد هو عبدٌ لله، لا يوجد أحد على هذه البسيطة من الجن والإنس إلا وهو عابد لله بالمعنى الذي أراده الله عز وجل منه، وهذا حق؟ هل هذا حق؟ لا، باطل، هذا من قاله فهو كافر، لا شك في كفر من لم يكفره، كما يقول ابن تيمية في بعض المواضع، حينئذٍ {إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} المراد به العبادة الشرعية، فالله تبارك وتعالى إنما شاء العبادة من عباده وأرادها منهم وقضاها عليهم في الشرع لا في الكون فمن أطاع أمره وأتى بما أراده منه فله رضاه والجنة، ومن خالف في ذلك فله سَخَطُه سُخُطُه سُخْطُه بضم وسكون، والنار فله سَخَطُه والنار، ولو شاء الله من جميعهم العبادة وأرادها في الكون لم يكن لهم بد من ذلك، ولم يكن لأحدٍ إلى معصية الله من سبيل، نعم، لو أراد الله عز وجل أن جميع الإنس والجن يطيعوه لأطاعوه لكنه ما أراد ذلك، ما الدليل على أنه ما أراده؟ إذ لو أراده لوقع، فعدم ترتب الفعل المترتب على الإرادة دل على أنه لم يرد، ولذلك في الآية الثانية {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ} ولذلك ذكروا أن الجزء من هذه الآية مفسر للآية السابقة، إذا فمنهم من يعبد الله، ومنهم من لا يعبد الله، لو أراد منهم العبادة شرعًا لما تخلف واحدٌ البتة عن أن يكون مطيعًا لله عز وجل، إذًا هذه الإرادة المراد بها الإرادة الشرعية فدلت الآية ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) على أمرين:

أولاً: الحكمة من خلق الخلق. وهذا فيه كما قلنا في النفي والإثبات مأخوذٌ من ({وَمَا}) و ({إِلَّا})، ففيه قصر وهو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه، كأنه قال: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) لأي حكمة من الحكم إلا لحكمة واحدة وهي عبادته جل وعلا.

ثانيًا: يجب عليهم ({الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) أن يحققوا هذه الحكمة وهي عبادته وحده جل وعلا، ففيه وجوب التوحيد - وهو الشاهد لهذه الترجمة - (باب حكم التوحيد) يعني بيان حكم التوحيد كما أنه خلقهم جل وعلا للعبادة وعرفنا أن العبادة المراد بها التوحيد، إذًا وجب على الإنس والجن أن يحققوا هذه الحكمة وهي عبادته وحده جل وعلا. إذًا دلّ على الوجوب، فَعِلَّةُ الخلق هي عبادة الله تعالى مع الإخلاص، فالخلق سابق والأمر لاحق.

وفي الآية أيضًا أن المستحق للعبادة دون ما سواه هو الخالق، وأما من لم يخلق فلا يستحق ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ}) إذًا {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ} الجن وقع عليه الخلق فكل الجن مخلوقون ({وَالْإِنسَ}) وقع عليه الفعل، أليس كذلك؟ إذًا كل إنسي فهو مخلوق، إذًا ليس عندنا إلا خالق ومخلوق، من الذي يستحق العبادة؟ الخالق، إذًا كل جنِّي وإنسي لا يستحق العبادة لأنه مخلوق، واضح هذا؟

إذًا في الآية أن المستحق للعبادة دون ما سواه هو الخالق يعني كأنه قال: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون، فوجب أن يحققوا هذه العبادة، أخذنا الوجوب لماذا؟ لكونه خالقًا وهم مخلوقون. والثاني التعليل لكونه خالقًا وهو مخلوقون كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ} [البقرة:٢١] وفيه إشارة، كقوله تعالى: {الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢]، فقد يكُرُ الوصف تعليلاً لما سبق، وهنا الوصف من حيث إفادة التركيب له، يعني لم يأت نص في الآية ينص عليه أن الله تعالى هو الخالق وما عداه فهو المخلوق، نقول: لا هذا أُخِذَ من ماذا؟ أخذ من إسناد الفعل {خَلَقْتُ} إلى المفعول {الْجِنَّ وَالْإِنسَ} فحينئذٍ دل على أنهم مخلوقون، ثم أمروا بالعبادة فدل ذلك على أنهم إنما أمروا بالعبادة لكون الرب جل وعلا هو الخالق المنفرد بهذه الصفة، ومن عداه فهو مخلوق.

إذًا هذه فائدة تُؤخذ من الآية أن المستحق للعبادة دون ما سواه وهو الخالق، نعم أن المستحق للعبادة دون ما سواه هو الخالق، وأما من لا يخلق فلا يستحق شيئًا منها قال تعالى: {أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ} [النحل:١٧]، وفي الآية أيضًا إثبات غنى الرب جل وعلا عن خلقه لأنه خالق فهو مستغنٍ عنهم {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون * إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين} [الذاريات: ٥٦: ٥٨] إذًا من الآية كذلك لو لم ننظر ما بعدها كونه الخالق حينئذٍ هو غني، كونهم مخلوقين إذًا هم فقراء.

إثبات غنى الرب جل وعلا عن خلقه، وأنهم محتاجون إليه لأنه هو الخالق وهم مخلوقون، وفيها إثبات الحكمة في أفعال الرب جل وعلا.

وفيه رد على من أنكر ذلك من أهل السنة والجماعة. يعني بعضهم يحكي ابن تيمية وغيره خلافًا بين أهل السنة والجماعة هل أفعال الرب جل وعلا تُعَلَّل أو لا؟

الصواب أنها تعلل، ولذلك قال: {خَلَقْتُ})، {لِيَعْبُدُونِ}) واضح هذا بين أنه للتعليل. إذًا إثبات الحكمة في أفعال الرب سبحانه.

وفيها إثبات أفعال الرب الاختيارية التي لم تكن ثم كانت لأنه قال: ... ({وَمَا خَلَقْتُ}) خلق فعل ماض وهو على بابه أو لا؟ على بابه؟ إيش المراد بـ على بابه؟ ماض إيش يفيد؟ نعم إيقاع الفعل فيما سبق، يعني لم يكن ثم كان، قام زيد لم يكن قائمًا ثم قام، أليس كذلك؟ اشتريت كتابًا لم يكن عندي مشترى ثم اشتريت هذا الأصل في الفعل الماضي. إذًا على بابه ({وَمَا خَلَقْتُ}) لم يكونوا مخلوقين ثم خلقهم وهذا واضح بين هذا محل إجماع بين أهل السنة والجماعة أن الله كان ولم يكن ثَمَّ شيءٌ سواه جل وعلا. إذًا هذا ما يتعلق - على جهة الإجمال والتفصيل - بالآية الأولى وهي قوله تعالى {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}).

ثم قال: (وقوله) أي: وقوله تعالى، (قولُه) بالرفع عطف على قول السابق وهذا أجود ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) الآية، هل هذا من المتن أولاً؟ ظاهر كلام الشراح أنه ليست من المتن حينئذٍ لا تحفظ الآية يعني: أكمل الآية وإنما تقف عندها تقول: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) ثم تغلق القوس تقف، ولا تشرح كذلك من حيث إتمام الآية، فلو قال الآية يعني: أكمل الآية سواءً كان في الحفظ والتسميع أو كان في الشرح والتدريس، وأما إذا لم يقل فلا، يعني تبقى الآية على ما ذكرها، واضح الفرق؟ قد يذكر المصنف بعض الآية ويغلق القوس ولا يقول الآيةَ، وقد يفعلها، على الأول تكتفي بالنص الذي ذكره، وعلى الثاني: لا تكمل الآية فلو قال الآية هنا مثلاً ({وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) تحفظ ما بعدها ({فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ}) إلى آخر الآية، وإذا شرحت هذه الآية عند التدريس كذلك يُشرح ما بعدها، ولكن نحن نقول نغلق القوس.

({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}).

مفردات الآية {وَلَقَدْ}) الواو هذه قيل: استئنافية. يعني حسب ما قبلها وهذا أجود عند، أو يقال هو نص المفسرون على أنها استئنافية هذا سبقت بها، وإذا لم تدر هل هي استئنافية أم عاطفة تقول: الواو على حسب ما قبلها هذا من باب الورع، في الإعراب إذا جاءك آية أول ما تستفتح ... {وَلَقَدْ}) تقول: الواو استئنافية هكذا، هذا لأني وقفت عليها، نقول: استئنافية. وهو الظاهر أنها استئنافية، لكن إذا لم تدرِ تقول: الواو على حسب ما قابلها، ولا تقل: استئنافية ولا تقل عاطفة لأنه قد تكون إذا قلت عاطفة تكون أخطأت، وإذا كانت استئنافية تكون قد أخطأت لا بد من الوقوف على المعنى. إذًا الواو على حسب ما قابلها إذا كنت لا تدري وإذا كنا ندري كما هو الشأن نقول: الواو استئنافية. {وَلَقَدْ}) اللام هذه تسمى موطأة للقسم يعني ممهدة ومقدمة للقسم، فإذا وُجِدت ولُفِظَ بها دل على أن فعلاً وهو فعل قسم أو جملة قسم مقدر {وَلَقَدْ بَعَثْنَا}) كأنه قال: وأقسم بذاتي مثلاً الرب جل وعلا قسمي أو أقسم بذاتي بعثنا، قد بعثنا، لقد بعثنا فاللام هذه واقعة في جواب القسم، أقسم بذاتي لقد بعثنا في كل أمة، كما قال هناك {فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ} [مريم: ٦٨]

اللام وقعت في جواب القسم {فَوَرَبِّكَ} الواو هذه قائمة مقام الفعل، هنا قال: ... ({وَلَقَدْ}) كما قال هناك {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي} [العصر: ١، ٢] اللام هذه واقعة في جواب القسم. إذًا هذه اللام موطئة وممهدة ومقدمة للدلالة على قسمٍ محذوف ليس بمذكور في النص، هذه اللام من المؤكدات، وكذلك القسم نفسه الفعل (أقسم) نقول: هذا من المؤكدات. إذًا الفعل المحذوف أو الجملة جملة القسم نقول: هذه مؤكدة، اللام التي معنا هذه مؤكدة، قد: حرف تحقيق فهي مؤكدة. إذًا أُكِّدَتْ هذه الجملة بثلاث مؤكدات:

- المؤكد الأول القسم المحذوف المقدر. أقسمُ.

- المؤكد الثاني اللام الواقعة في جواب القسم.

- المؤكد الثالث: قد. وقد هذا فيه خلاف بين البيانين هل هي مؤكدة أو لا؟ لكن المشهور أنها مؤكدة لأنها إذا دخلت على الفعل الماضي أفادت تحقيقه، وإذا أفادت تحقيقه هذا زيادة تأكيد لا شك، وأما إذا أفادت التقريب فهذا محل نظر هل هي مؤكدة أو لا؟ إذًا {وَلَقَدْ}) اللام موطأة لقسم مقدر، وقد حرف تحقيق فالجملة مؤكدة بثلاث مؤكدات: القسم المقدر، واللام، وقد.

قوله: {بَعَثْنَا}) بعثنا فعل ماض بعث، و (نا) هذه دالة على العظمة لأنها فاعل، والأصل في الفاعل إذا كان بناء أن يدل على اشتراك، وهناك لا اشتراك قطعًا، حينئذ تدل على التعظيم. إذًا {بَعَثْنَا}) (نا) هذه (نا) فاعل وهي دالةٌ على التعظيم. قال في ((المفردات)): أصل البعث إثارة الشيء وتوجيهه. يقال: بعثته فانبعث فهو فعل مطاوع، ويختلف البعث بحسب اختلاف ما علَّق به، فبعثتُ البعير أثرته وسيرته. وقوله عز وجل: {وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللّهُ} [الأنعام: ٣٦] أي يُخْرِجُهُم ويُسيرهم إلى القيامة، فالبعث ضربان: نوعان، قسمان: بشري وإلهي.

بشريٌّ: نسبة إلى البشر كبعث البعير وبعث الإنسان في حاجةٍ، بعث الإنسان بعثت زيدًا بعثته بحاجة، وهو واضح بين، بعث بعثت البعير بمعنى أثرته وحركته، نقول: هذا كذلك في الحيوان.

وإلهي وذلك ضربان: - إلهي يعني نسبة إلى الرب جل وعلا، والأصل فيه أن لا يكون من جهة المخلوق وإنما هو وصف له جل وعلا، ولذلك هذه الآية: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا}) بَعَثَ من الذي بعث؟ الله عز وجل. إذًا هو موصوف بكونه باعثًا وهذا واضح -.

أحدهما: إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع لا عن ليسٍ، يعني لزوم، ليس بلازم له جل وعلا، وذلك يختص به الباري تعالى ولم يقدر عليه أحد، إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع خاص به جل وعلا، كل المخلوقات فيها ما هو جنس، وفيها ما هو نوع، وفيها ما هو دون ذلك، وهذا خاص بالرب جل وعلا ولم يُقدِر عليه أحد البتة، إيجاد التراب نفسه لا يقدر عليه أحد، أليس كذلك؟ إنزال المطر نفسه لا يقدر عليه أحد، عين المطر، وجنس التراب، ونحو ذلك هذا لم يُمَكَّنْ فيه أحد البتة.

النوع الثاني: إحياء الموتى. هذا بعث كذلك، وقد خُصَّ بذلك بعض أولياؤه كعيسى عليه الصلاة والسلام وأمثاله. ومنه قوله تعالى: {فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ} [الروم: ٥٦] يعني يوم الحشر. وقوله عز وجل {فَبَعَثَ اللّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ} [المائدة: ٣١] أي قيَّضَهُ. ومنه ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً}) نحو {أَرْسَلْنَا رُسُلنا}، ففسر في المفردات البعث بمعنى الإرسال، ولذلك قال بعض المفسرين: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا}) أي أرسلنا، فمعنى بعثنا هنا أرسلنا كما جاء في آيات أُخر {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ} [الأنبياء: ٢٥] فعبَّر بالإرسال، وهنا عبر بالبعث. قال الراغب: أصل الرِّسْلِ الانبعاث على التؤدة. إذًا فيه معنى البعث لكنه فيه نوع تؤدة فهو مخالف لمطلق الانبعاث. قال الراغب: أصل الرِّسْلِ الانبعاث على التؤدة، ويقال ناقة رِسْلَةٌ سهلة السير، وإبل مراسيل منبعثة انبعاثًا سهلاً، ومنه الرَّسول الْمُنبَعِث أو الْمُنْبَعَث. الرسول الْمُنْبَعَث يعني: الذي بعثه غيره وهو الله جل وعلا، وتُصُوِّر منه تارةً الرفق فقيل: على رِسْلِكَ يعني على مهلك إذا أمرته بالرفق، وتارةً الانبعاث فاشتق منه الرسول، يعني يريد أن يبين لك الراغب أن قوله: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا}) لا يخالف ما جاء في التعبير بالإرسال، لأن الإرسال مشتق من الانبعاث فملاحظٌ فيه، فلا فرق بين {وَلَقَدْ بَعَثْنَا})، {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن

رَّسُولٍ}. {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي}) هذه للظرفية وهي حقيقة هنا أو مجازية إذا ادَّعَيْنَا ليس ثَمَّ هناك طائفة ونحو ذلك، ({فِي كُلِّ أُمَّةٍ}) كل ({كُلِّ}) مضاف، و ({أُمَّةٍ}) مضاف إليه، وكل هذه يعتني بها من حيث البحث الأصوليون، وهي مرادةٌ عندنا هنا ويُنبني عليها مسألة مهمة {كُلِّ}) هذه من صيغ العموم، تكون من صيغ العموم إذا أريد [ضم الأجزاء] (¬١) ضم الذوات بعضها إلى بعض، لأن كل تفيد أن ثَمَّ شيئًا مجزأ ولكن هذه الأجزاء منفصلة هذا الأصل فيها {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ} [ص: ٧٣] ملائكة ملك وملك وملك، كل ملك منفصل عن الآخر، ولذلك لا يكون في ذات المؤكد بها لا يصح التأكيد بها إلا إذا كان المؤكد ذا أجزاء، بنفسه أو بعامله، اشتريت العبد كله صح أو لا؟ صح، لا باعتبار العبد، العبد شيء واحد لا يُجزَّأ، لا تقل بعث يده وتركت رجله هذا الأصل فيه، وإنما اشتريته كله اشتريت العبد كله. إذًا التجزئة هنا واقعة بتلبس العبد بصفة هي للشراء والاشتراء، وأما عدا ذلك قد يقال: بأن هذا فيه نوع مجاز وأما ما عدا ذلك فالأصل أن المؤكد بها إنما يكون ذا أجزاءٍ منفصلة بعضها عن بعض هذا الأصل ولها استعمال آخر، إذا كان كذلك حينئذٍ يحتج بها في إفادة العموم إذا كانت بمعنى التأكيد أو للدلالة على ذوات منفصلة فتحتها أجزاء.

(¬١) سبق.

إذًا ... (كُلّ) نقول: لفظ يدل على ضم أجزاء الشيء هذا من حيث المعنى العام، لفظ يدل على ضم أجزاء الشيء وهذا الشيء الذي له أجزاء نوعان: الضم لذات الشيء وأحواله المختصة به ويفيد معنى التمام، ومنه قوله تعالى: ... {وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} [الإسراء: ٢٩] كل البسط، تبسطها يعني يدك. قال: {كُلَّ الْبَسْطِ} يعني البسط كله هنا بمعنى التمام فُسِّرَت بمعنى التمام، يعني بسطًا تامًا، لماذا حملناه على هذا المعنى؟ لأن الأجزاء هنا ليست منفصلة {وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} البسط شيء واحد اليد إذا وصفت بالبسط فهي شيء لا تتجزأ، إذا أمس كانت ماسكة ممسكة واليوم مسترسلة هي يد واحدة، وإنما الخلاف باعتبار وصفها قد يكون بالأمس الدنيا قائمة بقلبه واليوم استمع موعظة، أمس أمسك واليوم أرسل، اليد واحدة. إذًا لفظ كل يدل على ضم أجزاء الشيء وهو نوعان:

- الضام لذات الشيء وأحواله المختصة به، يعني صفات مختصة بذات الشيء فله أجزاء حينئذٍ يفهم ويُفَسَّرُ بمعنى التمام كالآية التي ذكرناها.

الثاني: الضام لذوات. وهذه الذوات لا تكون ذواتًا إلا إذا كانت منفصلة مجزأة ذات - ذوات جمع ذات - والذات لا تكون ذاتًا إلا إذا كانت منفصلة منفكة عن الآخر، هذا الأصل فيها. وهذه هي المرادة هنا في الآية، وذلك - هذا النوع الثاني - يضاف تارة إلى جمع معرف بـ (أل) نحو قولك: كل القوم. قوم لفظ مصدقة على زيد وعمرو وخالد .. إلى آخره، فكل واحد منهم له ذات، وتارة إلى ضمير ذلك نحو {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ} كلهم أضيف إلى الضمير وهو يعود إلى الملائكة والملائكة أجزاء مجزأة. وقوله: {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ} [التوبة: ٣٣] الدين كذلك مؤكد هنا.

أو نكرة مفردة نحو {وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ} [الإسراء: ١٣] إنسان هذا مفرد وهو نكرة ({فِي كُلِّ أُمَّةٍ}) الذي هو معنا الآن ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ}) إذًا أضيف كل إلى لفظ أمة وهو نكرة، وربما عَرِيَ عن الإضافة لفظًا ويقدر ذلك فيه معنى {كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} [الأنبياء: ٣٣]، {وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ} [النمل: ٨٧] إذًا كل تفيد العموم وأنها ضمت كل ما يقصد عليه المضاف إليه وهو أمة، إذًا عندنا أمم بدليل ماذا؟ هل عندنا أمم أو لا؟ نعم، قال: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ}) لو لم يكن عندنا إلا أمة واحدة ما صح التعبير، وإنما إفادة كل هنا للدلالة على أن ثَمَّ أمة، وأمة، وأمة، وأمة دخلت تحت هذا اللفظ، لو كان عندنا آلاف الأمم دخلت في هذا اللفظ. إذًا شمل هذا اللفظ كل ما يصدق عليه أنه أمة وطائفة وحزب من الناس، فحينئذ الحكم يكون عامًا، ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ}) إذا ما من أمة من الأمم إلا وقد حصل فيهم البعث المراد، أليس كذلك؟ فصار نصًّا في إفادة أن كل مَدْخُول (كل) قد وقع عليه الحكم، حينئذ نأتي إلى من أخرج طائفة أو أمة من هذا النصّ يحتاج إلى دليل واضح بيِّن، ولذلك جاء تأكيدًا لهذا المعنى {وَإِن مِّنْ

أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ} [فاطر: ٢٤] هذا نص يعني: لا يحتمل، لا يحتمل النسخ ولا التخصيص أصلاً {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ} هذا نصٌّ في العموم، حينئذٍ من أتى وقال: أن ثَمَّ قومًا يُسَمَّوْن أهل فترة جماعة قرية لم يأتهم نذير لم يدركوا الرسول السابق ولم يدركهم اللاحق. نقول: هذا مخالف لدلالة هذه النصوص، فنحتاج إلى دليل واضح بَيِّن يصح به الإخراج وإلا رجعنا إلى الأصل، والذي يصح منه التخصيص هو النص الذي معنا، وأما {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ} هذا فيه نظر، على كلٍّ ولذلك نقول: لا وجود لشيء اسمها الفترة أبدًا، والنصوص هذه تردّ هذا القول، وأما الحديث المستند إليه فهذا فيه ضعف أولاً، ولا يصلح أن يكون مخصصًا، ثم يمكن تأويله على أنه في الأفراد، أعمى وذاك أخرق، وهذا أحمق .. إلى آخره أفراد، وأما أمة جماعة قرية، نقول: هذا منافٍ لدلالة الآية السابقة، لأنه يَرِدُ السؤال هؤلاء خلقوا أو لا؟ خلقوا، وقد قال الله تعالى: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) وما من خلق من الجن والإنس إلا وخلقهم لهذه الحكمة وأرسل إليهم، إذا قلنا بوجود أمة لم يرسل إليهم حينئذٍ صار مضاداً للنص الأول ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) صار منافيًا، إذا هؤلاء لم يخلقوا للعبادة بدليل أنهم لم يرسل إليهم رسول، إذًا ما الحكمة من خلقهم؟ ما الفائدة؟ وقد حصر الرب جل وعلا الحكمة في خلق الجن والإنس في حكمة واحدة ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})، وقلنا: هذا نص من حيث الإثبات ومن حيث النفي، إثبات أن الجن والإنس ما خُلِقُوا إلا للعبادة، ونفي أي صفة أخرى من اللهو واللعب ونحو ذلك، أن يكونوا متصفين بهذه الصفات.

إذًا لو جوّز بوجود أمة - أنا أقول أمة لا أقول فرد واحد - انتبه - أقول: أمة، يعني طائفة قرية كاملة خُلقوا ولم يُرسل إليهم لم يدركوا الرسول السابق ولم يلحقهم رسول، لماذا خُلقوا؟ لأي شيء؟ لا لحكمة، لم يخلقوا للعبادة، قطعًا لماذا؟ لو جوزنا نقول: لو يخلقوا للعبادة إذ لو خلقوا للعبادة لأرسل الرب جل وعلا إليهم من يُبين لهم هذه الحكمة، فلما انتفت نقول: هذا لا وجود له. إذًا لا وجود لهذه الخرافة وهي وجود أهل فترة طائفة ناس، ولذلك ائتوا بمثال واحد لا يوجد مثال، لا يوجد مثال أن ثَمَّ طائفة قوم وجدوا وتناكحوا وإلى آخره وتناسلوا ثم لم يؤمروا بالعبادة البتة، منذ أن وُجد الشرك وإلى خاتم الرسل والأنبياء والنصوص واضحة بيِّنَة تدل على أنه ما من قوم وقع فيهم الشرك والانحراف إلا وقد أرسل إليهم من المبشرين والمنذرين. إذًا كلّ وإن ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ}) نقف مع هذه الكلية ونقول: هذه قاعدة، كل أمة وقد بعث الله عز وجل لها رسولاً، بل أقسم على ذلك، وأكد الخبر بثلاث مؤكدات.

إذًا لا تغتروا بكثرة القائلين ولو كانوا الجمهور على أن ثَمَّ أهل الفترة. قُل: لا، انتبه. هذا دلالة الكتاب والسنة، وكما ذكرتُ أولاً عليك بالكتاب والسنة وما دل عليه الكتاب والسنة، أما لماذا فلان قال بكذا؟ لست مكلَّفًا، لست مكلَّفًا أن تعتذر عن زيد وعبيد، بعض الطلاب قد - يعني - يهم ويقع في تشويش، قد يكون هذا القول قاله ابن القيم مثلاً في ((طريق الهجرتين)) ما لك وما لابن القيم؟ هل كَلَّفَكَ الله عز وجل بابن القيم أو بإتباع الكتاب والسنة؟ كَلَّفَكَ بماذا؟ بإتباع الكتاب والسنة، وأنت وتسمع (كلّ) وتعرف معنى الكلية وتعرف {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا} آئت بمختص، ائت بدليل، المخصص إن جاء فعلى العين والرأس ما جاء ليس لك في المخلوقين شأن، اتركهم وخالقهم يعني لا يُشترط إلا أن تنظر لماذا؟ قال كذا ويشوش عليك، لا، لا يشوش عليك، ولو قال به من قال ما دام أن هذه منطوقات الكتاب والسنة فارفع يدك وارفع رأسك وقل بهما ولا تخف.

إذًا في قوله: ({كُلِّ أُمَّةٍ}) نأخذ دلالة على أنه لا وجود لأهل الفترة لذلك وقفنا مع لفظ ({كُلِّ}).

صيغه كلّ أو الجميع ... وقد تلا الذي التي الفروع

({فِي كُلِّ أُمَّةٍ}) أمة، الأمة كل جماعة يجمعهم أمرٌ ما، جماعة إذًا، جماعة طائفة حزب يجمعهم أمرٌ ما بينهم قدر مشترك شيء رابطة يعني، إما دين واحد إما الإسلام وإما الكفر مثلاً، أو زمان واحد كالقرن، أو مكان واحد كالجزيرة مثلاً، إذًا أمة المراد بها الطائفة

أو الجماعة التي يجمعهم أمر ما، قدرٌ مشترك بينهم إما الدين، وإما الزمان، وإما الأرض. ولذلك تقول: هذا سعودي. معنى سعودي من كان يسكن في هذه البقعة مسلم كافر أين كان هو سعودي، كذلك تقول: هذا أردني مثلاً، نقول: هذه الجامعة بينهم ماذا؟ الوطن الأرض، والزمان كذلك تقول: هذا في القرن العشرين أو القرن الحادي والعشرين، والدين نقول: هذا العالم الإسلامي وعالم الكفر ونحو ذلك، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيرًا أو اختيارًا. اختيارًا كالدين مثلاً، تسخيرًا كالأرض أو الزمان، وجمعها أمم. وقوله تعالى: ... {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً} [البقرة: ٢١٣] أي صنفًا واحدًا وعلى طريقة واحدة في التوحيد، وقيل: في الضلال والكفر. وقوله: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ} [الزخرف:٢٢] أي على دين مجتمعين عليه {عَلَى أُمَّةٍ} يعني على دين ملة، وقوله: {وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ} [يوسف: ٤٥]} وادكر واذدكر هذا الأصل {وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ} أي حين، فأمّة هنا بمعنى الحين بمعنى الزمن لكن على تأويل الجماعة، ليس مطلقًا فلا تطلق الأمة ويراد بها الزمن مطلقًا إنما على تأويل الجماعة، وقرئ (بعد أَمَهٍ) أي بعد نسيان، وحقيقة ذلك بعد انقضاء أهل عصر أو أهل دين. وقوله: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ} [النحل: ١٢٠] أي: قائمًا مقام جماعة، وما أُطلق هنا لكونه إمامًا فحسب، لم يُطلق هنا لكونه إمامًا فحسب، وإنما قام مقام جماعة، فلذلك تجوّز فأُطلق اللفظ الذي يُطلق على الجماعة على الشخص الواحد، أي قائمًا مقام جماعةٍ في عبادة الله نحو قولهم فلانٌ في نفسه قبيلة، يعني يقوم مقام قبيلة، وهذا يقوم مقام جماعة. إذًا المراد بالأمة هنا الطائفة أو الجماعة المشتركة في أمر ما، إما دين، وإما زمان، وإما أرض. إذًا لا بد من قدر المشترك بينها ({فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً}) بعثنا رسولاً، رسولاً: إيش إعرابه؟ مفعول به ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً}) رسولاً: الرسول يقال تارة للقول الْمُتَحَمَّلِ كقول الشاعر:

ألا أبلغ أبا حفص رسولاً

رسالة يعني، القول الْمُتَحَمّل نفسه، الظرف يسمى رسول، الظرف نفسه الرسالة القول الْمُتَحَمّل، وتارة لِمُتَحَمِّل القول والرسالة الشخص نفسه، إذا أرسل زيدٌ عمرًا برسالةٍ، الرسالة تسمى رسولاً، وعمرو يسمى رسولاً، كل منهما، يطلق على الشخص الْمُتَحَمِّل، وعلى القول الْمُتَحَمَّل سواء كان مكتوبًا أو منطوقًا، بلّغْهُ السلام مثلاً، تبليغ السلام هذا تحميل، والرسول يقال للواحد وللجمع قال تعالى: {لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ} [التوبة: ١٢٨]، {فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ} ... [الشعراء: ١٦] وجمع الرسول رسل، ورسل الله تارة يراد بها الملائكة وتارة يراد بها الأنبياء:

- من الأول قوله: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ} [الحاقة: ٤٠] جبرائيل عليه السلام، {إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُواْ إِلَيْكَ} [هود: ٨١] الملائكة.
- ومن الثاني الأنبياء {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ} [آل عمران: ١٤٤] يعني: رسول بشري، {وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ} ... [الأنعام: ٤٨] ومرسلين من الأنبياء بشر.

والرسول في الشرع هو إنسان أُوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه على قول الجمهور، وأما إذا لم يؤمر بالتبليغ فهو نبي، فعندهم العلاقة بين النبي والرسول العموم والخصوص المطلق، فكل رسول نبيّ ولا عكس، ومنهم من يفرق بأن الرسول إذا أُمِرَ بتبليغ رسالة بشرع جديد، والنبي أُمر كذلك وكان مأمورًا بتبليغ شرع من قبله. إذًا كل منهما مأمورًا، وهذا الظاهر أن كلاًّ منهما مأمور، لكن قد يقال: بأن ثَمَّ فرقًا آخر وهو أن الرسول يؤمر بتبليغ الشرع والمقاتلة عليه، وأمَّا النبي يؤمر لكن لا على وجه المقاتلة. إذًا يمكن أن يقال بوجود الأمر كل منهما مأمور ولا يكون ثَمَّ شريعة جديدة، ولا ينظر إليه من جهة التشريع وعدمه، على كلٍّ هذه مسألة طويلة عريضة سبق شيءٌ منها.

({أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) أن هذه مصدرية، والمصدر المؤول في محل جر بحرف جر محذوف ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً}) بأن أعبدوا الله، بعبادة الله واجتناب الطاغوت، فـ (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر ({أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ}) عبادةِ الله،

واضح؟ الباء المحذوفة مع المصدر المقدر نقول: متعلق بقوله: ({بَعَثْنَا}) وهذا ما جرى عليه الطبري في تفسيره وكذلك القرطبي، أكثر المفسرين قدروا الباء عند التفسير، حينئذٍ جعلوا (أن) مصدرية، إذًا أن مصدرية، والمصدر المؤول في محل جر بحرف جر محذوف، أي بأن اعبدوا الله، والجار متعلق ببعثنا، هذا وجهه، وهذا هو ظاهر ولا إشكال فيه، فإن قيل عدم أولى من التقدير، نقول: هذا فيه، هذه قاعدة لكنها ليست مطردة، قد يكون التقدير أولى من عدم التقدير، وإنما يحكم الشيء هنا من حيث التقدير وعدمه هو النظر في معاني الألفاظ، يعني: البيان، علم البيان هو الذي يُحدد أي الطرفين أرجح هل التقدير أولى من العدم، أو عدم التقدير أولى من التقدير؟ وأما قاعدة هكذا مطلقة هذه يجري عليها النحاة، النحاة نعم عندهم عدم التقدير أولى من التقدير مطلقًا، ولا ينظرون إلى المعنى والصواب هو التفصيل، ويجوز أن تكون (أن) تفسيرية، فـ (أن) التفسيرية المسبوقة بجملة فيها معنى القول دون حروفه متأخرة عنها الجملة ولم تقترن بجار لفظًا أو تقديرًا، وقد سبق شرحها فيما سبق، نحو {فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ} ... [المؤمنون: ٢٧]} أوحينا الوحي فيه معنى القول دون حروفه وهي جملة متقدمة، {أَنِ اصْنَعِ} اصنع جاءت {أَنِ} ثم جاءت اصنع وهي جملة بعدها ولم تقترن بجارّ لا لفظًا ولا تقديرًا. إذًا هذه (أن) التفسيرية ... {وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ} [الصافات: ١٠٤] هذه جملة و {أَنْ} قبلها وهي مسبوقة بالنداء، والنداء فيه معنى القول دون حروفه، {إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى * أَنِ اقْذِفِيهِ} [طه: ٣٨، ٣٩] كذلك القول فيها. إذًا هي تفسيرية على هذا القول، والظاهر أنه يجوز أن يقال: بأنها تفسيرية أو مصدرية، وجرى القرطبي والطبري بأنها مصدرية.

قوله: ({اعْبُدُواْ اللّهَ}) أي تذللوا له بالعبادة والطاعة سبق معنا العبادة، وعلى قول ابن عباس السابق معنا كل موضوع في القرآن ({اعبُدُواْ اللّهَ}) أي وحدوا الله. إذًا ما من رسول إلا وأمر بتوحيد الله جل في علاه. قوله: ({وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) أي ابتعدوا عنه بأن تكونوا في جانب، وهو في جانب، ولذلك عُبِّرَ هنا بـ (اجتنبوا) ولم يقل: اتركوا؛ لأن الترك لا يقتضي أن يكون ماذا؟ هو في جانب وأنت في جانب، بل عدم مباشرة عبادة الطاغوت تكفي، ولكن عُدِلَ عن هذا اللفظ إلى معنى أو إلى لفظٍ يحمل معنًى أغزر ففيه كثرة المعنى ({اجْتَنِبُواْ}) أي ابتعدوا كل الابتعاد بحيث يكون هو في جانب وأنت في جانب، هذا أبلغ من قوله: اتركوا. أي ابتعدوا عنه بأن تكونوا في جانب وهو في جانبٍ، وذلك أبلغ من قولهم: اتركوه. وفي ((أساس البلاغة)) للزمخشري - وهذا كتاب مفيد - ... (وأَجْنَبَ وتَجَنَّبَ واجْتَنَبَ، وجَارٌ جُنُب وهو الذي جاورك من قوم آخرين، ليس من أهل الدار ومن أهل النسب، بعيد كل البعد) يقال: أجنبي. وهذا لا بأس به، يُنكِره بعض المعاصرين. نقول: لا، دلّ عليه لسان العرب، الشيء إذا كان في جانب ولم تكن بينكما صلة لا في أرض ولا في نسب يُسمى أجنبي، فتقول: هذا أجنبي ما في بأس، وليس فيه مخالفة وليس فيه تفريق بين المسلمين ونحو ذلك، لا، الأمر واسع، وهؤلاء قومٌ أجانب هكذا. [قالوا] قالت الخنساء:

يا عَينِ ما لَكِ لا تَبكينَ تَسكابا؟ (¬١)

وابكي أخاكِ إذا جاورتِ أجنابا (¬٢)

جاورت أجنابًا يعني قومًا آخرين ليس بينكِ وبينهم لا نسب ولا اجتماع في دار.

____

(¬١) هذا صدر البيت الأول من القصيدة.

(¬٢) هذا عجز البيت الثاني وهو المقصود بالاحتجاج.

({وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) الطاغوت، وزنه فَعَلُوت أو فَلَعُوت وجهان، وزنه فَعَلُوت على المشهور، مشتق من الطغيان يقال: طَغَوْتُ وطَغَيْتُ فهو واوي ويائي، طَغَوْتُ وطَغَيْتُ يجوز فيه الوجهان، طَغَوَانًا وطُغْيَانًا، وأَطْغَاهُ كذا حمله على الطغيان وذلك مجاوزة الحد في العصيان {إِنَّهُ طَغَى} [طه: ٢٤] أي تجاوز حده في الظلم والمعصية. {إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى} [العلق: ٦] أي يتجاوزه حده في العصيان، والطَّغْوُة الاسم منه، والطغوة بـ (أل) يعني اسم منه، والطاغوت يستعمل في الواحد والجمع، قال تعالى: {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ} [البقرة:

٢٥٦]، وقال سبحانه: {وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا} [الزمر: ١٧]، {أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ} ... [البقرة: ٢٥٧]، {يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ} [النساء: ٦٠] عبارة عن كل متعدّ، وأطلق اللفظ الطاغوت في محلٍ يراد به الواحد وفي محل يراد به الجمع، فدل على استواء اللفظ وإن اختلف المعنى، استواء اللفظ يعني تطلق طاغوت انظر يعبد الطاغوت، تقول: يعبدون الطاغوت، وتريد به الأصنام عدة أصنام. وتقول: يعبدون الطاغوت. وتريد به صنمًا واحدًا، لا إشكال في ذلك، فاللفظ مستوٍ، وكما سبق وزنه فَعَلُوت نحو جَبَرُوت مَلَكُوت، وقيل: أصله طَغَوُوت بواوين أولاهما مضمومة، ولكن قلب لام الفعل صار قلب مكاني مثل الحادي، نحو صاعقة وصاقعة، صاعقة صَعِقَ هذا الأصل صَعِقَ العين قبل القاف، ويقال صاقعة بالقلب، ثم قُلِبَ الواو ألفًا لتحركه وانفتاح ما قبله. وصاحب ((القاموس)) جرى على التفريق بين طَغَى بمعنى سَعَى، وطَغِى يَطْغُو فرق بينهما في المعنى، وصاحب ((المفردات)) سوَّى بينهما. وفي ((القاموس)): طَغَى يَطْغُو طَغْوًا وطُغْوَانًا بضمها كطَغِيَ يَطْغَى، والطَّغْوة الاسم {كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا} [الشمس: ١١] وفسر الطاغوت قالوا: والطاغوت واللات والعزى والكاهن والشيطان وكل رأس ضلال والأصنام. أطلقه وجعله معنى لغوي لماذا؟ لماذا اجعل هذه المعاني معانٍ لغوية؟ لأن أصحاب اللسان الصحابة ومن بعدهم فسّروا الطاغوت بمثل هذه الألفاظ، فقيل: الطاغوت هو الكاهن. وقيل: الشيطان، وقيل: الصنم. وقيل، وقيل، فجعل تلك المعاني معانٍ لغوية، وهذا مأخذ من حيث ثبوت اللغة بلسان الصحابة ومن تبعهم، يعني من بعدهم حيث لم يحصل خلط في اللسان، وكل رأس ضلال يُسَمَّى طَاغُوتًا، والأصنام وكل ما عُبِدَ من دون الله ومردة أهل الكتاب.

فَلَعُوت خَالَفَ، قال: فَلَعُوت وزنه فَلَعُوت، من طَغَوْتُ، والجمع طواغيت وطواغٍ، أو الْجِبْتُ حُيَيُّ بن أخطب، والطَّاغوت كعب بن أشرف على التفريق، الجبت هو حُيَيّ بن أخطب معروف، والطاغوت هو كعب بن أشرف، وهذا تخصيص بغير مخصص، وطَغِيَ كَرَضِيَ طَغيًا وطُغيانًا بالضم والكسر جاوز القدر وارتفع وغلا في الكفر وأسرف في المعاصي والظلم، والماء ارتفع. انتهى من ((القاموس)). وقيل: هذه المعاني تفسير لطَغَى كسَعَى لا كَرَضِيَ على خلاف بينهم. على كُلٍّ طَغَى يَطْغُو بمعنى تجاوز حدّه، وهذا قدر المشترك بين كل المعاني التي ذكرتُ.

وأما الطاغوت في المعنى الشرعي قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: الطاغوت الشيطان. فسّر الطاغوت في كل موضع جاء في القرآن بالشيطان، وهذا مَلْحَظٌ له مَلْحَظ، وهو أنه كل ما يكون من المعاصي ومجاوزة الحدّ الشيطان له نصيب، إما مباشرة، وإما بواسطة. وقال جابر: الطواغيت كهان كانت تنزل عليهم الشياطين. رواهما ابن أبي حاتم، وعلق الأول والثاني البخاري كذلك في الصحيح. وقال مجاهد: الطاغوت الشيطان في صورة الإنسان يتحاكمون إليه وهو صاحب أمرهم. يعني: فسره بنوع واحد، وقد ذكر شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في آخر ((الأصول الثلاثة)) الطاغوت خمسة، وذكر منهم: من حكم بغير ما أنزل الله تعالى. هو هذا مراد مجاهد رحمه الله تعالى الشيطان في صورة الإنسان. إذًا في الظاهر أنه إنسان، وهذا باعتبار الإنسان هو إنسان، وأما في الحقيقة فهو شيطان وليس لنا بالحقائق، وإنما لنا بالظاهر، الشيطان في صورة الإنسان يتحاكمون إليه وهو صاحب أمرهم.

وقال مالك: الطاغوت كل ما عُبِدَ من دون الله. يسمى طاغوتًا قال في ((التيسير)): وهو صحيح لكنه لا بد فيه من استثناء من لا يرضى بعبادته، لأنك إذا قلت: كل ما عُبِدَ دخل فيه عيسى، بل دخل فيه النبي - صلى الله عليه وسلم -، دخل أبو بكر، دخل الحسين .. إلى آخره، هل نقول: هؤلاء طواغيت؟ إذا قيَّدنا بأنه يُشترط فيه أن يكون راضيًا لم يكن طاغوتًا، وهذا فيه نوع إشكال. ولذلك لو قيل: طاغوت بمعنى العابد فهو الذي رفعه فوق منزلته وصرف له شيئًا من العبادة بقطع النظر عن كون المعبود راضيًا أو لا؟ نقول: هذا هو ظاهر النصوص، فباعتبار ظنّه هو: هو طاغوت، فإن صرف العبادة لعيسى عليه السلام حينئذٍ جعل عيسى طاغوتًا باعتباره هو، وحينئذٍ لا نُطلق نقول: عيسى طاغوت هكذا تُطْلَق لئلا يهم، بعض الألفاظ الشرعية ولو ثبتت من جهة الشرع لا تطلق يعني مثل ما جاء في الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أشار بالسمع والبصر تحقيق أن الله كان سميعًا بصيرًا {إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً}

[النساء: ٥٨] هذه لا تُذكر عند العامة، وكونها لا تُذكر لا يعني: أنها ليست بحق، وإنما أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - تحقيق الصفة ولم يرد به تشبيه السمع بالسمع أو البصر بالبصر، وإنما أراد تحقيق الصفة، لله سمعٌ كما أن لنا سمعًا هذا لا إشكال فيه، لكن ما حقيقة السمع؟ هذا لا تكييف {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} [الشورى: ١١] لنا بصر كما أن لله تعالى بصرًا، لكن هل هو مثله عينه؟ الجواب: لا قطعًا {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}، ولذلك لا نقول عند العامة إذا تلونا {إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً} ونضع أيدينا وكذا .. إلى آخره، فيُنْفَى ذلك من أجل إيقاع الإيهام إيهام السامع، كذلك هنا نفسه الحكم واحد لا يقال: عيسى طاغوت مثلاً، إذا كان ثَمَّ من لا يفهم، أما عند طلاب العلم فالظاهر النصوص أنها عامة لأنك إذا أخرجته حينئذٍ تحتاج إلى تخصيص ... ({أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) هؤلاء عبدوا غير الله عز وجل وجعلوا مثلاً: الحسين معبودًا، هل دخل في النص أو لا؟ قطعًا دخل في النص، حينئذ قوله - وهو صحيح -: (لكن لا بد فيه من استثناء من لا يرضى بعبادته). نقول: نعم لكن نستثنيه على الجهة الإطلاق العام، وأما على جهة التقييد ما في بأس، فنقول: هذا طاغوت عند عابده. جعله طاغوتًا، قد يأتي إلى قبر عالم من العلماء الصالحين فيجعله معبودًا له، نقول: نخرجه عن كونه معبودًا؟ لا، هو معبودٌ قطعًا لأنه صرف إليه نوعًا من العبادة.

على كلِّ الطاغوت: كل ما عبد من دون الله سواء كان راضيًا أو لا، [وإذا لم يكن] إذا كان راضيًا فهو واضح بَيِّن، وإن لم يكن راضيًا حينئذٍ باعتبار عابده قد جعله طاغوتًا، ولا إشكال فيه.

قال ابن كثير: الطاغوت الشيطان وما زَيَّنَه من عبادة غير الله. وهذه بعض أفراد الطاغوت كل هذه التفاسير إنما ذكر شيء وفرد من أفراد الطاغوت. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: الطاغوت ما تجاوز به العبد حدّه من معبود أو متبوع أو مطاع. ما تجاوز به العبد إذًا فيه مجاوزة، فيه تعدٍّ فيه مجاوزة لقدر مشروع، ما تجاوز به العبد حده من معبود مع الله عز وجل، وهذا واضح، فكلُّ من عُبِدَ من دون الله دخل في هذا النص سواءً كان المعبود راضيًا أو لا، فيعم (أو متبوع) في المعاصي مثلاً كعلماء السوء ونحوهم (أو مطاع) يعني من دون الله تعالى يحللون ما حرم الله، ويحرمون ما أحل الله هذا فيه طاعة، والطاعة قد تكون شركًا مخرجة من الملة سيأتي باب من أطاع الأمراء باب خاص في هذه المسألة.

إذًا عرَّفه ابن القيم بحدٍّ يجمع كل الأفراد التي سبق ذكرها في قول عمر ومجاهد ومالك وغيرهم، فالطاغوت قد يكون باعتبار العبادة، وقد يكون باعتبار المتابعة، وقد يكون باعتبار الطاعة. الطاعة المراد بها في الحكم الشرعي: التبديل، جعل الحرام حلالاً والحلال حرامًا، وأما تلك فالمعاصي قال: لا يُشرب الخمر. فشرب وهو يعلم قد يكون هذا شركًا، قد يكون، ليس مطلقًا إنما قد يكون. إذًا ما جاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع. قال ابن القيم: فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله. (فكل من تحاكم إلى غير الشرع فقد جعل ذلك المتحاكم عنده طاغوتًا. أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرة من الله، أو يطيعونهم فيما لا يعلمون أنه طاعة لله) فهذه طواغيت العالم لا يخرجون عنها (فهذه طواغيت العالم إذا تأملتها وتأملت أحوال الناس معها رأيت أكثرهم ممن أَعْرَضَ عن عبادة الله إلى عبادة الطاغوت، وعن طاعته ومتابعة رسوله إلى طاعة الطاغوت ومتابعته. هذا واضح بين.

وأما معنى الآية فقال الطبري رحمه الله تعالى: يقوله تعالى ذكره: ... ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا}) أيها الناس في كل أمة سلفت قبلكم رسولاً، في كل أمة سلفت، واضح لأنه لم يبق إلا أمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، وهم قد بُعِثَ فيهم محمد - صلى الله عليه وسلم -. إذًا بقي الأمم السالفة، وهذا نص أنه لم تسبق أمة إلا وقد بُعث فيهم رسول، بل أقسم الله عز وجل على ذلك، لا يحل لك أن تخرج أمة إلا بنص ... ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا}) أيها الناس لكل أمة سلفت قبلكم رسولاً كما بعثنا فيكم بأن اعبدوا الله، بأن، هكذا قال الطبري: بأن اعبدوا الله وحده لا شريك له، وافردوا له بالطاعة، وأخلصوا له بالعبادة. واجتنبوا الطاغوت يقول: وابعدوا من الشيطان بَعَد يَبْعُدُ، وابْعُدُوا من الشيطان واحذروه أن يُغْوِيَكُم ويصُدَّكم عن سبيل الله فتضلوا.

وقال القرطبي في تفسير الآية ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ}) أي: بأن اعبدوا الله ووحِّدُوه ({وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) أي اتركوا كل معبود دون الله كالشيطان والكاهن والصنم وكل من دعا إلى الضلال، كل من دعا إلى الضلال فهو طاغوت. والضلال عام هنا يشمل الذي يخرج من الملة وغيره.

وقال في ((التيسير)): أخبر تعالى أنه بعث في كل أمة. أي في كل طائفة وقرنٍ من الناس رسولاً بهذه الكلمة ({أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) أي اعبدوا الله وحده واتركوا عبادة ما سواه، فلهذا خُلقَتِ الخليقة، وأرسلتُ الرسل، وأنزلتُ الكتب كما قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥] هذه الآية موافقة لآية الأنبياء، وهذه الآية هي معنى لا إله إلا الله، يعني هذه الآية ({أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) هذه مشتملة على نفي واثبات {اعْبُدُواْ} هذا إثبات، ({وَاجْتَنِبُواْ}) هذا نفي، و (لا إله) نفي، و (إلا الله) إثبات، فهي معنى لا إله إلا الله، إذًا هذه الآية مع قوله: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} معنى واحد القرآن يوافق بعضه بعضًا. وهذه الآية هي معنى لا إله إلا الله فإنها تضمنت النفي والإثبات كما تضمنته لا إله إلا الله، ففي قوله: ... ({اعْبُدُواْ اللّهَ}) الإثبات وفي قوله: ({اجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) النفي فدلت الآية على أنه لا بد في الإسلام من النفي والإثبات، لا يقوم للتوحيد ساق إلا بنفي وإثبات، لا بد من هذا.

قال ابن القيم: وطريقة القرآن في مثل هذا أن يقرن النفي بالإثبات، فينفي عبادة ما سوى الله ويثبت عبادته جل وعلا.

وهذا هو حقيقة التوحيد، والنفي المحض ليس بتوحيد، (لا إله) ليس بتوحيد، وكذلك الإثبات بدون النفي، فلا يكون التوحيد إلا متضمناً للنفي والإثبات، وهذا حقيقة لا إله إلا الله. قال المصنف في غير هذا الكتاب: فأما صفة الكفر بالطاغوت فأن تعتقد بطلان عبادة غير الله ({وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) لا بد من الكفر بالطاغوت كما قال تعالى: {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ} [البقرة: ٢٥٦] كيف تكفر بالطاغوت؟

تعتقد بطلان عبادة ما سوى الله هذا أصل، فأن تعتقد بطلان عبادة غير الله وتتركها وتبغضها وتكفر أهلها وتعاديهم.

وذكر في ((الأصول الثلاثة)) قوله: (والطواغيت كثيرة ورؤوسهم خمسة: إبليس - لعنه الله -، ومن عُبد وهو راضٍ، ومن دعا الناس إلى عبادة نفسه، ومن ادَّعى شيئاً من علم الغيب، ومن حَكَمَ بغير ما أنزل الله. سبق شرحها في ((الأصول الثلاثة)).

إذًا مناسبة الآية للباب: الدلالة على وجوب التوحيد لقوله: ({اعْبُدُواْ اللّهَ}) وكذلك إجماع الرسل على الدعوة إلى التوحيد وأنهم أُرسلوا به، وهذا واجب كما هو معلوم، والأمر يقتضي الوجوب. ففي قوله: ... ({اعْبُدُواْ اللّهَ}) أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب.

إذًا مناسبة الآية للباب بيان حكم التوحيد وأنه واجب لأنه أمر به والأمر يقتضي الوجوب.

وفي الآية دلالات أُخَر:

- رحمة الله تعالى بالخلق إذ لم يتركهم هملاً، بل أرسل إليهم الرسل، كما قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} [الأنبياء: ١٠٧]، فالله عز وجل خلق الخلق ومع ذلك رحمهم وأرسل إليهم الرسل مبشرين ومنذرين، أمرهم ونهاهم، أمرهم عن كل ما يُفيدهم في الدنيا والآخرة، ونهاهم عن كل مفسدة ويضرهم في الدنيا والآخرة، وهذه رحمة بل هي غاية الرحمة.

ثانيًا: فيه أثبات أفعال الله تعالى الاختيارية من قوله: ({بَعَثْنَا}) بعثنا فهو فعل ماض على بابه كما سبق في قوله: ({وَمَا خَلَقْتُ}).

الثالثة الفائدة الثالثة: الحكمة من إرسال الرسل وتمثل في الرحمة كما هو النص السابق {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}.

ثانيًا: إقامة الحجة واعذار الخليقة. إذ ليس لهم بعد إرسال الرسل حجة البتة. وهنا الذي يحصل به إقامة الحجة السماع بالرسول فقط، ولا يشترط ما عدا ذلك، وهذا سيأتي بحثه في مسألة مستقلة. قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً} [الإسراء: ١٥] وسبق أن الرسول له حقيقة شرعية. إذًا {رَسُولاً} إنسان أوحي إليه بشرع، فإذا سمع الناس بذلك الرسول الذي أوحي إليه بشرع ولم يبحثوا ولم يسألوا عن شرعه أقيمت الحجة عليهم، وهل تشمل العلماء؟ لا، نحن هنا في إقامة الحجة لا تشمل العلماء، وإنما هي خاصة كما قال:

{رَسُولاً} والرسول له حقيقة شرعية، لماذا نعتني بأن اللفظ له حقيقة شرعية أو لا؟ عند النزاع، فإذا جاء أو قال قائل: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً} ما عندهم عالم يعلمهم، نقول: ما اشترط الله عز وجل عالم، أما سمع بالرسول - صلى الله عليه وسلم -؟ نعم سَمِعَ. إذًا وجب عليه البحث. لو قال: ما عندهم عالم (من يعلمهم)، قل: ما اشترط الله عز وجل عالم، إنما قال: {رَسُولاً}، وفرقٌ بين الرسول والعالم، العالم شيء والرسول شيء آخر، وأما «العلماء ورثة الأنبياء». هذا في شيء آخر فيما لم يرد فيه نص، فمسائل التوحيد وشرح التوحيد لا شك أنها عند العلماء وهم ورثة الأنبياء، فإذا سمع ذلك المشرك بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وأن دعوته قائمة في الجزيرة ولم يذهب ولم يستجب أُقيمت عليه الحجة، فلو مات مَاتَ مشركًا، الذي وقع فيه نزاع من لم يكن سمع البتة، شخص واحد ما هو أمة شخص واحد يعيش في أدغال أفريقيا ما سمع عاش مات إلى آخره ما سمع بأمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، هذا يَرِد فيه الخلاف، أما في الدنيا فهو مشرك إذا فعل الشرك، وقطعًا فعل الشرك لأنه إذا لم يأت بالتوحيد وقع في الشرك هذا مشرك، وأما في الآخرة فأمره إلى الله عز وجل، أما من سمع ويأتي ويحج ويذهب ويطوف بالقبور .. إلى آخره، لا، هذا لا نزاع بين أهل العلم أنه مشرك شرك أكبر أنه ليس بملة التوحيد.

إذًا إقامة الحجة والاعتذار قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً}، وقال {رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: ١٦٥]

ثالثا: أن الطريق إلى الله تعالى موقوف على متابعة الرسل، ولا طريق سواه البتة. هذه الحكمة من إرسال الرسل لا تأتي بشرع من عندك أنت، قال الله تعالى: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) ثم هذه العبادة مجملة هنا، ما هي هذه العبادة؟ ما نعرف، العقل ليس طريقًا للوصول إلى مفردات العبادة، وإنما نعلم جملة بأن الإنسان يُدرك بأن الله تعالى هو الخالق ولو يخلق الخلق إلا لحكمة وهي العبادة، وهذا دل عليه الشرع كذلك، ما هي هذه العبادة؟ الله أعلم بها، العقل لا يصل، لو جلس مائة سنة هل يمكن أن يمكن أن يستنبط الصلاة بصفتها الخاصة؟ والصيام والزكاة والحج؟ لا، لا يمكن هذا. إذًا لا وصول إلى مفردات العبادة إلا عن طريق الرسل، إذا من حكم إرسال الرسل إيضاح العبادة على جهة التفصيل، وأنه لا طريق للنجاة في هذه الدنيا إلا بإتباع الرسل، والعبادات ليس مصدرها العقل ولا الرأي ولا الهوى ولا غيرها.

رابعًا: الآية تفسير للآية الأولى كما سبق {فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ} إذًا ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) فمنهم من يعبد ومنهم لا يعبد، هذا تأكيدًا على أن اللام هنا للتعليل الشرعي (لام الحكمة) فلا يلتبس يعني إذا قيل: في المسألة قولان: بعض الناس قد يقع في نفسه شيء، هذا عالم وهذا عالم. نقول: لا النص دلّ على أحد القولين فتعين القول به.

خامسًا: أن العبادة هي التوحيد لأن الخصومة فيه، وهذا واضح بيّن، العبادة هي التوحيد، الخصومة بين الأنبياء والرسل وأقوامهم في ماذا؟ اختصموا في أي شيء؟ في التوحيد، هذا دليل بالأدلة الأخرى هذا سيأتي في المسائل هذا دليل يُفَسَّر به ويؤكد مذهب المصنف رحمه الله تعالى بأنه قوله: ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) يعني يوحدون، لأن العبادة هذه أُرْسِلَ بها الرسل ووقعت فيه الخصومة، ولم تقع الخصومة إلا في شيء واحد وهو توحيد الألوهية.

سادسًا: أن الرسالة عمت كل أمة، وهذا نص واضح بيّن، وهذا نص في العموم مع قوله تعالى: {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ} إذًا لا خرافة بأن يقال: ثَمَّ أمة لم يصلها رسول لاحق ولم تدرك الرسول السابق.

سابعًا: فيه أنه لا توجد أمة لم يبعث فيها رسول كما ذكرنا في الآية السابقة.

ثامنًا: أن دين الأنبياء واحد لأنه قال: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً})

قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}، وقال: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً}

... [المائدة: ٤٨] فالأصول متفق عليها، وأما الشرائع فهي التي تختلف من رسول إلى رسول، ولذلك قال: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً} وقال - صلى الله عليه وسلم -: «الأنبياء أولاد علات». يعني إخوة لأب وأمهم شتى. أي الإخوة لأب من أمهات شتى.

تاسعًا: أن عبادة الله لا تحصل إلا بالكفر بالطاغوت لأنه جمع بينهما، وهذه دلالة اقتران، وقد نص عليه في آية أخرى {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} [البقرة: ٢٥٦]، إذًا قوله: ({وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) شرط في تحقيق صحة العبادة، وهذا واضح بيّن.

عاشرًا: وجوب التوحيد للأمر به. وهذا واضح.

الحادي عشر: عموم الطاغوت، كل ما عُبِدَ من دون الله لأنه قال: ({وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) الطاغوت صفة مشبهة دخلت عليه (أل) وعند بعضهم هي من صيغ العموم، ولو لم تكن من صيغ العموم كذلك تفيد العموم لأنه مفرد دخلت عليه أل، واضح؟ حينئذٍ كل ما تُجُوِّزَ به حده فهو داخل في هذا اللفظ، إذا عموم الطاغوت في كل ما عبد من دون الله.

الثاني عشر: عظم شأن التوحيد إذ أوجبه الله على جميع الأمم، وما أوجب الله عبادة على الجميع جميع الأمم منذ أن خُلِقَ آدم عليه السلام إلى أن بعث النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - إلا وهو يدل على عظم هذا المأمور به.

الثالث عشر والأخير: في الآية تفسير للتوحيد، وهو معنى إله إلا الله، إذا دلت على أنه لا يستقيم التوحيد إلا بالنفي والإثبات، وأن النفي المحض ليس بتوحيد، والإثبات المحض ليس بتوحيد.

إذًا هذه أو هذا خلاصة ما يقال في الآية الثانية، قوله تعالى: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}).

وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

س: الاختلاف في تفسير اللام في قوله تعالى ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) مبني على مسألة التعليل عند أهل السنة والجماعة، ما معنى هذا القول؟

ج: التعليل المقصود به هل يفعل الله عز وجل لحكمة أو لا؟ لغاية، لغرض صح التعبير أو لا؟ نقول: نعم. هم يقولوا الله عز وجل إذا قلت بأنه يفعل الشيء لغاية أو لغرض هذا فيه نقص أنه محتاج إلى شيءٍ يكمله. نقول: هذا النقص إنما يكون في شأن المخلوق، وأما إذا دل الدليل على أن الله تعالى يفعل لعلةٍ ولغرضٍ وحكمة حينئذٍ نثبته كما هو ونقول {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}.

٦ 6

٦٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

*

شرح قوله تعالى: (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلا زال الحديث في الباب الأول من أبواب ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى. ذكرنا أنه لم يذكر بابًا وإنما قدر له الشراح (باب بيان حكم التوحيد وأهميته وبيان مكانته)، وذكر الآية الأولى قلنا: فيه خمس آيات الآية الأولى: وهي قوله تعالى ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) والآية الثانية: وهي قوله جل وعلا: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) وذكرنا ما يتعلق بهاتين الآيتين ونقف في هذه الليلة مع الآية الثالثة: وهي قوله جل وعلا ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} [سورة الإسراء: ٢٣]) هكذا الوقف عند هذه الآية ولا يتمها الطالب، ولذلك لا يكتب

بعدها الآية لما ذكرناه سابقًا كما في قوله: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) انتهت الآية وكذلك قوله: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) الشاهد هنا أن نقف ولا نكتب الآية بعد القوس، كذلك هنا نغلق القوس عند قوله: ... ({إِحْسَاناً}). قال الحفيد: في ((التيسير)): هكذا ثبت في بعض الأصول لم يذكر الآية بكمالها. قلنا: الفرق بين النوعين أن يغلق القوس ولا تكتب الآية معناه اكتفى الشاهد هنا فلا تتمها لا حفظًا ولا شرحًا، حفظًا خارجًا عن النص وأما المتن فيكون مكتفيًا بما ذكره، وكذلك في الشرح لا تشرح البقية التي تتعلق بالآية لأن المراد هنا الشاهد فحسب. إذًا قال الحفيد: هكذا ثبت في بعض الأصول لم يذكر الآية بكمالها، المراد بالحفيد هنا الشيخ سليمان في ((التيسير)). إذًا قوله: ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً})، أما قوله: ({إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا} إلى آخر الآية نقول هذا ليس بمراد للمصنف فلا يتمها الطالب حفظًا ولا قراءة في المتن، وكذلك لا تُشرح من قبل الشراح. ({قَضَى رَبُّكَ}) وقضى الواو هذه استئنافية و ({قَضَى}) فعل ماض مبني على الفتح المقدر لأنه من باب عَصَى ونحوه فالبناء يكون مقدراً ({وَقَضَى رَبُّكَ})، ... ({قَضَى}) فعل ماض. قلنا: مشتق من القضاء. قال في ((المفردات)): والقضاء: فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً. يعني قد يكون القضاء بالقول، وقد يكون القضاء بالفعل، وكل واحد منهما - يعني من القضاء القولي - والقضاء الفعلي كل واحد منهما على وجهين: إلهي، وبشري. كما ذكرنا فيما سبق في (البعث) إلهي، وبشري. يعني قد يكون القضاء قولاً من جهة الرب جل وعلا، وقد يكون القضاء فعلاً من جهة الرب جل وعلا وهذان قسمان، وقد يكون القضاء قولاً من جهة البشر، وقد يكون فعلاً من جهة البشر كذلك هذه قسمة رباعية.

فمن القول الإلهي قوله جل وعلا: ({وَقَضَى رَبُّكَ}) الآية التي معنا قضي يعني أمر ووصّى كما سيأتي فهذا قضاء قوليٌّ أي أمر بذلك، وقال: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي} [الإسراء: ٤] هذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحيًا جزمًا. إذًا في هاتين الآيتين القضاء الإلهي هنا قضاء قولي وليس بالفعلي.

ومن الفعل الإلهي قوله جل وعلا: {وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ} [غافر: ٢٠] فالمراد بالقضاء هنا القضاء الفعلي، وهو منسوب إلى الرب جل وعلا، وأوضح منه قوله جل وعلا: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} [فصلت: ١٢] خلقهن فالقضاء هنا {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} يعني خلقهن، فالقضاء هنا ليس قوليًّا وإنما هو فعليّ.

ومن القول البشري نحو قضى الحاكم بكذا، لو قال قائل: قضى الحاكم بكذا في مسألة كذا. إنما يكون قضاء الحاكم يكون بماذا؟ بالقول ولا يكون بالفعل، لأنه إنما يصدر فتوى ولكنها لازمة، والفرق بين القاضي والمفتي أن كلاً منهما يشتركان في إصدار الحكم الشرعي بناءً على دليل شرعي إلا أن قول القاضي ملزم وأما قول المفتي فليس بملزم، هذا الفرق بين النوعين، ومن الفعل البشري {فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ} [البقرة: ٢٠٠] فالقضاء هنا فعلي وليس بقولي وهو كذلك من البشر وليس من الخالق جل وعلا.

إذًا القضاء يكون قوليًّا، وقد يكون فعليًا، وكل منهما إما بشريّ وإما الإلهيّ، والقضاء الله عز وجل نوعان - عند أهل السنة والجماعة - وبهذا الفصل بين النوعين تزول إشكالات كبرى بين الطوائف المنتسبة إلى الإسلام.

أولاً: قضاء كونيّ.

ثانيًا: قضاء شرعيّ.

({وَقَضَى رَبُّكَ})، {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ}. إذًا هذا قضاء وهذا قضاء، هل قضاء الله تعالى واحد؟ نقول: لا، بعض الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة منها ما هو كوني، ومنها ما هو شرعي، ومن ذلك الحكم والإسلام كما سبق بيانه في ((شرح الأصول)) ومنه لفظ القضاء لأنه ثَمَّ إشكال، في هذه الآية مثلاً قوله جل وعلا ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ})، ({قَضَى}) لو كان القضاء كونيًا للزم أن لا يتخلف شخص عن عبادة الرب جل وعلا، وهل هذا صحيح؟ نقول: لا. إذًا ما المراد بـ ({قَضَى}) هنا؟ يعني أمر والمراد

بالأمر هنا الأمر الشرعي وليس كذلك الأمر الكوني لأنه ينقسم إلى شرعي والكوني. إذًا ({قَضَى رَبُّكَ}) بمعنى أمر، والقضاء هنا يكون شرعيًا، الفرق بين النوعين القضاء الكوني والقضاء الشرعي هو الفرق بين الإسلام الكوني والإسلام الشرعي، وكذلك الأمر الكوني والأمر الشرعي، والحكم الشرعي والحكم الكوني كلها ألفاظ. الكوني لا بد أنه يقع مثل الإرادة الكونية لا بد وأن تقع إذا أراد الله عز وجل شيئًا فلا بد أن يقع في الكون، ولا يلزم أن يكون محبوبًا إلى الرب جل وعلا، بل قد يكون مبغوضًا كالكفر مثلاً والمعاصي والبدع والفسق ونحو ذلك، فهذا قضى بها الرب جل وعلا كونًا ولذلك وُجِدَتْ، لَمَّا وُجِدَتْ ووقعت علمنا أن الرب أرادها، أليس كذلك؟ لأنه لا يقع في الكون إلا ما أراده الله عز وجل، فلما وقع الكفر ووقع الشرك، ووقعت المعصية والبدع ونحو ذلك علمنا أن الرب أرادها، لكن هل يلزم من ذلك إذا أرادها الرب جل وعلا أن تكون مرضية محبوبة إليه؟ الجواب: لا. لأن فرقًا بين القضاء الكوني والقضاء الشرعي. إذًا القضاء الكوني لا بد وأن يقع، مثل الإرادة الكونية المشيئة وهي مرادف لإرادة كونية لا بد وأن يقع المراد، هل يلزم أن يكون ذلك المراد محبوبًا إلى الرب جل وعلا؟ الجواب: لا. ومثله القضاء، فهي ألفاظ متقاربة. إذًا القضاء الكوني لا بد من وقوعه ولا يتخلف، ودليله وجوده، يعني لا يُنسب إلى الرب جل وعلا بأنه أراد شيئًا إلا إذا وقع، أما قبل وقوعه فلا يُنسب لأنه غيب، وأنت لم تتطلع عليه، حينئذٍ نسبتك إرادة الرب جل وعلا لشيء ما ولم يقع يكون من القول على الله تعالى بلا علم، وأما إذا وقع فحينئذٍ لا يكون في الكون إلا ما أراده الله عز وجل، ويعم ما أحبه الله وما لا يحبه، يعني لا يُشترط في القضاء الكوني أن يكون محبوبًا إلى الرب جل وعلا.

قال تعالى - مثالاً على القضاء الكوني - {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً} [الإسراء: ٤] {لَتُفْسِدُنَّ} فساد، والله لا يحب الفساد كيف قال هنا: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ} كتب عليهم الفساد وقضى قضاءً كونيًا، والله لا يحب الفساد ولا يحب المفسدين، فكيف حينئذٍ نجمع بين هاتين الآيتين؟ لأهل البدع مخارج ولكن أهل السنة الجماعة قالوا: هذا قضاء كوني، ولا يلزم أن يكون محبوبًا إلى الرب جل وعلا، وإنما أراده كونًا فكان وحصل ووقع لما يترتب عليه من الحكم والمصالح العظيمة، لأن الفساد والكفر ولا يرضى الله عز وجل الكفر لكن وقوعه ووجوده، كذلك المعصية والبدعة، يترتب عليها آثار عظيمة، ولذلك ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى في غير موضع بأن أعظم ما يترتب على وجود هذه الظهور آثار أسماء الرب جل وعلا، فإذا وُجِدَ الكفر حينئذٍ الرب جل وعلا توّاب يتوب على من؟ أراد الخروج من هذه المعصية، كذلك الشرك والبدع والمعاصي والفساد كله إذا وُجِدَ حينئذٍ إذا خرج من وهذه المفسدات وهذه المعاصي نقول: وُجِدَ أثرًا اسمه جل وعلا التوّاب وكونه قد تاب على ذلك العبد، لو كان الناس كلهم على طاعة يتوب على مَنْ الرب جل وعلا؟ يغفر لمن؟ حينئذٍ لا يوجد مقتضى هذا الأثر أثر الاسم، حينئذٍ يترتب على وجود هذه المعاصي الكفر ونحوه أن الرب جل وعلا يغفر ويتوب ويصفح ويعفو، لو كان الناس كلهم على مرتبة واحدة من الطاعة والإحسان يغفر لِمَنْ ويعفو عمن؟ ويصفح لمن؟ حينئذٍ آثار أسماء الرب جل وعلا تظهر في ذلك، وكذلك الله عز وجل من صفاته الغضب وينتقم وذو البطش يبطش بمن؟ لو كان الناس كلهم على طاعة؟ إذًا لها أثر عظيم، ولذلك ذكر بعض السلف أن المعصية قد تقود بصاحبها إلى الجنة، والطاعة قد تقود بصاحبها إلى النار، صحيح؟ كيف هذا؟ نعم تقود صاحبها إلى الجنة، نعم يقع في المعصية ثم يكسوه ندم وتوبة وأوبة وإنابة إلى الله عز وجل، ولذلك البعض هكذا يقع يكون على استقامة أو لا يكون، ثم بأثر وقوعه في المعصية يحصل له نوع يقظة، يعني يستيقظ من غفلته، وهذه أول منزلة ذكرها ابن القيم في ((منازل السائرين إلى الله)) عز وجل اليقظة يستيقظ من غفلته، حينئذٍ يتوب ويرجع إلى الله عز وجل، وقد يحصل للبعض نوع خشوع وانكسار لأنه وقع، وخاصة بعض من يكون على طاعة ولا يكون عنده شيء أو لا يرى أنه يقع في شيء من المعاصي قد يكون في قلبه شيء من الغرور والْعُجْب فإذا وقع انكسر، وإذا أنكر حينئذٍ خشع وذل لله عز وجل وأناب، إذًا هذه المعصية قادته إلى الجنة.

والطاعة قد تقوده إلى النار والعياذ بالله يعمل الطاعة يصلي مثلاً ولكنه يرائي ويصوم ويرائي يدخله العجب والغرور حينئذٍ يقوده أو تقوده هذه الطاعة إلى النار، وخاصة إذا أكثر من الطاعات ولم يكن حوله من الناس من يكون على جهته أو على وتيرته لأن الشخص إذا انفرد عن الناس حينئذٍ يقع في نفسه شيء من الغرور كمن يطلب العلم ولا يطلب غيره العلم، أو يكون حافظًا وغيره لا يحفظ قد يقع في نفسه شيء من الغرور حينئذٍ إذا وقع في هذه الطاعة ثُمَّ تَلَبَّس بمثل هذه المعايب قادته هذه الطاعة إلى النار والعياذ بالله، والمعصية كذلك تقود صاحبها إلى الجنة. والله المستعان.

إذًا الكوني لا بد من وقوعه ويعم ما أحبه الله وما لا يحبه الله عز وجل، والآية التي ذكرناها واضحة بيِّنة {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ} والله لا يحب الفساد، ولا يحب المفسدين، فكيف قضي الله عز وجل بالفساد؟ نقول: قضاه كونًا، لماذا؟ نقول: {فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ} [البروج: ١٦]، {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣] ثم نلتمس بعض الحِكَم التي كما ذكرنا منها ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى من ظهور آثار أسماء الرب جل وعلا وصفاته، لولا وجود المعاصي من أسمائه التوّاب يتوب على مَنْ؟ أليس كذلك، يعفو ويصفح من صفاته، يعفو ويصفح عمن؟ إذا لم يكن ثَمَّ معاصي، فالله لا يشرع الفساد ولا يحبه بل لا يحب المفسدين.

والقضاء الشرعي هذا منسوب إلى الشرع هذا يجوز وقوعه ولا يكون إلا فيما يحبه الرب جل وعلا. إذًا فرق بين النوعين ومنه الآية التي معنا ... ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً}) نقول: ها هنا القضاء شرعي، لماذا؟ لكونه ({قَضَى}) هنا بمعنى أمر ووصّى وشرع، وهذا الذي أمر به وهو عبادته جل وعلا وحده بالإخلاص مع الإحسان إلى الوالدين نقول: هذا مما يحبه الله جل وعلا، لكن هل يقع يلزم منه وقوعه؟ الجواب: لا، لا يلزم منه الوقوع، وهذا الشأن هنا القول كالقول فيما سبق في قوله جل وعلا: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) وسيأتي مزيد بيان في كلام القرطبي رحمه الله تعالى في معنى القضاء. ... ({وَقَضَى رَبُّكَ})، ({قَضَى رَبُّكَ}) قضى: قال مجاهد: وقضى يعني. وصى فالقضاء هنا بمعنى الوصية، وكذا قرأ أُبَيُّ بن كعب وابن مسعود وغيره، قرؤوا ({وَقَضَى رَبُّكَ}) (وصى ربك) لكنها قراءة شاذة ليست متواترة، وإن فسر قضى بمعنى وصى وهذا مما يستفاد من القراءة الشاذة أنها في حكم خبر الآحاد، حينئذ إذا وجد في مثل هذه الآيات فسرنا المتواتر بالشاذ فنجعله قولاً للصحابي وبعضهم يجعل له حكم الحديث المرفوع، لكن يُفسّر هنا ({قَضَى}) بمعنى وصى.

ولابن جرير عن ابن عباس ({وَقَضَى رَبُّكَ}) يعني أمر. قال ابن جرير: والمعنى واحد. يعني معنى القولين واحد، وصى وأمر بمعنى واحد، وإن كان أمر هو الذي يكون أظهر. قال القرطبي: ({وَقَضَى}) أي أمر وألزم وأوجب ({قَضَى رَبُّكَ}) أي أمر وألزم وأوجب. قال ابن عباس والحسن وقتادة: وليس هذا قضاء حكم. يعني ليس قضاءً كونيًا. إذًا التفريق بيّن بعض الألفاظ الشرعية من حيث القضاء الشرعي والقضاء الكوني، وكذلك الإرادة الشرعية والإرادة الكونية، هذا له سلف وليس من مبتكرات ابن تيمية أو ابن القيم رحمهما الله تعالى، وليس هذا قضاء حكم بل هو قضاء أمر، يعني قضاء شرعي وليس بقضاء كوني. وفي مصحف ابن مسعود: ... (ووصّى) وهي قراءة شاذة كما ذكرناه وهي قراءة أصحابه وقراءة ابن عباسٍ أيضًا وعلي وغيرهما، وكذلك عند أُبيّ بن كعب. قال ابن عباس: إنما هو ووصى ربك فالتصقت إحدى الواوين فقرئت: ({وَقَضَى رَبُّكَ}) يعني أرادوا أن يجعلوا الأصل وصى ولكنه حصل تصحيف وهذا القول ليس بسديد مرفوض أصلاً وفرعًا، إما أنه لا يصح عن ابن عباس، وإما أنه يؤول. يعني الأصل وصى، ثم حصل تصحيف حصل تصحيف بأن الواو وصى حتى تطبيق ما ذكروه فيه نوع تكلف. قال هنا: فالتصقت إحدى الواوين فقرئت: ({وَقَضَى رَبُّكَ}). التصقت يعني أدغمن، ثم قرأت الواو الثانية بالقاف قيل: قضى. لكن هذا كما ذكرت باطل إما أنه لا يصح عن ابن عباس أصلاً، وإما أنه يؤول، وإما أنه حصل تصحيف وتكون قراءة متواترة هذا فيه نظر، بل مرفوض أصلاً وفرعًا كما ذكرت. (إنما هو ووصى ربك فالتصقت إحدى الواوين فقرئت وقضى ربك إذ لو كان على القضاء ما عصى الله أحد). إذ لو كان على القضاء،

يعني كأنه بناءً على هذا القول المراد بقضى هنا القضاء؟ لا، ليس الشرعي القضاء الكوني. يقول: (إذ لو كان قضى، إذ لو كان على القضاء ما عصى الله أحد، متى يكون هذا المعنى؟ إذا فسرنا القضاء هنا بالكوني، وليس الأمر كذلك، بل الصواب أن القضاء المراد به القضاء الشرعي. وقال الضحاك: تصفحت على قومٍ يعني (ووصى) فقيل قضى حين اختلطت الواو بالصاد وقت كتب بالمصحف. وهذا باطل لا يصح لماذا؟ لأن قراءة ({وَقَضَى}) هذه هي الثابتة وهي المتواترة وهي المشهورة، وأما (ووصى) فهذه قراءة شاذة، ودعوى أنه تصحيف هذا لا يصح.

قال أبو حاتم: ثم أبى أبو حاتم أن يكون ابن عباس قال ذلك. يعني لا يمكن أن يكون ابن عباس قال بالتصحيف. وقال: لو قلنا هذا: لطعن الزنادقة في مصحفنا. كل يَدَّعِي أن ثم تصحيفًا في القرآن لطعن الزنادقة في مصحفنا، وهذا باطل كما ذكرناه سابقًا، إذًا قضى بمعنى وصى، ولكن هل قضى أصلتها وصى وصحفت؟ قل: لا، هذه دعوى ليست عليها شيء يعتمد.

والقضاء يُستعمل في اللغة على وجوه:

- فالقضاء بمعنى الأمر كقوله: ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) معناه أمر.

- والقضاء بمعنى الخلق. إذًا لا يرد ما جُعِلَ مستندًا لابن عباس إذ لو كان قضى لما عصى الله أحد. نقول: القضاء في لسان العرب يأتي على معانٍ عديدة، يأتي على معانٍ مختلفة، وإذا كان كذلك فالأصل في تفسير القرآن أن يكون بما ثبت في الحقائق الشرعية إن كان، وإن لم يكن له حقيقة شرعية فحينئذ رجعنا إلى اللغة، والحقيقة الشرعية يكون مبناها على نصوص الوحيين كتابًا وسنة. يعني إما أن يكون ثَمَّ تفسير لهذه الآية في موضع آخر من القرآن، وإما أن يكون فيه نص نبوي هذان إذا كان له حقيقة شرعية، فإن لم يكن له حقيقة شرعية عدلنا إلى الدرجة الثانية وهي النظر في لسان العرب لأن القرآن نزل بلسانٍ عربيٍ مبين، حينئذٍ كلما جاء في لسان العرب من المعاني المختلفة إن كانت متضادة قلنا: رجح أحد المعنيين، إما بنص وإما بسياق والنظر في الآية وأول السورة وآخرها، وإن لم تكن هذه المعاني متضادة بأن كانت الاختلاف بينها متنوع حينئذٍ القاعدة أن نحمل اللفظ على جميع هذه المعاني، ويكون من قبيل حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه، وهذا هو المرجح عند الأصوليين أن اللفظ المشترك إذا كان له أكثر من معنًى وهذه المعاني لم تكن مختلفة متضادة وإنما يمكن حمل اللفظ على جميع المدلول حينئذٍ وجب حمل اللفظ على كل مدلولاته، وعليه ينبني تنزيل الحكم على كل فردٍ من أفراد هذه المعاني، يعني ينبني عليه أحكام شرعية وقد ذكرنا سابقًا مثال لهذا، المسجد الحرام مثلاً قلنا: له حقيقة شرعية يطلق على المسجد الذي هو الكعبة، ويطلق على الحرم كله، فحينئذٍ إذا علق حكم على لفظ المسجد الحرام حمل على الجميع، مسجد الكعبة، والمسجد الذي يعتبر داخل حدود الحرم.

إذًا قضى يأتي بمعنى الأمر، ومنه هذه الآية.

والقضاء بمعنى الخلق كقوله: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} يعني خلقهن.

والقضاء بمعنى الحكم {فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ} [طه: ٧٢] فاحكم ما أنت تحكم به هذا الأصل.

والقضاء بمعنى الفراغ {قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ} [يوسف:٤١] أي فرغ منه، ومنه {فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ}، {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ} [الجمعة: ١٠].

فالقضاء بمعنى الإرادة {إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ} ... [مريم: ٣٥] يعني إذا أراد أمرًا.

والقضاء بمعنى العهد كقوله: {وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ} [القصص: ٤٤].

حينئذٍ لمّا كان للقضاء في لسان العرب - هذه الفائدة من ذكر هذه الأقوال - لما كان للقضاء معانٍ مختلفة في لسان العرب تعين أن يكون قضى في هذه الآية بمعنى القضاء الكوني تحكم، واضح؟ إذا كان للقضاء معان مختلفة، قلنا: يأتي بمعنى الأمر، وبمعنى الخلق، وبمعنى فُرِغَ من كذا، وبمعنى الحكم. إذًا جاء عندنا نص كقوله تعالى: ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) قلنا: مُستند ابن عباس

إن صح عنه أن القضاء هنا قضاء كوني، ولذلك قال بأن قضى محرف عن وصى، لماذا؟ أصله وصى ربك حينئذٍ إذا قيل قضى لزم أن يكون كل مخلوق قد عبد الله عز وجل، فحمل اللفظ هنا على واحد من المعاني وهو القضاء الكوني. نقول: هذا منتقض إذ صح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما منتقض بماذا؟ أن هذا لفظ جاء في القرآن يَرِدُ السؤال هل له حقيقة شرعية أم لا؟

قضى لوحدها هكذا هل له حقيقة شرعية أو لا؟ نقول: لا، ليس له حقيقة شرعية، فإذا كان كذلك حينئذ نبحث في لسان العرب ما يوافق ما بعد اللفظ قضى بماذا؟ ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ}) وسبق معنا تقرير ذلك في قوله: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) بأن اللام هنا للتعليل الشرعي حينئذٍ خلق الجن والإنس فعلى الأول ليفعل بهم هو الثاني أو ليفعلوا هم الثاني؟ الثاني، يعني ليفعلوا هم الثاني. إذًا قد يقع وقد لا يقع. إذا بهذه الآية حينئذٍ نقول: لا يتعين أن يكون قضى بالمعنى الكوني، وإنما نجعله بالمعنى الشرعي لأن ما بعده موافق لقوله تعالى ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})، وموافق لقوله: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) ولذلك ذكرنا أن ابن تيمية رحمه الله تعالى يرى أن هذه الآية مثل قوله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ} ... [النساء:٦٤] ثم قد يطاع وقد يعصى، يعني لا يطاع. إذًا عرفنا أن هذه المعاني ثابتة حينئذٍ نتخير منها المعنى الذي يوافق النص، وكون المقضي به في النص هو عبادة الرب جل وعلا، ولا يمكن أن تكون عبادة الرب جل وعلا قد وجبت على الخلق إيجابًا كونيًّا لأنه كما سبق أنه قد خلق بعض الجن والإنس لجهنم، وما خلق لجهنم حينئذٍ لا يكون مأمورًا بالعبادة، ولذلك قرأ ابن مسعود في الآية السابقة (وما خلقت الجن والإنس من أهل السعادة - أو قال من المؤمنين - إلا ليعبدون) قيَّدَ النص ليدل على أن العبادة إنما تقع من أهل الإيمان. إذًا هذه معان متعددة والأوفق أن يكون المعنى الأول هو المراد وهو قضى بمعنى أمر، ويكون القضاء هنا المراد به القضاء الشرعي.

إذًا القضاء له معان مختلفة فيحمل على المعنى المناسب له في كل مكان وهنا يكون بمعنى أمر. ({قَضَى رَبُّكَ}) ربك أي خالقك ولم يقل وقضى الله لأن الرب من مقتضياته الحكم، وهذا قد يرجح بأن قضى هنا بمعنى أمر، والمراد به القضاء الشرعي ولذلك يرى البعض وهم أكثر أن الحكم إنما هو من مفردات الربوبية، ثَمَّ خلاف بين أهل السنة في الحكم كما سيأتي في محله هل الحكم حكم الله عز وجل هل هو من مفردات الربوبية أو من مفردات الألوهية أو له وله؟

ثلاثة أقوال، هنا يُرجح أن يكون قضى بالمعنى لشرعي قوله: ({رَبُّكَ}) ولذلك اختير هذا الاسم دون غيره من الأسماء ليدل على أن القضاء هنا إنما هو يكون من مقتضيات الربوبية الذي هو الأصل في اسم الرب جل وعلا، ({وَقَضَى رَبُّكَ}) رب: هذا فاعل وهو مضاف [والكاف حرف خطاب]؟ والكاف مضاف إليه، [إذًا لا يكون حرف خطاب] الكاف مضاف إليه رب مضاف والكاف مضاف إليه إذًا لا يكون حرف خطاب، هذا تخصيص للنبي - صلى الله عليه وسلم - وفيه تشريف ثم فيه انتقال من تخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى التعميم ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) ما قال ألا تعبد صحيح (وقضى ربك ألا تعبد إلا إياه) أو فيه انتقال، انتقال من ماذا؟ من مفرد إلى الجمع [نعم] فيه انتقال من مفرد إلى جمع، وهل له فائدة (نكتة)؟

وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السني

هنا قال: ({وَقَضَى رَبُّكَ}) قد يقول قائل: أن الخطاب موجه للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وأمته هل الحكم لاحق لهم أم لا؟ لو قال وقضى ربك ألا تعبد إلا إياه، قد يقول قائل المخاطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - وأمته منفكة عن هذا الحكم، نقول: لا الصواب أن ما خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - مطلقًا إلا إذا دل دليل على اختصاصه فأمته لاحقة به في الحكم لا في اللفظ لأنه إذا قال: ({وَقَضَى رَبُّكَ})، ({رَبُّكَ}) هنا مضاف ومضاف إليه فيه تخصيص، حينئذٍ هل لفظ ... ({وَقَضَى رَبُّكَ}) يشمل النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ نقول: هذا قطعًا لأنه يدل عليه بدلالة المطابقة، وأما أمته فلو لم يأت العدول عن المخاطب بالمفرد إلى الجمع

قد يقال بثَمَّ اختصاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، فلو قال: وقضى ربك ألا تعبد هكذا بالإفراد نقول: هذا قد يقال بأنه خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، هذا من باب التَّنَزُّل فحسب وإلا كونه عدل عن المفرد إلى الجمع دل على أن أمته مثله في الحكم، وهذا كقوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء} [الطلاق: ١] {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} واحد، الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - ثم قال: {إِذَا} إذا طلقت أو طلقتم؟ {طَلَّقْتُمُ} لماذا عدل من الإفراد إلى الجمع؟ للدلالة على أن الأمة حكمها حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ} ... [التحريم: ١] ثم قال: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ} [التحريم: ٢] كان الخطاب لواحد ثم جمع للدلالة على أن غير النبي - صلى الله عليه وسلم - حكمه كحكم النبي عليه الصلاة والسلام، إلا إذا دلّ دليل، ولذلك أجمع الفقهاء على أنه لا يُدَّعَى الخصوصية بشيء ما إلا بدليل، ولذلك كثير ما تجده في شرحات أحاديث الأحكام وغيرها تجد أن هذه حصل تعارض هذا خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا بالأمة، نقول: هذا لا يقبل إلا إذا وجد دليل واضح بيّن يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يشمله هذا الحكم، وإلا الأصل يكون معه، وأما إذا كان فيه قرينة مثل العدول هذا الذي ذكرناه هذا بالإجماع ما فيه خلاف بين أهل العلم ليس فيه خلاف بين أهل العلم أنه إذا وُجِدَت قرينة في اللفظ ومنها العدول من الخطاب المفرد إلى الجمع كالآيتين المذكورتين، فهذا محل وفاق بين أهل العلم أن أمة النبي - صلى الله عليه وسلم - كالنبي في الحكم المذكور، وإنما ذكرت الأمة فحسب ولم يكن خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - فمحل نزاع هذا محل خلاف. إذا نص على الخصوصية {خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} [الأحزاب: ٥٠] واضح بيّن أن خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - محل إجماع، إذا خُصَّت الأمة جاء النص خاص محل إجماع لا يشمل النبي - صلى الله عليه وسلم -.

إذا وجدت قرينة حينئذٍ محل إجماع، إذا لم توجد قرينة هذا محل خلاف، والصواب أن الأمة كـ النبي - صلى الله عليه وسلم -.
({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) (أن لا) (ألا) إدغام أدغمت النون في اللام لأنها من حروف (يرملون) أليس كذلك؟ النون في اللام فأدغمت فيها، حينئذٍ (ألا) (أن لا) ... ({تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) أن هذه:

- مصدرية.
- وقيل: مخففةٌ من الثقيلة.
- وقيل: وقاله بعض المعاصرين أنها تفسيرية لكنه غلط.

فهذه ثلاثة أقوال في تفسير (أن) ويجوز أن تكون مصدرية، وأن تكون مخففةً من الثقيلة يعني أصلها (أَنَّ) إذا جعلناها مصدرية حينئذٍ (لا) التي بعدها نافية) (لا نافية) ويكون الفعل ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) أصله تعبدون، صحيح؟ أين ذهبت النون أين الجزم؟
وحذفها للجزم والنصب سمة ... كلم تكوني لترومي مظلمة

حُذفت لأي شيء؟ للناصب ليس عندنا حرف جزم، نقول: إذا ماتت أن مصدرية، فـ (لا نافيةٌ)، و (لا) النافية هذه تدخل على الاسم وعلى الفعل لا تعمل، وتعبدوا أصله تعبدون، حذفت النون للناصب وهو أن ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) والواو هنا فاعل ({إِلاَّ}) هذا استثناء مفرغ، وإن شئت قل: وهو أولى أداة حصرٍ ({إِلاَّ إِيَّاهُ}) إيش إعراب ({إِيَّاهُ}) مفعول به، صحيح؟ لماذا قلت: مفعول به؟ ضمير منفصل [ها] لم يذكر المستثنى منه؟ إذًا هو استثناءٌ مفرغ، مثل قولهم ما ضربتُ إلا زيدًا، ما حرف نفي، ضربتُ فعل وفاعل، إلا أداة استثناء مفرغ لأنه لم يذكر المستثنى منه، زيدًا مفعولٌ به ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) مثله، أليس كذلك؟ حينئذٍ أن مصدرية و ({إِيَّاهُ}) هذا ضمير منفصل واجب الانفصال لأنه وقع بعد (إلا) وما يقع بعد (إلا) لا يكون إلا منفصلاً، وإذا كان متصلاً فإنه يكون شاذًّا.
وذُو اتِّصالٍ منهُ ما لا يُبْتَدَا ... ولا يَلِي إلاَّ اختيارًا أَبَدا

فإذا وقع بعد (إلا) ضمير متصل علمنا أنه شاذّ.

أَعُوذُ بِرَبِّ العَرْشِ مِن فِئَةٍ بَغَتْ ... عليَّ فَمَا لِي عَوَضُ إلاَّهُ [نَاصِرُ]

إلا هو، إلاك، إلا كي، كله شأن، فما لي عوض إلا هو ناصرٌ. إذًا وقوع الضمير بعد إلا يعتبر شاذًّا ولذلك احترز منه ابن مالك بقوله:

وذُو اتِّصالٍ منهُ ما لا يُبْتَدَا ... ولا يَلِي إلاَّ اختيارًا ....

وأما اضطرارًا فيلي (إلا). إذًا إيَّا نقول: هذا ضمير منفصل واجبُ الانفصال، ولذلك وقع بعد (إلا) ولا يقع بعد (إلا)، إلا ضميرٌ منفصل إعرابه يجوز فيه أوجه وأشهرها ما ذكرتموه وهو أنه في محل نصب مفعول به لأن ({تَعْبُدُواْ}) يطلب مفعولاً ولم يذكر مفعوله، وقيل: بدل من المفعول المحذوف ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) أحدًا إلا إياه، هذا يجوز، ويجوز أن يكون منصوبًا على الاستثناء [مبني على النصب] مبنيٌ على الفتح في محل نصب على الاستثناء، وهذه ثلاثة أوجه.

إذًا قوله: ({تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) يحتمل أن تكون أن مصدرية وهذا المشهور عند أهل التفسير ويجوز أن تكون أن هنا مخففة من الثقيلة، وإنْ تُخَفَّفْ أَنَّ فاسْمُها اسْتَكَنْ

إذًا ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) أن هو لا تعبدوا (لا) ناهية، [أحسنت] هذا من الصوت أخذته، أن هو لا تعبدوا. إذًا حذفت النون هنا للجازم. إذًا النون محذوفة قطعًا لأن تعبدوا أُسند إلى فعل مضارع أُسند إلى الواو فحينئذٍ رفعه يكون بثبوت النون حذفت النون، وحذفها إما أن يكون لناصب وإما أن يكون لجازم، وكلا الوجهين تحتملهما الآية:

- إما النصب حُذف للنصب إذا جعلنا (أن) مصدرية فـ (لا) نافيةٌ.

- وإما حذف النون للجزم إذا جعلنا (أن) مخففةً من الثقيلة، وحينئذٍ يكون الجازم (لا) الناهية، واضح هذا؟ [الظاهر أنه ما واضح].

وأما جعلها تفسيرية فهذا فيه ضعف، بعض المعاصرين جعلها تفسيرية لكنه ضعيف، وإن سُبقت الجملة (أن) هنا بجملةٍ فيها معنى القول دون حروفه، لأن شرط أن التفسيرية أن تكون مسبوقة بجملة وتأخر عنها جملة، أليس كذلك؟ مسبوقة بجملة فيها معنى القول دون حروفه {فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ} [المؤمنون: ٢٧]، {أَنِ اصْنَعِ} أن هذه تفسيرية، سُبِقَتْ بماذا؟ بقوله: {فَأَوْحَيْنَا}، والوحي فيه معنى القول دون حروفه، يعني ليس فيه القاف والواو واللام، قول ليس فيه هذه المادة، فكُلُّ ما دل على معنى القول وليس فيه لفظ القول حينئذٍ نقول: هذا شرطٌ وهو موجودٌ، وهذا متحققٌ هنا أو لا؟ متحقق أن يكون بعدها جملةٌ تتأخر عنها جملة وهي أن لا تعبدوا، إذًا وجد الشرط، لكن بقي شرطٌ ثالث لم يتحقق وهو ألا يقترن بها جارٌ حرف الجر لا لفظًا ولا تقديرًا، وهنا و (إن) لم تكن مقترنة بحرف جر ظاهر إلا أنه مقدر، ولذلك إذا جعلناها أن سواء كانت مخففة من الثقيلة أو أن المصدرية فالمصدر المنسبك من أن المصدرية أو من أن المخففة من الثقيلة في محل جر بالباء المحذوفة كأنه قال: وقضى ربك بألا تعبدوا، واضح هذا؟ فالجار ومجرور متعلق بقوله: ({قَضَى}) إذًا تخلف شرطٌ من شروط صحة جعل (أن) هنا تفسيرية، وهو كونها مقترنة بحرف جر لكنه مقدر، أشرت إليه بأن قم (أن) هنا مصدرية؟ مصدرية، هل يصح جعلها تفسيرية؟ .. لماذا؟ لاقتران حرف الجر، احذفه وانوه أشرت إليه أن قم، أن هنا؟ كيف تفسيرية؟ قلنا: أن إذا اقترن بها حرف جرّ لفظًا أو تقديرًا لا تكون تفسيرية، وإنما تكون مصدرية أشرت إليه بأن قم يعني أشرت إليه بالقيام، فـ (أن) مصدرية ولا يصح جعلها تفسيرية، لماذا؟ لوجود حرف جر، دخل عليها جارٌّ، طب احذف حرف الجر وانوه، قَدِّرْهُ. نقول: أشرت إليه أن قم. في قوة قولك: أشرت إليه بالقيام.

الثاني: مثله هذه الآية ({وَقَضَى}) بمعنى أمر، وأمر يتعدَّى بحرف الجر، أمرته بكذا، حينئذٍ قضى ربك بألا تعبدوا إلا إياه ({قَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) إذًا يمتنع عن أن نجعل (أن) هنا تفسيرية ولا يصح إلا أن نجعلها مصدرية أو مخففةً من الثقيلة. إذًا قوله: ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) أن مصدرية لحذف النون من الفعل، والفعل هنا مسند إلى واو الجماعة حينئذٍ يكون من الأمثلة الخمسة،

الأمثلة الخمسة رفعها بثبات النون والنون محذوفة، وإنما تكون النون محذوفة إذا دخل عليها الناصب أو جازم، فيتعين أن تكون (أن) هنا مصدرية، أو نجعل (لا) هي التي حذفت النون بجعلها ناهية وهي تعمل الجزم، والاستثناء مفرغ لأن الفعل لم يستوفِ مفعوله، فمفعوله بعد (إلا). وهذا كقولهم: ما ضربت إلا زيدًا.

أو نقول: (أن) حرفٌ مخفف من (أَنَّ) الثقيلة، واسمها ضمير الشأن محذوف واجب الحذف ولذلك قال ابن مالك:

وإنْ تُخَفَّفْ أنَّ فاسْمُها اسْتَكَنْ

وجوبًا يعني حُذِفَ، استكن هنا المراد به الحذف وجوبًا، والجملة التي بعدها تكون في محل رفع خبر (أن) فيكون التقدير (وقضى ربك أن هو لا تعبدوا) أن هو الهاء هو ضمير الشأن ولا تعبدوا الجملة في محل رفع خبر (أنْ) المخففة من الثقيلة واضح من هذا؟ فلا حينئذٍ تكون ناهيةً جازمة. ... و ({إِيَّاهُ}) في الآية ضمير نصب منفصل واجب الانفصال في محل نصب مفعول به على المشهور، وجوز بعضهم أن يكون منصوبًا على الاستثناء، وجوز بعضهم أن يكون بدلاً من المفعول المحذوف وهو قوله: ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) أحدًا. أحدًا هذا مفعول به وحذف.

و (أن) المصدرية هنا في محل جر بالباء بأن لا تعبدوا لأن أمر يتعدى ب حرف الجر، والمعنى أمر بعبادته وحده وعدم عبادة غيره، من أين أخذنا العدم؟ النفي، من النفي، لأن النفي يدل على العدم، إذا قال: لا تعبدوا وكانت (لا)، لا نافية حينئذٍ المطلوب من مقتضى هذا الحرف أن لا توجد العبادة لمن؟ لغير الله تعالى، إذًا أمر بعبادته وحده وعدم عبادة غيره، وهذا مقابل لـ لا إله إلا الله، ولذلك في الآية تفسير للتوحيد. إذًا (أن) المصدرية هنا في محل جر بالباء، أي بألا تعبدوا وهو متعلق بـ (قضى)، والمعنى أمر بعدم عبادة غيره، يعني أمر بعبادته وحده وعدم عبادة غيره ممن لا يملك ضرًّا ولا نفعًا وهذا معنى لا إله إلا الله.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: (والنفي المحض ليس توحيدًا لأن الله تعالى هنا جمع بين النفي والإثبات ({لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) هذا هو تفسير لا إله إلا الله، ولذلك ما سبق أن التوحيد قائم على ركنين لا يوجد التوحيد بدون هذين الركنين، وهما الإثبات، والنفي. وأما إثبات محض، قل: هذا ليس فيه توحيد. وكذلك النفي المحض هذا تعطيل محض، والإثبات المحض هذا لا ينفي الشركة بل لا بد من اجتماع الأمرين نفيٌ واثباتٌ، إذا قلت: زيدٌ قائمٌ. هذا فيه إثبات القيام لزيد، وعمرو يحتمل أنه قائم ويحتمل أنه ليس بقائم، هل أفردت زيدًا بالقيام في هذا التركيب؟ فهمتم؟ هل أفردت زيدًا بالقيام في هذا التركيب؟ زيدٌ قائمٌ هذا إثبات محض، هل ينفي الشركة؟ لا، فيحتمل أن عمرو وخالد ومحمد .. إلى آخره كلهم قيام، كلهم قائمون. طيب ما قام أحد؟ هذا نفيٌ محض، تعطيل محض، تعطيل لو قال (لا إله) ها يعني لا يوجد إله قطعًا، أليس كذلك؟ لو قال: (الله إلهٌ) لو أراد كافر يدخل في الإسلام فقال: قل لا إله إلا الله. قال: الله خالق السماوات والأرض إله، دخل في الإسلام؟ دخل؟ لم يدخل في الإسلام، لماذا؟ لأن الجملة ليس فيها نفي، أثبت الألوهية لله عز وجل ولم ينفيها عن ما سواه، والمشركون الأوائل كانوا يثبتون أن الله تعالى إله، ولذلك لفظ الشرك نفسه لفظ الشرك يدل على المشاركة كما سيأتي في موضعه.

إذًا قال ابن القيم رحمه الله تعالى: (والنفي المحض ليس توحيدًا). وكذلك الإثبات بدون النفي ليس توحيدًا. ولذلك ذكر بعض المفسرين في قوله تعالى: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} [البقرة: ١٦٣] قال بعدها: {لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ}، لو كانت الجزء الأول هو مضمون لا إله إلا الله ما صح التوكيد {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} هذا لا يدل على ما دلت عليه لا إله إلا الله، ولذلك جاء بكلمة التوحيد بعدها. إذًا، وكذلك الإثبات بدون النفي فلا يكون التوحيد [إلا متضمنًا للإثبات] إلا متضمنًا للنفي والإثبات، وهذا هو حقيقة التوحيد، فالتفي المحض تعطيل محض، والإثبات المحض لا ينفي الشَّرِكَة. وأما معنى العبادة وقد سبق معنا كذلك ما يتعلق بالشرك الذي هو مقابل للتوحيد سيأتي في موضعه في باب خاص.

({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) هذا فيه تفسير التوحيد، والشاهد من هذه الآية أن الله تعالى أمر بعبادته قضى قضاءً شرعيًّا

ومدلوله الأمر الشرعي بأن يُعبد وحده جل وعلا، وهذا مناسبٌ للباب وهو (باب وجوب التوحيد وبيان أهميته).
قوله: ({وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً}) أي وقضى أن تحسنوا بالوالدين إحسانًا فقضى بذاك وقضى بهذا، كما قضى بعبادته وحده لا شريك له. قال الطبري ابن جرير في تفسيره: ومعنى الكلام وأمركم أن تحسنوا إلى الوالدين، فلما حُذِفَتْ (أن) تعلق القضاء بالإحسان كما يقال في الكلام: آمرك به خيرًا، وأوصيك به خيرًا، بمعنى آمرك أن تفعل به خيرًا، ثم تحذف (أن) فيتعلق الأمر والوصية بالخير. ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) وأن تحسنوا بالوالدين إحسانًا فحذفت (أن) ومدخولها ثم تعلق ما بعد أن تحسنوا بقوله: ({قَضَى}) فيكون ({قَضَى}) تسلط على الأمرين على الأمر بعبادته جل وعلا وحده دون ما سواه، وعلى الإحسان إلا الوالدين، والعطف هنا عطف حق الوالدين على حق الله تعالى دليلٌ على تأكد حقهما، وأنه أوجب الحقوق بعد حق الله تعالى، هذا كثيرٌ في القرآن متواتر. كقوله تعالى: {أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ} [لقمان: ١٤] جمع بينهما في سياقٍ واحد {إِلَيَّ الْمَصِيرُ} وأطلق الإحسان ({وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً}) هذا من صيغ العموم، فيعم كل إحسان، سواء كان بالقول أو بالفعل أو بالترك، مدلوله إطلاق لفظ إحسان دون قيدٍ، وأطلق الإحسان هنا ولم يخص نوعًا من أنواع الإحسان لإفادة العموم فيعم أنواع الإحسان كلها بالقول وبالفعل والترك.
جاء في صحيح البخاري عن ابن مسعودٍ رضي الله تعالى عنه قال: سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - أي الأعمال أحب إلى الله: «قال الصلاة على وقتها» قلت: ثم أيٌّ؟ قال: «بر الوالدين» قلت: ثم أيٌّ؟ قال: «الجهاد في سبيل الله» حدثني بهن ولو استزده لزادني.
وفي الصحيح كذلك عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر»؟ قلنا: بلا يا رسول الله. قال: «الإشراك بالله وعقوق الوالدين» .. الحديث.
إذًا برّ الوالدين هذا وعقوق الوالدين، بر الوالدين أوجب الواجبات بعد التوحيد، وعقوق الوالدين من أكبر الكبائر بعد الشرك وهو أمرٌ معلوم من الدين بالضرورة. والإحسان هو بذل المعروف. قال القرطبي: الإحسان إلى الوالدين برُّهما وحفظهما وصيانتهما وامتثال أمرهما وإزالة الرق عنهما وترك السلطنة عليهما، فيشمل البر القولي والفعلي والتركي، فالترك كما يكون السنة أو الواجب، الواجب والسنة كل منهما قد يكون قولاً وقد يكون فعلاً وكذلك قد يكون تركًا، ولذلك ثَمَّ بدعة قولية وبدعةٌ فعليه وبدعةٌ تركية كما أن السنة قولية وسنة فعلية والسنة تركية وقل من تنبه إلى الترك لأنه فعل.
والكفّ فعلُ في صحيح المذهب
وإحسان نُصِبَ على المصدرية وناصبه فعل مضمر من لفظه كما سبق تقديره. إذًا ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً}) ونقف هنا لأن المصنف أغلق القوس عند قوله: ({إِحْسَاناً}).
ومناسبة الآية للباب واضحة. إذًا بعد ما ذكر حقَّه جل وعلا ثَنَّى بحق الوالدين، لو قال قائل: أين حق النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ من النصّ لا من خارجٍ ... ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً})، نحن نقول: أردف حقّه بحق الوالدين، هل الوالدان [أعظم] حقهما أعظم من حقِ النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ لا، قطعًا، فكيف في كثير من الآيات يأتي بحقّه جل وعلا ثم بحق الوالدين؟ ... إذًا حقّ النبي - صلى الله عليه وسلم - داخل فيما سبق في حقّه ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) هل دل على حق النبي - صلى الله عليه وسلم - بدلالة المطابقة أو التضمن أو اللزوم؟ ثلاثة أقوال؟! [ها]
اللزوم؟ ... ما هو بظاهر، على كلٍّ الظاهر أنه بدلالة اللزوم، ولذلك قد يُستغنى عن الشهادة الثانية بذكر الشهادة الأولى لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله الشهادة الأولى دالةٌ على الشهادة الثانية، لأنه لا عبادة مقبولة إلا من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
مناسبة الآية للباب واضحة كما ذكرنا وهي الأمر بالتوحيد وهو آكد الحقوق وأوجب الواجبات حيث بدأ به في الآية ولا يُبتدئ إلا بالأهم فالمهم.

ودلت الآية على أمور:
أولاً: أن التوحيد هو أول ما أمر الله تعالى به. يعني المسائل المستفادة من هذه الآية، التوحيد هو أول ما أمر الله تعالى به لأنه قدَّمه ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) وقلنا: ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}) هو حقيقة التوحيد.
ثانيًا: أن التوحيد هو أول الحقوق الواجبة على المكلفين.
ثالثًا: تفسير التوحيد لأن ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) هذا مقابل لقوله: ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) (لا إله)، ({إِلاَّ إِيَّاهُ}) (إلا الله). إذًا تفسير لا إله إلا الله هو هذا النص.
رابعًا: عظم حقّ الوالدين حيث عطف حقهما على حقِّه تعالى، وأكده أيضًا بالمصدر المؤكد لما فرضه من حقهما.
خامسًا: وجوبه لأنه معطفٌ على ما سبق، وما سبق فهو واجبٌ، ولذلك قلنا: حذفت (أن) وما بعدها ثم تعلق بـ قضى وقضى بمعنى أمر.
سادسًا: عمومه إذ لم يخص نوعًا من أنواع الإحسان ليعم جميع أنواعه.
سابعًا: تحريم عقوق الوالدين من أين؟ هو قال: ({وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً}) هذا أمرٌ بالبر، والأمر بالبر شيء، والعقوق شيء آخر هذا من أوجب الواجبات، وهذا من أعظم المحرمات بعد حق الله تعالى، من أين أخذنا تحريم العقوق؟ من النص، مفهوم المخالفة، [الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده] فكل أمرٍ بالتوحيد {اعْبُدُواْ اللهَ} [النحل: ٣٦] فهو نهيٌ عن صرف العبادة لغير الله، واضح هذا، لأن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده.
ثامنًا: فيه دليل للقاعدة الأصولية أن ما خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو خطاب لأمته لأنه قال: ({وَقَضَى رَبُّكَ}) خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - ثم قال: ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) انتقل من الخطاب للمفرد إلى الجمع، فدل على القاعدة الأصولية.
وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السني
وهذا قلنا: على ثلاث مراحل:
- إما أن تدل قرينة على أنه مراد.
- وإما ألا تدل قرينة على أنه ليس مراد.
- وإما أن يأتي نص كما في قوله: {خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} [الأحزاب: ٥٠].
الأول والثاني نقول: هذا يعم الطرفين الأمة والنبي - صلى الله عليه وسلم -، والثالث هذا واضحٌ بين.
فيه أيضًا في الآية أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مربوبٌ لا ربّ من أين؟ [نعم] ربك ({قَضَى رَبُّكَ}) الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -. إذًا هل يُعْبد النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ لا يعبد، لأنه مربوب، وكل مربوب فهو فقير محتاج إلى غيره، فهو مخلوق. إذًا لا يعبد إلا الخالق جل وعلا، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مربوبٌ لا رب، وعابدٌ لا معبود، وهو داخلٌ في قوله: ({تَعْبُدُواْ}). يعني من جهتين ({قَضَى رَبُّكَ}) هذا خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ}) هذا يشمل النبي - صلى الله عليه وسلم - ويشمل غيره، وهذا واضحٌ بيِّن، ولا يختلف فيه اثنان فالنبي - صلى الله عليه وسلم - يُوصف بالعبودية، هو عبد لله عز وجل، ولذلك ذكر ابن القيم في ((المدارج)) قوله: وصف أكرم خلقه عليه وأعلاهم عنده منزلة بالعبودية. وهذا واضحٌ بيِّن فالنبي - صلى الله عليه وسلم - عابدٌ لله عز وجل ولا يُعبد، وهو مربوبٌ ولا يكون ربًّا البتة، وصفه بالعبودية في أشرف مقامته فقال تعالى: {وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا} [البقرة: ٢٣] وقال تبارك وتعالى {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ} [الفرقان: ١] وقال: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ} [الكهف: ١] فذكره بالعبودية في مقام إنزال الكتاب عليه، وفي مقام التحدي بأن يأتوا بمثيلة. وقال: {وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَداً} [الجن: ١٩] فذكره في مقام الدعوة إليه. وقال: {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً} [الإسراء:

١] إذًا وصف بالعبودية في غير موضعٍ فذكره بالعبودية في مقام الإسراء وهذا تشريف للنبي - صلى الله عليه وسلم - أن يكون عبدًا لله جل وعلا.
والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
- - -
أسئلة:
س: لماذا لم تحذف النون من قوله: {أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ} [يس: ٦٠] من سورة يس؟
ج: لأيمن {أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ} لماذا لم تحذف النون؟
إذًا السؤال إذا كان غلط المشكلة بعضهم أنه إذا وجه إليه السؤال حتى من الطلاب يضيع يقول النون أين حذفت، لماذا ذكرت النون؟ يبدأ يفكر.
س: هل توحيد الربوبية خارجًا عن مدلول توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية خارج؟
ج: هذا سبق الحديث عنه، في أول الدروس ترجع إليها.
س: أيهما أصح في الإله أَلِهَ يَأْلَهُ إِلَهَةً إذا عُبِدَ عبادةً؟
ج: هذا سيأتينا مفصل إن شاء الله تعالى.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

7 ٧

٧٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* الاختلاف في ترتيب آية النساء والأنعام والراجح فيهما.
* شرح قوله تعالى: (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا).
* شرح قوله تعالى: (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم) الآية.
* ما يستفاد من الآية.
* شرح أثر ابن مسعود رضي الله عنه.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
فلا زال الحديث في الباب الأول وهو (باب وجوب التوحيد وبيان مكانته وأهميته ومنزلته في الدين).
ومر معنا ثلاثة آيات حيث ذكر المصنف في هذا الباب خمس آيات وحديثًا أو حديثين. ومرّ معنا الآية الأولى وهي آية الذاريات ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ})، والآية الثانية وهي قوله تعالى: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [سورة النحل: ٣٦]) آية النحل، وثالث الآيات قوله جل وعلا في سورة الإسراء ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} [سورة الإسراء: ٢٣]).
الآية الرابعة في تحديدها خلاف بين الشراح هل هي آية النساء ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} [سورة النساء: ٣٦])، أو آية الأنعام وهي قوله تعالى: ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} [سورة الأنعام الآيات ١٥١: ١٥٣]) في بعض النسخ تقديم آية النساء على آية الأنعام، وفي بعض النسخ وعليها شرح ((التيسير)) العكس وهو تقديم آية الأنعام على آية النساء. إذًا

في تحديد الآية الرابعة خلاف بين الشراح، ففي ((التيسير)) جعلها آية الأنعام وشرح على ذلك وأخَّر آية النساء. وفي ((فتح المجيد))، و ((إبطال التنديد)) قدَّم آية النساء على آية الأنعام، يعني قدّم {وَاعْبُدُواْ اللّهَ} على قوله: {قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ}. قال: في الشرح هنا في (الفتح): وفي بعض النسخ المعتمدة من نسخ هذا الكتاب تقديم هذه الآية على آية الأنعام، ولهذا قدَّمتُها. يعني قدمها في الشرح، ولهذا السبب وهو أنها موجود في بعض النسخ المعتمدة، ولمناسبة كلام ابن مسعود الآتي في آية الأنعام ليكون ذكره بعدها أنسب لأنه إذا جعل آية النساء أولاً، ثم آية الأنعام، ثم أورد أثر ابن مسعود وهو مختص بآية الأنعام حصل تناسب، ولو قدّم آية الأنعام ثم النساء ثم أثر ابن مسعود حصل اختلاف، إذا لهذين السببين قدَّم الشراح، أكثر الشراح على هذا، ولم أقف إلا على ((التسير)) أنه قدَّم آية الأنعام على آية النساء.

إذا فاعتمد على أمرين:

- وجودها في بعض النسخ المعتمدة.

- وثانيًا: لمناسبة حديث ابن مسعود.

قال بعضهم: يُعكر على هذا - على كلام صاحب ((الفتح)) - أن المصنف في المسائل المستنبطة (وهي كالشرح لهذا الكتاب) قدَّم المسائل المستنبطة من آية النساء على المسائل المستنبطة من آية الأنعام، فدلّ ذلك على أنه يريد تقديم آية النساء على آية الأنعام. واضح هذا؟

وأيضًا: لو أراد المصنف أن يجعل آية الأنعام وحديث ابن مسعود شيئًا واحدًا لجعل لهما فائدة ومسألة واحدة، لكنه استخرج من الآية مسألة، وكذلك استخرج من الحديث مسألة، وهي المسألة الثانية عشر.

إذا كون المصنف قدَّم المسائل المتعلقة بآية الأنعام على المسائل المتعلقة بآية النساء دليل على أنه أراد ماذا؟ أراد تقديم آية الأنعام على آية النساء، من حيث النظر في المسائل لأنه قال: (التاسعة: عظم شأن ثلاث الآيات المحكمات في سورة الأنعام عند السلف). وهذا دل على ماذا؟ على أنه قدّم المسألة التاسعة وهي مستنبطة من آية الأنعام على المسألة الحادية عشرة آية سورة النساء التي تُسمَّى آية الحقوق العشرة بدأها الله تعالى بقوله: ... {وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}. إذا المسألة التاسعة من مسائل هذا الباب متعلقة بآية الأنعام، والمسألة الحادية عشرة هذه متعلقة بآية النساء، إذًا قدَّم ما يُستفاد من آية الأنعام على ما يُستفاد من آية النساء، وهذا يدلّ على ماذا؟ على أنه أراد تقديم آية الأنعام على آية النساء، لكن هذا يُفسده أنه أيضًا قدّم المسألة المستفادة من آية الأنعام على المسائل المستفادة من سورة الإسراء. قال في (العاشرة: الآيات المحكمات في سورة الإسراء)، وسبق معنا قولاً واحدًا بين الشراح أن الآية الثالثة هي قوله: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}، ومع ذلك قدم المسألة المستفادة من آية الأنعام على المستفادة من هذه الآية، يؤخذ من هذا أن المصنف في المسائل لا يُراعي ترتيب الآيات السابقة أحيانًا، وإن كان الغالب يكون ترتيب المسائل على ترتيب الآيات، ثُمَّ ما تعلق بالمسألة التاسعة الظاهر أنه أخذه من أثر ابن مسعود وليس من الآيات - معي - لأنه يقول: (عظم شأن ثلاث الآيات المحكمات في سورة الأنعام عند السلف)، وهذا إنما أخذه من أثر ابن مسعود، لأنه عَظَّمَ هذه الآيات الثلاث. قال: (من أراد أن ينظر إلى وصية محمد - صلى الله عليه وسلم - التي عليها خاتمه فليقرأ قوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْاْ} .. إلى آخر الآيات الثلاث، وهذا يدل على أن المصنف لم يراعي هذا الترتيب، ولذلك يُرجح ما ذهب إليه صاحب ((الفتح)) من تقديم آية النساء على آية الأنعام، ومراعاة لمناسبة أثر ابن مسعود فإنه متعلق بآية الأنعام.

إذا الآية الرابعة قوله تعالى: {وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} أغلق القوس هنا، يعني لا تتم الآية بعدها. في ((التيسير)) أغلق القوس بعد {شَيْئًا}. وقال: هكذا أُثبِتَ في نسخة بخط شيخنا، ولم يذكر الآية، وسكت في ((الفتح)) يعني لم يذكر هذا ولا هذا. فالمصنف لم يذكر الآية والشراح كذلك لم يشرحوا بقية الآية، فدل على أن المصنف لم يُرد بقية الآية في المتن، وأما في المسائل فَعَنْوَنَ لها بالحقوق العشرة فدل على أنه أشار إليها من حيث الشرح ومن حيث الاستنباط. أما في المسائل فيحتمل أنه أراد البقية حيث قال:

في المسألة (الحادية عشرة: آية سورة النساء التي تسمى آية الحقوق العشرة، بدأها الله تعالى بقوله: {واعبدوا الله}). دل على أن يحتمل أنه أراد تتمة هذه الحقوق العشرة، فلما قال: (آية الحقوق العشرة) كأنه أراد أن تكمل بقية الحقوق التسعة وهذا أمر محتمل.

إذًا الأولى تقديم هذه الآية على غيرها ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) هذه الآية من حيث المناسبة واضحة وبينة وهي كقوله فيما سبق ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ})، ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) اعبدوا هذا فعل أمر مُشتق من عَبَدَ يَعْبُدُ عِبَادَةً، وسبق المراد بالعبادة في اللغة وفي الاصطلاح وفي الشرع، وكلّ أمر ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) فسّره بعض أهل التفسير ومنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يعني وحدوا الله، ولما قال: ({وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) قد يُرجح هذا المعنى في مثل هذه المواضع، في مثل هذه المواضع قد يُرجح بأن المراد بالعبادة هنا على جهة الخصوص التوحيد، لأنه قال: ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) لو أطلق لقلنا: الحكم عام، ولكن لما خصه بمقابله يعني ضد التوحيد وهو الشرك حينئذ قد يتعين أن تحمل النص هنا على ... ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) يعني وحدوا الله، ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) هذا فيه جزءان:

الجزء الأولى: إثبات وهو ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) وهو مقابل لقوله (إلا الله) في كلمة التوحيد، لأن الأمر بالعبادة إذا حملت على معنى التوحيد كذلك نفي الشرك حينئذ تكون مقابلة لـ (لا إله إلا الله) فكل معنى أو كل لفظ فيه لفظ التعبد في مثل هذه التراكيب يكون مفسرًا لـ (لا إله إلا الله) كما سيأتي في تفسير التوحيد أن التوحيد له حقيقة شرعية وتفسيرها موقوف على الكتاب والسنة، يعني ليس للعقل فيه مجال ولا للرأي ولا للقياس، وإنما (لا إله إلا الله) الله عز وجل أمر الخلق بها علمًا ونطقًا واعتقادًا وعملاً ونحو ذلك، وبيّنَهَا لهم ولم يترك المجال لأحد أن يُدْخِلَ نفسه في بيان التوحيد الذي هو حق الله على العبيد. إذًا ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) إثبات في مقابل (إلا الله) من كلمة التوحيد، ({وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) هذا نفي ({وَلاَ تُشْرِكُواْ}) إذًا نفي، هو نهي لكنه متضمن للنفي، إذا لنفي إعدام، والنفي والنهي أخوان يشتركان في شيء وينفردان في أشياء، وهو مقابل لقوله: (لا إله) لا إله إلا الله، إذًا هنا قدَّم (إلا الله) إثبات العبادة لله عز وجل وحده، ثم قال: ({وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}).

هذا الجزء الثاني والتحلية هنا مقدمة على التخلية، والمشهور أن التخلية مقدمة على التحلية، وأنا أقول: التخلية والتحلية لا يمكن أن يُقدم أحدهما على الآخر، وإنما تحصل التخلية بالتحلية، والتحلية بالتخلية، فليس بينهما شيء مرتب، ودلالة هذه الآية كدلالة قوله تعالى: ({أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) يعني كما سبق سيأتيه فيما يتعلق بالآيات الثانية، وهي قوله: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) إذا المعنى المراد من هذه الآيات هو تحقيق معنى لا إله إلا الله، لا معبود بحق سوى الله عز وجل.

وفي قوله: ({وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) عمومان كما سبق فيما سبق ({وَلاَ تُشْرِكُواْ}) (لا) ناهية، ({تُشْرِكُواْ}) فعل مضارع مجزوم وجازمه (لا) الناهية، وهي تجزم الفعل المضارع، وتشرك هنا فعل مضارع مجزوم بها وجزمه يكون بحذف النون لأنه من الأمثلة الخمسة، حينئذ أصله تشركون، فكما دخل عليه الجازم قال: (لا تشركوا)، وبضم التاء يدل على أن الماضي رُبَاعِيّ، لأنه في الفعل المضارع أَنْتَ هذه تُضَمُّ فيما إذا كان أصل المضارع ماضيًا رباعيًّا، فإذا كان ثلاثيًّا كـ ذَهَبَ يَذْهَبُ بفتحها، وإذا كان خماسيًّا كـ انْطَلَقَ يَنْطَلِقُ، ياء تفتحها، وإذا كان سُدَاسِيًّا اسْتَخْرَجَ، يَسْتَخْرِجُ، وأَمَّا أَكْرَم، تقول: يُكْرِمُ ونُكْرِم، أُكْرِمُ، بضم حرف المضارعة. هنا قال: تُشْرِكُ، ما قال: تَشْرُكون، تُشْرِك، فدل على أن التاء أو على أن هذا الفعل المضارع مأخوذ من الفعل الماضي الرباعي، والفعل المضارع منسبك من مصدر وزمن، والمصدر في الأصل يُحْمَلُ على النكرة، حينئذ نقول: في مثل هذه التراكيب دائمًا التوحيد لا تشركوا كأنه قال: لا إِشْرَاكًا، وإِشْرَاكًا هذا مصدر أَشْرَكَ يُشْرِكُ إِشْرَاكًا، وبعضهم يقدره شِرْكًا. نقول: هذا غلط، لماذا؟ لا شِرْكًا بِهِ، لماذا؟ لأنه ثلاثي، ونحن نقول: المضارع هنا مضموم حرف المضارعة، دل على أنه مأخوذ من الرباعي. إذا أَشْرَكَ يُشْرِكُ إِشْرَاكًا، فتقول: لا تشركوا يعني لا إِشْرَاكًا وهذا مصدر، والمصدر في سياق النهي، أو النكرة إذا وقعت في سياق النهي حينئذ تكون من صيغ العموم، ففيه عموم من

حيث ماذا؟ من حيث الشرك نفسه، يعني يعم الشِّرْك القليل والشرك الكثير، فكل ما يَصْدُقُ عليه أنه شِرْك ولو كان أقل القليل فهو محرم بهذا النص، ووَجْهُهُ أنه نكرة في سياق النهي حينئذ يعم كل أنواع الشرك قليله وكثيره كبيره وصغيره، وهذا من حيث ماذا؟ من حيث الشرك ففيه عموم.

قوله: ({شَيْئًا}) هذا واضح أنه نكرة من النكرات، ووقع في سياق النهي حينئذ يعم لأن النكرة في سياق النهي من صيغ العموم، لكن متعلق ({شَيْئًا}) ليس هو متعلق إِشراكًا، فمتعلق إِشراكًا هو الشرك نفسه، ومتعلّق ({شَيْئًا}) الْمُشْرَكُ به يعني المعبود الطاغوت فهذا يعمّ ماذا؟

يعم كل من يمكن ولو جوازًا عقليًّا أن يتعلَّق به العبد ويتوجه إليه بالعبادة، كأنه قال: لا تُشركوا، لا شِرْكًا لا إِشْرَاكًا به لا قليلاً ولا كثيرًا سواء كان الشرك متعلقة نبيًّا مرسلاً أو ملكًا مقربًا فضلاً عن غيرهما أو من هو دونهما، عموم النهي عن الإشراك ووجهه تسليط النهي على النكرة حيث إن الفعل المضارع فيه مصدر وهو نكرة، والنكرة في السياق النهي من صيغ العموم، والمعنى لا تشركوا أي إشراك به سبحانه قليلاً كان أو كثيرًا، هذا وجه من وَجْهَيِ العموم في هذا النص.

ثانيًا: عموم الْمُشْرَكِ به ووجهه أن ({شَيْئًا}) نكرة في سياق النهي فتعم، والنكرة في السياق النهي من صيغ العموم عند جماهير الأصوليين، إذًا بهذا النص لم يبق للشرك رائحة فضلاً أن يكون له شيء موجود، لأنه بالنهي عن قليله وكثيره، وبالنهي عن تعلق العبد بالمعبود أيًّا كان ذلك المعبود لم يبق شرك على وجه الأرض، وإنما يخلص قوله جل وعلا: ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) بالرب جل وعلا.

قال القرطبي رحمه الله: أجمع العلماء على أن هذه الآية من المحكم المتفق عليه ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}). وسبق في ((كشف الشبهات))، أن ثَمَّ أصولاً في باب التوحيد هي من المحكمات ينبغي حفظها والعناية بها ومعرفة أدلتها، ومعنى أنها محكم يعني غير قابلة للنسخ واضحة بيِّنَة لا يلتبس فيها اثنان، وإنما يقع الإشكال عند أهل البدع لهوى في أنفسهم، وأما أهل الحق والسلف ومن سار على نهجهم فلا لبس عندهم في مفهوم التوحيد، وكذلك في مفهوم الشرك، وهو واضح بيِّن، ويعتبر من المحكم، بل من أحكم المحكم كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى، آيات الصفات وآيات التوحيد من أحكم المحكم، والمحكم: المراد به الواضح البيِّن الذي لا يلتبس على شخص أيًّا كان ذاك الشخص، حتى العامي لو قرأ يفهم هذا الأصل فيه، أجمع العلماء على أن هذه الآية من المحكم المتفق عليه ليس منها شيء منسوخ لأنه خبر، والنسخ عند أهل الأصول يكاد يكون باتفاق أنه لا يدخل إلا الطلب الإنشاء ولا يدخل الأخبار.

ثم قال: فأمر الله تعالى عباده بالتذلل له والإخلاص فيه ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) تذللوا لله تعالى بالطاعة بامتثال أوامره، وأعظم الأوامر هو التوحيد، وباجتناب نواهيه وأعظم تلك النواهي الشرك، ولذلك إذا قلنا بأن ... ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) على ما ذكرناه سابقًا، أن العبادة لا تصح عبادة إلا إذا كان ظاهرةً وباطنة موافقة، فإن حصل حينئذ ما يخالف الباطن ولو كان بوقوع شيء من الشرك الظاهر نحكم عليه بالبطلان، حينئذ قوله: ({وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) هذا يكون تنصيصًا على ما عُلِمَ ضمنًا، يعني لو قال: ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) هل هذا النص يُفهم منه النهي عن الشرك؟ نقول: نعم، لأن العبادة - طبعًا ليس من اللفظ نفسه، وإنما بعموم النظر إلى الآيات - حينئذ ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) نقول: هذه تدل على أمر الرب جل وعلا بالتوحيد، وكذلك النهي عن الشرك بحذافيره، لماذا؟ لأنه لا تكون العبادة عبادة لله عز وجل إلا إذا خَلُصَتْ لله عز وجل، لا تكون عبادة إلا إذا كانت خالصة وإذا لم تكن خالصة حينئذ صار ماذا؟ وقع فيها الشرك، ولذلك سبق معنا أيضًا أن الشرك إذا دخل العبادة أفسدها كما إذا دخل الحدث الطهارة أبطلها أفسدها وهذا منه، حينئذ نقول: قوله: ({وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) هذا تنصيص على ما عُلِمَ ضمنًا داخل ليس بدلالة الالتزام وإنما بدلالة تضمن، فالعبادة لله عز وجل لا تكون عبادة إذا كانت مشتملة على الإخلاص والمتابعة، إن انتفى الأول فهو الشرك، وإن انتفى الثاني فهو البدعة، ومن هنا نأخذ أيضًا أن قوله عليه الصلاة والسلام: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، «من عمل عملاً».

عمل يُطلق ويراد به الظاهر مع باطنه، حينئذ لو جاء بشيء في ظاهره بدعة أو هو بدعة أو هو شرك، ولكنه في الباطن مقصده حسن،

هل هذا المقصد الحسن ينفعه في عدم رد بدعته؟ أو الاعتذار له؟ نقول: لا، حُسْنُ النية لا يكفي، لماذا؟ لأنه ليس عندنا عمل ظاهراً فقط دون باطن، أو باطن فقط دون ظاهر، بل هو مركب، والعبادة لا تكون عبادة إلا إذا اجتمع فيها الظاهر والباطن، حينئذ ما يُنقل عن بعض أهل العلم وفي كلام لبعضهم ابن تيمية ونحو ذلك أنه قد إذا وقع شخص في بدعة وكان مقصده حسناً وقد يثاب على هذه النية وعلى هذا المقصد، لكن ظاهر النصوص والله أعلم تَرُدُّ هذا، ولذلك جاء «أنا أعنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه»، «فيه» يعني في شيء لله عز وجل، ولفظ الشرك فيه ماذا؟ فيه شيء من صرف العبادة لله عز وجل، ولكنه صرف شيئًا منه - من العبادة - لغير الله، إذا فيه نوع تشريك، إما بظاهر وإما بباطن، فما دل عليه النص الذي معنا «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه»، ولو كان في الظاهر ماذا؟ موافق للشرع، لأنه قد يصلي مثلاً في ظاهره أنه موافق للشرع ولكن في باطنه يكون مُرَائِيًا، والرياء سيأتي أنه قد يكون شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر، لو مثلنا بالشرك الأكبر، وصلّى ظاهرًا هل نأتي نجزئ ونقول: ما دام أن صلاته موافقة للكتاب والسنة في الظاهر قد يُثاب وفي الباطن يأثم؟ لا، والعكس بالعكس، إذا أثبتنا أن عمله الظاهر صلاته أو قراءته تلاوته للقرآن ونحو ذلك، وصدقته باطلة مردودة عليه مع أنها في الظاهر موافقة للكتاب والسنة إلا أنه لفساد الباطن حكمنا عليه برد هذا الظاهر، العكس بالعكس، لو احتفل بالمولد - وهنا كلام لشيخ الإسلام في ((الاقتضاء)) أنه قد يؤجر على نيته لمحبته للنبي - صلى الله عليه وسلم -، إن كان الأجر مرتبًا على المحبة العامة نعم قد يقال هذا، أما على خصوص هذا الفعل الذي اقترن ببدعة فالظاهر والله أعلم أن النصوص ترد هذا، هذا اجتهاد في مقابلة النص، إن صح عنه هذا التعبير أنه يُثاب على نيته وعلى محبته للنبي - صلى الله عليه وسلم - وأما عمله للمولد فهذا مردود عليه. نقول: هذه التجزئة ليس لها أصل، حينئذ نقول: العمل يطلق عملاً على الظاهر والباطن معًا، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا». وهذا الذي قد عمل المولد مثلاً وكان مُحِبًّا للنبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذ نقول: عَمِلَ عملاً ليس عليه أمرنا أو نفصل، ما فَصَّلَ النبي - صلى الله عليه وسلم -، «فهو ردّ». فهو أي العمل الذي في الظاهر هو بدعة وقد وافقه شيء من النية الحسنة، إذًا النية الحسنة هذه لا تُصَيِّرُ البدعة غير بدعة، ولا يُعْتَذَرُ لصاحبه والتخفيف عنه وعدم التغليظ عليه، بل ولو كانت النية صالحة حينئذ نقول: قد وقع في بدعة.

هنا قال: فأمر الله تعالى عبادة بالتذلل له والإخلاص فيه. في قوله: ... {وَاعْبُدُواْ اللهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) قلنا: هذا داخل فيما سبق لأن العبادة لا تكون عبادة إلا إذا اجتمع فيها أمران، وهذا بالإجماع لا تكون عبادة إلا إذا اجتمع وتحقق فيها الشرطان: الإخلاص، والمتابعة. لا بد من وجودهما معًا، فإن وُجِدَ أحدهما دون الآخر فهو ردٌّ، هذا نص النبي - صلى الله عليه وسلم -، لو وُجِدَ أحدهما دون الآخر نقول: فهو رَدٌّ أي مردود عليه. من قال هذا؟ النبي - صلى الله عليه وسلم -، والاجتهاد يُعتذر لصاحبه، ولو انتفيا يعني الشرطان حينئذ من باب أولى وأحرى، فالآية أصل في خلوص الأعمال لله تعالى وتصفيتها من شوائب الرياء وغيره. قال تعالى: {فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احدا}. انظر عملاً صالحًا، متى يكون العمل صالح؟ {ليبلوكم أيكم أحسن عملا} كما قال الفضيل بن عياض هناك: أخلصه وأصوبه. لا بد من اجتماع الشرطين قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ العمل إذا كان موافقًا للكتاب في الظاهر ولم يكن موافقًا في الباطن فهو مردود عليه، والعكس بالعكس.

ويقول ابن كثير رحمه الله تعالى في هذه الآية: يأمر الله تعالى عباده بعبادته وحده لا شريك، فإنه الخالق الرازق المنعم المتفضل على خلقه في جميع الحالات، وهو المستحق منهم أن يوحدوه ولا يشركوا به شيئًا من مخلوقاته، وهذا كما قال في قوله تعالى: {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم واللذين من قبلكم لعلكم تتقون}.

ذكر هذه كما ذكرها عنه شيخ الإسلام في ((الأصول الثلاثة)).

مناسبة الآية للباب: الأمر بالتوحيد. في قوله: ({وَاعْبُدُواْ}) لأننا قلنا: (باب وجوب التوحيد) أو (بيان حكم التوحيد) ({وَاعْبُدُواْ})

هذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب، إذًا التوحيد واجب، بل هو من أوجب الواجبات. فهو للوجوب ({وَاعْبُدُواْ}) وتقديمه يدل على مكانته وأهميته، تقديمه في ماذا؟ [نعم، أي سياق] الآية نفسها، لأنها اشتملت على حقوق عشرة، وبدأ بـ ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) ولا يبدأ إلا بالأهم، وهذا فيه تعليل حتى في الدعوة إلى الله عز وجل، إلا يبدأ إلا بما بدأ الله تعالى به، «فليكن أول»، «أول» إذًا فيه أول وفيه ثانٍ، ... «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن»، «فإن هم أجابوك». إذًا إذا لم يجيبوك فيه شيء آخر وهو أن تستمر على دعوة التوحيد، هذا يدل على ماذا؟ على أن الترتيب في مثل هذه الآيات مراد مقصود، وأما البدء من الأخير، وترك التوحيد هذا خلل في الدعوة إلى الله عز وجل، ومن دلالة الآية أو تدل على أمور:

أولاً: وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة لأمره بذلك.

ثانيًا: التوحيد آكد الواجبات لأنه قدمه على سائر الحقوق.

ثالثًا: تحريم الشرك للنهي عنه. وسيأتي تعريف الشرك وأقسامه في باب الخوف من الشرك.

رابعًا: الشرك أشد المحرمات. لأنه بدأ به ({وَلاَ تُشْرِكُواْ}) أيضًا، وإن ذكرنا أنه داخل في قوله: ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) لكنه لا إله إلا الله لا تجتمع إلا بالأمرين (ركنان: إثبات، ونفي). إثبات العبودية لله عز وجل استحقاق العبودية ونفي استحقاق العبودية عن غير الله عز وجل لا يكون التوحيد توحيدًا إلا باجتماع هذين الركنين.

خامسًا: دلالة الاقتران هنا مُعتبرة، ما هي دلالة الاقتران؟ يعني أن يُؤخذ الحكم من جمع أمرين اثنين، دلالة الاقتران معتبرة هنا، وعند جماهير الأصوليين دلالة الاقتران مطلقًا ضعيفة لا يعول عليها، والصحيح التفصيل أنه قد يدل السياق على اعتبارها، وقد يدل السياق على عدم اعتبراها، وقد لا يدل على هذا ولا ذاك فينظر فيه، إذا دلالة الاقتران هنا معتبرة لأنه جمع بين أمرين ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) لماذا جمع بينهما؟ هل بينهما ارتباط؟ هل بينهما علاقة؟ نقول: نعم، لا يصح الأول إلا باجتناب الثاني ولذلك جمع بينهما، لا يصح الأول ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) إلا باجتناب الثاني.

وحينئذ اجتناب الشرك شرط في صحة العبادة، هذا مأخوذ من ماذا؟ من دلالة الاقتران، فاجتناب الشرك شرط في صحة العبادة لأنه تعالى قرن بين الأمر بالعبادة وبالنهي عن الشرك، جمع بينهما أمر ونهي، والثاني شرط في صحة الأولى.

سادسًا: تحريم الشرك مطلقًا قليله وكثيره، كبيره وصغيره.

سابعًا: لا يجوز أن يُشرك مع الله أحد في عبادته لا ملك مقرب ولا نبي مرسل.

والسادس والسابع عرفنا وجه العموم، السادس تحريم الشرك مطلقًا من قوله: ({وَلاَ تُشْرِكُواْ}) نكرة في سياق النهي فتعم، وسابعًا لا يجوز أن يُشرك مع الله أحد في عبادته لا ملك مقرب ولا نبي مرسل مأخوذ من قوله: ({شَيْئًا}).

ثامنًا: تُسمى هذه الآية آية الحقوق العشرة لأنها تضمنت عشرة حقوق ابتداءها بالأمر بالتوحيد، والنهي عن الشرك، فدلَّ على أن التوحيد هو أوجب الواجبات، وأن الشرك أعظم المحرمات.

تاسعًا: فيها تفسير التوحيد، وهو أنه عبادة الله وحده وترك الشرك، ولذلك قلنا: ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ}) مقابل لقوله (إلا الله)، ({وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) مقابل لقوله (لا إله)، وهذا هو تفسير التوحيد.

الآية الخامسة التي ختم بها الآيات المصنف في هذا الباب هي آية الأنعام قوله تعالى: ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}). قوله: ({قُلْ تَعَالَوْاْ}) يعني يأيها الرسول أو يا محمد، فقل والمقول من الله عز وجل ({قُلْ تَعَالَوْاْ}) هل ({قُلْ}) من القرآن؟ نعم قطعًا بإجماع المسلمين لا خلاف من أنكره فقد كفر وخرج من الملة، {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ}، {قُلْ} هذه نحذفها نقول: يا أيها الكافرون؟ لا، لأنك إذا حذفتها وتعللت بأن الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - والمأمور به توجيه ما بعدها إلى الناس نقول: هذا تعليل فاسد. إذًا ({قُلْ}) هذا من كلام الله عز وجل، ({قُلْ}) خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - أمره الله تعالى أن يقول للناس

({تَعَالَوْاْ أَتْلُ}).
قال القرطبي: أي تقدموا، تعالوا أي تقدموا وأقرؤوا حقًّا يقينًا كما أوحى إليّ ربي لا ظنًّا ولا كذبًا كما زعمتم، ثُم بين ذلك فقال ألا تشركوا بي شيئًا ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ}) يُقال للرجل: تعالَ أي تقدم، تعالَ بفتح اللام ليس فيه ألف لام مفتوحة تعالَ يا زيد: تعالَ يعني تقدم يا زيد، وللمرأة تعالَي، بفتح اللام، تعالِي هذه لغة ضعيفة، سُمع فيه لكنه لغة ضعيفة، ولذلك لُحِّنَ أبو فراس الحمداني في قوله:
تَعَالِي أُقَاسِمْكِ الهمومَ تَعَالِي
قالوا: هذا لحن كذا ذكره ابن هشام في ((القطر))، واعتذر له بأنه لغة وإن كان قليله فلا لحن، فلا يُلَحَّن لأنه وافق لغة، وللمرأة تَعَالَيْ بفتح اللام، وللاثنتين والاثنين تَعَالَيَا، وللجماعة تَعَالَوْا بفتح اللام، وفي اللغة الأخرى التي توافق تَعَالِي تَعَالُوا بضم اللام. إذا المشهور فتح اللام مطلقًا، المشهور اللغة الفصحى التي عليها الاعتماد فتح اللام مطلقًا يعني مع المثنى مع الجمع، تَعَالَيْ المخاطبة المفردة بفتح اللام، وفي لغة قليلة الاستعمال كسر اللام مع ياء المخاطبة تَعَالِي، وضم اللام مع واو الجماعة تَعَالُوا (وإذا قيل لهم تعالُوا إلى ما أنزل الله) هكذا قرأ الحسن لكنها قراءة شاذة، ولجماعة الرجال تَعَالَوْا ولجماعة النساء تَعَالَيْنَ. قال الله تعالى {فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ} [الأحزاب: ٢٨] تعالين، وجعلوا التقدم ضربًا من التعالي والارتفاع لأن المأمور بالتقدم في أصل وضع هذا الفعل كأنه كان قاعدًا فقيل له: تَعَال. يعني فيه معنى العلو والارتفاع، تَعَال، من العلو، كيف نقول: تَعَال من العلو، لأنه في الأصل يكون ماذا؟ يكون للماشي والقاعد، تَعَال، فيه نوع ارتفاع، ثم عُمِّمَ، وجعلوا التقدم ضربًا من التعالي والارتفاع لأن المأمور بالتقدم في أصل وضع هذا الفعل كأنه كان قاعدًا فقيل له: تعالَ. فيُرْفَع شخصك بالقيام وتقدم، واتسعوا فيه حتى جعلوه للواقف والماشي. قاله ابن الشجري، ونقله عنه القرطبي في تفسيره.
وفسَّرَه ابن كثير ({تَعَالَوْاْ}) أي هلموا وأقبلوا، والمعنى واحد، تقدموا هلموا، أقبلوا المعنى واحد.
وتعالَ فعل أمر على الصحيح وليس باسم فعل أمر، لأنه دال على الطلب بصيغته ويقبل ياء المخاطبة تعالَيْ فيه طلب أو لا؟ فيه طلب، بصيغته أو بشيء زائد عليه؟ بصيغته، يعني ليس بلام الأمر ونحو ذلك، واتصلت به ياء المؤنثة المخاطبة تَعَالَيْ، إذًا هذا هو علامة فعل الأمر، ولذلك يُحكَمُ بكونه فعل أمر. إذًا تَعَالَ فعل أمر على الصحيح وعدَّه بعضهم اسم فعل أمر وعليه الزمخشري الثاني لكنه غُلِّطَ، والأول أصح لأنه دال على الطلب بصيغته وتلحقه ياء المخاطبة كما ذكرناه في المثال السابق. وتقول: تَعَالَيْ وآخره مفتوح في جميع أحواله من غير استثناء على اللغة الفصحى، وبناؤه يكون على حذف حرف العلة وهو الياء ({تَعَالَوْاْ أَتْلُ}) أصله أَتْلُوا بالواو، تَلَى يَتْلُو بالواو مثل دَعَا يَدْعُو أدْعُو بالواو، أتلُو بالواو، ولكن الواو هنا حذفت للجزم، فـ ({تَعَالَوْاْ}) هذا فعل أمر مبني على حذف الياء، و ({أَتْلُ}) هذا فعل مضارع مجزوم وجازمه مختلف فيه، هل هو الطلب نفس الطلب لتضمنه أداة الشرط، أو أداة الشرط المقدرة وعليه الجمهور الثاني، واختلفوا فيه، هذا من المضايق عند النحاة لأنه مجزوم قطعًا وجازمه غير ظاهر، والأصل عنده في العامل أن يكون ظاهرًا حينئذ كيف يكون محذوفًا. والأصل في الحرف ألا يعمل محذوفًا، وقد مر معنا أن مذهب الكوفيين ضعيف في كون فعل الأمر مجزومًا، وأعظم ما رد به البصريون على الكوفيين أنه مجزوم بلام الأمر وهي لا تعمل محذوفة، وهنا الجمهور على أن ({أَتْلُ}) مجزوم بأداة شرط محذوفة، ولذلك نقول: هذا من المضايق، والله أعلم، الترجيح فيه إشكال.
({أَتْلُ}) فعل مضارع مجزوم لوقوعه في جواب الطلب، وهذا من المسائل التي يمكن أن يُضاف العامل المعنوي إلى العوامل المشهورة.
قلنا: العامل المعنوي متعددة عند النحاة، لكن الصحيح أنه محصور جزمًا في اثنين: (الابتداء، والتجرد عن الناصب والجازم) الابتداء في المبتدأ، زيد قائم، تقول: زيد مرفوع بالابتداء وهو أمر معنوي ليس ملفوظًا به، ويقوم زيد، يقوم فعل مضارع مرفوع ورافعه التجرد وهذا لا إشكال فيه، يُزاد عليها الطلب هذا الذي معنا، وهو أمر مُحْتَمِل خلافًا للجمهور لوقوعه في جواب الطلب وذلك لأن ({تَعَالَوْاْ}) لفظ دال على الأمر وجاء بعده فعل مضارع مجرد من الفاء، الفاء السببية وقعت سقطت يعني، وقُصِدَ به الجزاء فإنه يكون

مجزومًا بذلك الطلب لأنه يتضمن معنى أداة الشرط، وهذا مذهب الخليل وسيبويه، ومذهب جمهور النحاة أن الجازم هو الأداة المقدرة قولان معتبران، إما الأداة المقدرة، وإما كونه واقعًا في جواب، الطلب نفسه ... ({تَعَالَوْاْ}) لماذا جُزِمَ ({أَتْلُ})؟ تقول: لأنه واقع في جواب ... ({تَعَالَوْاْ}) إن تأتوا ({أَتْلُ})، إذًا فيه معنى الشرط، وعند الجمهور ({تَعَالَوْاْ}) إن تأتوا ({أَتْلُ})، إن هي التي جزمت ولكنها حُذِفَتْ، ففرق بين أن يُقال ضُمِّنَ معنى أداة الشرط وبين أن يقال أداة الشرط هي الجازمة، فرق بين القولين، وهذا الفرق بين مذهب سيبويه والخليل ومذهب الجمهور، والمعنى هنا: تعالوا فإن تأتوا أتل عليكم، {قل للؤمنين يغضوا من أبصارهم} يغضوا يغضون أين النون؟ واقعة في جواب الطلب، وقيل: مقدرة، نفس الكلام، والمعنى هنا تعالوا فإن تأتوا أتل عليكم، فالتلاوة عليهم مسببة عن مجيئهم، قُصِدَ الجزاء، يعني تعالوا أتل الثاني مرتب على الأول كما إذا قلت: إن جاء زيد أكرمته، الإكرام مرتب على الأول، فالتلاوة عليه مسببة عن مجيئهم، فلذلك جزم وعلامة جزمه حذف آخره وهو الواو، ({أَتْلُ}) فعل مضارع مشتق من التلاوة، والتلاوة قد يقال بأن المراد بها القراءة هنا، ولكن في ((المفردات)) فرق بين القراءة والتلاوة، التلاوة قال: تختص بإتباع كتب الله المنزلة تارة بالقراءة وتارة بالارتسام لما فيها من أمر ونهي وترغيب وترهيب، وهو أخصُّ من القراءة، يعني التلاوة {الذين يتلونه حق تلاوته} يعني يعملون بما يقرؤون، فالتلاوة تشمل القراءة الألفاظ، وتشمل العمل يعني امتثال الأوامر واجتناب النواهي، فهو تَالٍ، قَرَأَ بلسانه فهو تَالٍ عَمِلَ بما قرأه، فالذي يقرأ يُسَمَّى قارئ لكن يُسَمَّى تَالِيًا، لا بد أن يكون عاملاً بما يقرأ، تختص بإتباع كتب الله المنزلة تارة بالقراءة وتارة بالارتسام لما فيها من أمر ونهي وترغيب وترهيب وهو أخص من القراءة، فكل تلاوة قراءة، وليس كل قراءةٍ تلاوةً ((المفردات)) للراغب الأصفهاني.

({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ})، ({مَا}) اسم موصول بمعنى الذي، يعني الذي حَرَّمَ، وحَرَّمَ: هذا فعل ماضٍ، وفاعله ({رَبُّكُمْ})، والعائد الضمير الذي يعود على ({مَا}) محذوف، أليس كذلك؟ ... ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا}) حرمه يعني الذي حرمه ربكم عليكم، فالعائد يكون محذوفًا، ({مَا}) في موضع نَصْبٍ بـ ({أَتْلُ})، مفعول به ({أَتْلُ}) ماذا؟ الذي حرمه، إذًا الذي مفعول به في محل نصب مفعول به، والمعنى تعالوا أتل الذي حرمه ربكم عليكم، و ({عَلَيْكُمْ}) جار ومجرور، متعلق بماذا؟ ({حَرَّمَ})؟ أو ({أَتْلُ})؟ يحتمل، الأقرب ({حَرَّمَ}) مُتعلِّقٌ به، وهو اختيار البصريين، ويجوز أن يُعلَّق بـ ({أَتْلُ}) لأنه أسبق - يعني في القراءة - هو وُجِدَ أولاً ({أَتْلُ مَا حَرَّمَ})، أتل عليكم ما حرم ربكم، أتل ما حرم ربكم عليكم، فـ ({عَلَيْكُمْ}) جار ومجرور يحتمل أنه متعلِّق بِحَرَّمَ، ويحتمل أنه متعلق بـ ({أَتْلُ}): الأول بـ ({حَرَّمَ}) مذهب البصريين لأنه أقرب.

والثاني مذهب الكوفيين لأنه أسبق، والقولان متجهان.

فالتقدير في هذا القول: أتل عليكم الذي حرم ربكم، وهنا عَلَّقَ التحريم بالفاعل (رب) لما ذكرناه آنفًا، ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ}) لأن من مقتضيات الربوبية الحكم سواء كان حكمًا شرعيًّا أو حكمًا كونيًّا فهو أنسب أن يقول: حرم ربكم من أن يقول: حرم الله.

({أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) أن لا تشركوا هذه المشهور أنها في موضع نصب بتقدير فعل من لفظ الأول الذي هو ({أَتْلُ})، إذًا ألا تشركوا في موضع نصب، والناصب له فعل محذوف مقدر يدل عليه ماذا؟ يدل عليه الفعل الأسبق وهو ({أَتْلُ})، ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ}) في موضع نصب بتقدير فعل من لفظ الأول أي أتل عليكم ألا تشركوا، أي أتل عليكم تحريم الإشراك. وقَدَّرَهُ بعضهم بِوَصَّاكُم ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا})، وهذا دل عليه السياق كما قال ابن كثير: لأنه قال في آخر الآية {ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ}، ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ})، هذا متعلق بمحذوف تقديره (وصاكم ألا تشركوا به شيئًا) فيكون التقدير حرم عليكم ما وصاكم بتركه من الإشراك به، وقيل: تقديره أُبيِّنُ لكم ذلكم لئلا تشركوا. ويجوز أن يكون منصوبًا بـ ({عَلَيْكُمْ}) لكن على القطع ({عَلَيْكُمْ}) هذه مثل {عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ} يجوز، إما أن يكون جار ومجرور متعلِّق بما ذكرناه، وإما أن يكون اسم فعل أمر {عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ}

[المائدة: ١٠٥] عليكم أنفسكم يعني الْزَمُوا أنفسكم، وهنا يحتمل أنه ضُمِّنَ معنى الإغراء لكن يكون على القطع ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ})، تقف ({عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا})، هذا جَوَّزَهُ بعض النحاة، ويجوز أن يكون منصوبًا بـ ({عَلَيْكُمْ}) بما فيها من الإغراء، وتكون ({عَلَيْكُمْ}) منقطعة عما قبلها، أي عليكم ترك الإشراك كما في قوله: {عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ}.

وقال ابن النحاس يجوز أن تكون (أن) في موضع نصب بدلاً من ({مَا}) أي أتل عليكم تحريم الإشراك، ({أَتْلُ مَا حَرَّمَ}) عام هذا، ثم قال: ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ}) أن وما دخلت عليه في تأويل المصدر حينئذ يكون ماذا؟ بدلاً مما سبق، اتل عليكم تحريم الإشراك، واضح هذا.

واختار القراء أن تكون (لا) هنا للنهي لأن بعده ولا، {ولا تقربوا} إلى آخره، و (لا) هذه هل هي ناهية أو زائدة؟ الخلاف مبني على (أن) هل هي مصدرية أو تفسيرية؟ إن قلنا: مصدرية حينئذ صارت (لا) زائدة، تفيد النفي لا إشكال، وإذا كانت (أن) تفسيرية حينئذ (لا) هنا ناهية. إذًا (لا) هذه هل هي زائدة أم أنها ناهية جازمة؟ إن قلنا: (أن) تفسيرية، (أن) هنا تفسيرية فـ (لا) جازمة ناهية، وإن قلنا: (أن) هنا مصدرية فتكون (لا) زائدة، وبكلا القولين قيل، وكلاهما وجهان صحيحان، وإن كان المشهور أن تكون (أن) تفسيرية، ويجوز على الصحيح أن تكون مصدرية، فـ (إن) تفسيرية تقدمه لفظ فيه معنى القول دون حروفه، وهو ({أَتْلُ}) كما سبق، قول لكنه ليس من جهة المعنى، وليس فيه حروف القول صارت تفسيرية. والأوامر الآتية معطوفة على النواهي وداخلة تحت (أن) التفسيرية على تقدير محذوف أي ما حرم عليكم وما أمركم به [{وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُواْ}] (¬١) سيأتي، [العهد، أي نعم، وأفوا بالعهد لا في نفس الآيات]، فيه بعض الأوامر حينئذ إذا قيل هنا بـ (أن) أن تفسيرية و (لا) ناهية، طيب والأوامر؟ أين تدخل، هل هي داخلة في مدخول (أن) التفسيرية، يعني مفسر أو لا؟ نقول: نعم، مُفَسَّر، فـ (أن) التفسيرية تشمل النواهي وهذا منصوص عليه ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ})، (لا) ناهية، وما أمركم به من إيفاء العهد والكيل والميزان، حينئذ نقول: عُطِفَ عليه ما هو محذوف فحذف، تقديره تقدير المحذوف ما حَرَّمَ عليكم وما أمركم به، فصَرَّحَ بما حَرَّمَ وحذف ما أمر. والمعنى ما نهاكم عنه وما أمركم به، ويجوز ويصح أن تكون (أن) مصدرية ناصبة فـ (لا) حينئذ حرف زائد والمصدر المؤول من أن وما دخلت عليه في محل نصب من العائد المحذوف يعني بدل، أي أتل ما حرمه عليكم إشراككم به شيئًا، أو بدل من ({مَا})، ويجوز أن يكون المصدر المؤول في محل رفع خبر المبتدأ المحذوف، والتقدير المحرم إشراككم.

إذًا أوجه سواء جعلناها تفسيرية وهذا شأنها واضح، أو مصدرية حينئذ (أن) وما دخلت عليه في تأويل المصدر:

- إما بدل من الضمير المحذوف العائد ما حرمه.
- وإما بدل من ما أتل ما حرم.
- وإما أن تكون (أن) وما دخلت عليه في تأويل المصدر خبر لمبتدأ محذوف تقديره المحرم إشراككم، وعلى أن (أن) تفسيرية فـ (لا) ناهية جازمة.

____

(¬١) هذا الجزء من الآية التي أراده الشيخ من نفس السورة آية ١٥٢، لكن حدث سبق فقال الشيخ {وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ}.

يقول ابن كثير رحمه الله تعالى: يقول الله تعالى لنبيه ورسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - قل يا محمد لهؤلاء المشركين اللذين عبدوا غير الله. وبعضهم ما يرى أنه يُقدر يا محمد في مثل هذه، ويقول: القرآن إذا نادى النبي - صلى الله عليه وسلم - يناديه {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ}، {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ} فإذا جئنا نفسر حينئذ نأتي بما شاع وانتشر في القرآن. نقول: هذا أولى حينئذ قل يا محمد، وقل النداء هذا ليس له أصل وإنما هو {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ}، {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} هذا في باب النداء، وأما في باب الإخبار فهو أوسع، ولذلك سيأتي وصية محمد - صلى الله عليه وسلم - سماه فلا بأس لأنه من باب الخبر.

يقول ابن كثير: يقول الله تعالى لنبيه ورسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - قل يا محمد لهؤلاء المشركين الذين عبدوا غير الله وحرموا ما رزقهم الله وقتلوا أولادهم وكل ذلك فعلوه بآرائهم الفاسدة وتسويل للشيطان لهم لأنه ليس حقًّا، وإذا لم يكن حقًّا حينئذ فهو في

الطرف الآخر، {فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ} [القصص: ٥٠] إمّا هذا وإمّا ذاك، إمّا حق وإمّا باطل، وليس عندنا منزلة بين المنزلتين، قل لهم ({تَعَالَوْاْ}) أي هلموا وأقبلوا ({أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ}) أي أقصص عليكم وأخبركم بما حرَّم ربكم عليكم حقًّا لا تخرُّصًا ولا ظنًّا، بل وحيٌّ منه، وأمر من عنده ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) (أن) تفسيرية ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ}) هذا نهي عن الشرك. قال: وكأن في الكلام محذوفًا دل عليه السياق وتقديره وصاكم. هذا تقرير ابن هشام ذكر في المغني سبعة أوجه ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}).

ولهذا قال في آخر الآية: {ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ}. قال الحفيد في ... ((التيسير)): ابتدأ تعالى هذه الآيات المحكمات بتحريم الشرك والنهي عنه، فحَرَّمَ علينا أن نشرك به شيئًا فشمل ذلك كل مُشْرَكٍ به، وكلّ مُشْرَكٍ فيه. من أين هذا؟ ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) قوله: فيه. هذا كالقول في الآية السابقة يعني فيها عمومان:

- عموم في النهي عن الشرك قليله وكثيره كبيره وصغيره وهذا مأخوذ من النكرة المستكنة في فعل المضارع (لا تشركوا).

- وشَيْئًا}) هذا فيه عموم الْمُشْرَكِ فيه. يعني من تُوجِّهَ إليه بالعبادة، سواء كان ملكًا مُقَرَّبًا أو نبيًّا مُرْسَلاً، واضح هذا؟

فحرم علينا أن نشرك به شيئًا فشمل ذلك كل مُشْرَكٍ به، وكلّ مُشْرَكٍ فيه من أنواع العبادة، فإن شيئًا من النكرات فيعم جميع الأشياء. ولفظ الشرك يدل على أن المشركين كانوا يعبدون الله - لفظ الشرك هذا ضعه معك - لفظ الشرك من حيث هو في دلالة اللغة يدل على أن ثَمَّ تشريك، إذًا فيه أن الرباب الشرك كانوا يصرفون العبادة لله وكذلك لغيره، ولفظ الشرك يدل على أن المشركين: كانوا يعبدون الله ولكن يشركون به غيره من الأوثان والصالحين والأصنام، وكانت الدعوة واقعة على ترك عبادة ما سوى الله وإفراد الله بالعبادة، وكانت لا إله إلا الله متضمنة لهذا المعنى، وهذا واضح بَيِّن، فتفسير لا إله إلا الله مأخوذة من مثل هذه الآية، فدعاهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الإقرار بها نطقًا وعملاً واعتقادًا لا بد من جمع هذه الأمور، لا بد من النطق، ولا بد من الاعتقاد، ولا بد من العمل، وهذا ختم به المسائل التي مرت معنا في ((كشف الشبهات)) العمل لا بد فيه من التوحيد.

مناسبة الآية للباب: واضح، أن الله تعالى ذكر فيها جملة من المحرمات ابتدأها بماذا؟ بالنهي عن الشرك، نحن الآن في (باب وجوب التوحيد) لسنا في باب النهي أو تحريم الشرك، فكيف نأخذ حكم التوحيد من هذا النص، كيف؟ ... لا، لا التضمن كيف؟ إن قلت: تضمن معناها ألا تشركوا متضمن للتوحيد، لا، بدلالة الاقتضاء وهي من المنطوق غير الصريح عند الأصوليين، والنهي عنه يستدعي الأمر بالتوحيد بالاقتضاء بدلالة الاقتضاء، ما فهمتها أرجع إلى كتب الأصول، «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان». رُفِعَ، النبي ع يقول: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان». ظاهر النص دون تأويل نقول: الخطأ غير موجود أصلاً وهذا يكذبه الواقع، والنسيان ما أحد ينسى أبدًا من المخلوقين وهذا يكذبه الواقع، إذًا هذا ليس المراد من ظاهر النص، إذًا ما الذي رُفِعَ؟ المؤاخذة، اللفظ دل على هذه المؤاخدة، لولا تقديره لكان النص كذبًا وحاشاه - صلى الله عليه وسلم -، «رُفِعَ عن أمتي الخطأ». يعني لا خطأ، ما أحد يُخْطِئُ أبدًا، و «النسيان» لا أحد ينسى والواقع يكذب ذلك، إذًا من أجل لا ينسب النص إلى الكذب حينئذ لا بد من التقدير كلمة مؤاخذة، هذه المؤاخذة نسميه دلالة اقتضاء، دل عليها اللفظ نفسه (أنسيتَ يا رسول الله أم قصرت الصلاة) أقصرتَ الصلاة أم نسيتَ؟ قال: «لم أنسَ ولم تقصرْ». أنَسِيتَ، صلى ركعتين إِمَّا نسيان، وإِمَّا ثَمَّ نَسْخٌ قُصِرَتِ الصلاة، «كل ذلك لم يكن». - في ظَنِّي - لا بد من التقدير (في ظني) لأنه بشر عليه السلام، لو كان في ظاهره لم نقدر شيء لصار كذبًا لأنه إما نسيان وإما قصر الصلاة، نسخ، أَقُصِرَتِ الصلاة أم نسيتَ يا رسول الله؟ «كل ذلك لم يكن». في ظني، لا بد تزيد في ظني من أجل ماذا؟ من أجل تصحيح النص، وإلا نُسِبَ إلى الكذب، هذا يأتينا إن شاء الله في الإحكام.

إذًا النهي عن الشرك يستدعي الأمر بالتوحيد بالاقتضاء، فدلّ ذلك على أن التوحيد أوجب الواجبات، وأن الشرك أعظم المحرمات.

هذا ما يتعلق بالشاهد الذي ذكره المصنف، وأما تكملة الآيات فارجعوا إلى الشروحات، نشرح ما يتعلق بالباب.
ما يستفاد من الآية:
أولا: التنصيص على أن الشرك أشد المحرمات إثمًا وقبحًا لأنه نص عليه، والشرع إذا نص على شيء دل على تأكيده، الشائع أن يُنص على التوحيد هذا الأصل، لكن كونه ينص على النهي عن الشرك ويجعل الدلالة دلالة اقتضاء، فالنهي عن الشرك دلالة منطوق صريح، والتوحيد في هذا النص لا مطلقًا دلالة منطوق غير صريح. إذًا التنصيص على أن الشرك أشد المحرمات إثمًا وقبحًا.
ثانيًا: أن التوحيد أوجب الواجبات لأنه مقدم، ما دام أن اللفظ دل عليه دلالة اقتضاء فهو مقدم.
ثالثًا: أن الدعوة إلى الله تعالى تكون على وفق ما جاء في الكتاب والسنة من حيث ماذا؟ ترتيب المحرمات والواجبات. هناك قال: ({وَاعْبُدُواْ اللهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) قدَّم الأمر بالعبادة، وهنا حرَّم الشرك وقدمه. إذا التحريم والإيجاب من حيث دعوة الناس إلى واحد منهما يُبدأ بأوجب الواجبات وبأشد المحرمات، وأما العكس فهذا خلل في الدعوة، الدعوة هذه عبادة يدخلها أمران: إخلاص، ومتابعة. مَنْ دعَا إلى الله عز وجل ولم يكن مُخْلِصًا مأجور أو مأزور؟ وهو يدعو إلى الله عز وجل بذل وقته وماله، لكنه أراد الثناء، انتفى الشرط. هنا الكثير يُسَلِّم، لكن إذا جئنا للعكس فالبعض لا يُسلِّم، لو كان مخلصًا ولم يكن متابعًا للنبي - صلى الله عليه وسلم -؟ البعض ما يُسلِّم، يقول: لا، الدعوة اجتهادية.
إذًا الدعوة إلى الله تكون على وفق ما جاء في الكتاب والسنة من حيث ترتيب المحرمات والواجبات. قال القرطبي رحمه الله تعالى في هذه الآية: هذه الآية أمرٌ من الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام بأن يَدْعُوَ جميع الخلق إلى سماع تلاوة ما حرَّم الله، وهكذا يجب على من بعده من العلماء. إذ قل يا محمد يا أيها الرسول و «العلماء ورثة الأنبياء». يقولون مثله: ({تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ}) فالطريقة هي الطريقة {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ} [يوسف: ١٠٨].
إذًا ليست المسألة اجتهادية، وهكذا يجب على من بعده من العلماء أن يبلِّغوا الناس ويبينوا لهم ما حرَّم الله عليهم مِمَّا حَلَّ، قال الله تعالى: {تُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ} [آل: ١٨٧] فالدعوة تكون على وَفْقِ ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم -.
رابعًا: عِظَمُ حق الوالدين، وهذا سبق فيما .. .
قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: (من أراد أن ينظر إلى وصية محمد - صلى الله عليه وسلم - التي عليها خاتمه فليقرأ قوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ}) .. إلى قوله {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا .. } الآية). هذا أثر أو حديث؟ فيه نزاع هل المصنف ذكر حديثين؟ أو ذكر حديثًا وأثرًا لا ينبني عليه شيء، قيل: ظاهر طريقة المصنف أنهما حديثان، أنه أورد قول ابن مسعود على أنه حديث بمعنى أنه قول صحابي له حكم الرفع، الحديث معلوم أنه ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من قوله أو فعله أو تقريره، فكيف يدَّعِي المصنف أنه حديث، لا، إذا قال الصحابي قولاً قد يكون حكم الرفع وذلك فيما إذا لم يكن فيه مجال للاجتهاد.
وَمَا أَتَى وَمِثْلُهُ بِالرَّأْيِ لا ** يُقَالُ
يعني له حكم الرفع.
وَلْيُعَطَ حُكْمَ الرَّفْعِ فِي الصَّوَابِ ... نَحْوُ مِنَ السُّنَّةِ مِنْ صَحَابِي
ثم قال:
وَمَا أَتَى وَمِثْلُهُ بِالرَّأْيِ لا ** يُقَالُ
حينئذ يُعطي حكم الرفع، لكن هل هذا يحتمل الاجتهاد أو لا؟ الظاهر أنه يحتمل الاجتهاد، لكن ظاهر طريقة المصنف أنهما حديثان، وعلى ذلك مشى صاحب ((التيسير))، وأكثر الشراح اعتبروا أن قول ابن مسعود هنا تابعًا لآية الأنعام، ولم يجعلوه حديثًا مستقلاً، وعليه حينئذ يكون المصنف أتى بحديث واحد، وهذا هو الظاهر، والله أعلم. والمصنف في المسائل استخرج على حديث ابن مسعود

مسألة مستقلة غير مسألة آية الأنعام، وهي الثانية عشر فيدل على أنه قد اعتبره حديثًا مستقلاً. (الثانية عشرة: التنبيه على وصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند موته). لكن هذا لا يدل على أنه جعله حديثًا لأن قول ابن مسعود كذلك قد يؤخذ منه توجيه، قد يؤخذ منه حكم ونحو ذلك، بل هو أولى. إذا كان ثَمَّ قول صحابي ولم يكن له مخالف نعتبره، ونأخذ منه الحكم ولا إشكال في هذا، وهو جعله أنه جعله حديثًا أمر محتمل.

هذا الحديث في اصطلاح بعض المحدثين موقوف، يُعتبر موقوفًا وهو قول الصحابي فلم يرفعه ابن مسعود لم يقل قال النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه وصيتي، لا، وظاهر صنيع المؤلف أنه موقوف في حكم المرفوع، وكونه أورده بصيغة الجزم، كيف صيغة الجزم؟ قال ابن مسعود، ما قال: رُوِيَ ذُكِرَ عن ابن مسعود. قال ابن مسعود، يعني أراد أن يعامله هنا مثل معاملة البخاري في الصحيح. إذا قال: قال قتادة يعني جزم، هنا قال ابن مسعود إذًا جزم المصنف ولم يأت بصيغة التمريض، فدل على صحته عنده، واستخرج المسائل والأحكام عليه، ولا تُبنى الأحكام إلا على ما صح، والظاهر أنه قول ابن مسعود من عنده تفقهًا، ولا يظهر أنه مما له حكم الرفع، بل هو أثر من قول ابن سعود، لماذا؟ لأنه كون ابن مسعود يجتهد ويرى للمناسبة التي ستأتي أو يأتي ذكرها يرى أن هذه الوصية هي التي أرادها النبي - صلى الله عليه وسلم - عند موته فلم يُمَكَّن، كأنه يقول: إذا لا داعي أو لا نحتاج إلى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يُوصي وهذه وصية الله تعالى، لأنه قال: {ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ} ولا يوصي النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا بما أوصى الله تعالى به، إذًا هذا محل اجتهاد، النظر والاجتهاد يؤدي لهذا؟ إذًا: لا نقول في هذا النص أنه له حكم الرفع لأنه من قبيل الاجتهاد وهو محتمل ولا يكون مرفوعًا.

والحديث أو الأثر أخرجه الترمذي وحسنه قال: حسن غريب. وابن المنذر وابن أبي حاتم، والطبراني في الأوسط، وفي سنده داود بن يزيد الأوديّ، قال في التقريب: ضعيف. وقال أبو داود: متروك.

وابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الْهُذَلِي أبو عبد الرحمن صحابي جليل من السابقين الأولين من أهل بدر وأُحُدٍ والخندق وبيعة الرضوان، صحابي جليل شهد أكثر المشاهد، من كبار علماء الصحابة، أَمَّرَه عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الكوفة، ومات سنة سنتين وثلاثين من الهجرة النبوية.

وهذا القول له سبب ولذلك نقول: ليس له حكم الرفع، لأن له سبب واقعة ومسألة حصلت بين الصحابة وحصل فيها نزاع، حصل فيها اختلاف عند النبي - صلى الله عليه وسلم -. روى البخاري في الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنها قال: لما اشتد بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وجعه - وجع الموت المرض - قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم». «ائتوني»، «أكتب» ({تَعَالَوْا أَتْلُ}) مثله، «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابًا لا تختلفوا بعده». أراد أن يُوصي عليه الصلاة. قال عمر: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - غلبه الوجع - بشر - يعني صار مريضًا، وعندنا كتاب الله حسبنا، فاختلفوا وكثر اللغط. قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع». فخرج ابن عباس رضي الله عنهما يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول - صلى الله عليه وسلم - وبين كتابه. فقال ابن مسعود: ... (من أراد أن ينظر إلى وصية محمد) .. إلى آخره كما ذكره.

إذا له مناسبة وهو محل اجتهاد، وهذا من دقة وفهم الصحابي الجليل ابن مسعود رضي الله عنه.

والوصية: هي الأمر المؤكد المقرر أو العهد، ولا يكون العهد وصية إلا في الأمر الهام. قال في ((المفردات)): الوصية التقدم إلى الغير بما يعمل به مقترنًا بوعظ. إذًا فيه شيء من الوعظ، التقدم إلى الغير بما يعمل به مقترنًا بوعظٍ، من قولهم: أرضٌ واصية متصلة بالنبات، ويُقال: أَوْصَاه وَوَصَّاه كما قال تعالى: {وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ} وقُرِئَ (وأَوْصَى)، {وَوَصَّى}، (وأَوْصَى) جاء بالوجهين.

والخاتم: (التي عليها خاتمة) خَاتَم خَاتِم، خَاتَم هذا مر معنا في ... ((الرحبية)) بكسر التاء وفتحها حلقة ذات فَصٍّ من غيرها ويقال: خَتَمْتُ على الكتاب بمعنى طبعت ووقعت وحقيقة الختم الاستيثاق.

خَتَمَ يعني الطبع هذا، واضح هذا؟ قال هنا: (من أراد) من هذه الظاهر أنها شرطية، ووقع في شرح الشيخ ابن عثيمين رحمه الله ..

استفهامية فيها الحث، ولعلها نسخة عنده فيها شيء من .. أو تصحيف، وإلا (من) هنا لا تحتمل أنها استفهامية، وإنما هي إما شرطية، وإما موصولة، واحد من الاثنين، وإما استفهامية فهذا فيه لعله شيء واقع، (من أراد أن ينظر إلى). ينظر يعني بالبصر، نظر إذا تَعَدَّى بإلى فحينئذ يكون النظر بالعين، (إلى وصية محمد - صلى الله عليه وسلم - التي عليها خاتمه) كأنها خُتمت من النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو لم يكتب عليه الصلاة والسلام، ولم يختم وإنما هذا فيه نوع تشبيه. (فليقرأ) هذه اللام إما للإرشاد وكما ذهب إليه ابن عثيمين رحمه الله، ويحتمل أنها للأمر، لأنه ما تضمنته هذه الآيات من الوصايا مأمور به شرعًا حينئذ يكون من باب التَّفَقّه كما إذا قال العالم وأفتى يجب عليك كذا، فالوجوب لا يكون من قِبَلِ نفسه، وإنما مستندًا إلى الشرع.

ومعنى الأثر (من أراد أن ينظر إلى وصية) التي كأنها كُتِبَت، لم تكتب، كأنها كتبت وختم عليها فلم تغير ولم تبدل (فليقرأ ... {قُلْ تَعَالَوْاْ}) .. إلى آخر الآيات شَبَّهَهَا بالكتاب الذي كُتِبَ ثُمَّ خُتِمَ فلم يُزَدْ فيه ولم يُنْقَصْ فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يوصِ إلا بكتاب الله جل وعلا، وصيته عليه الصلاة والسلام بكتاب الله جل وعلا كما قال فيما رواه مسلم: «وإني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله». أوصى بالكتاب كله. فابن مسعود رضي الله عنه يذكر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لَوْ وَصَّى لم يُوصِ إلا بما وَصَّى به الرب جل وعلا، فإن الله تعالى قد وَصَّى بما في هذه الآيات، وقد ختم الله كل آية منها بقوله: {ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ}.

إذًا النبي - صلى الله عليه وسلم - مُتبع ومأمور، فإذا وَصَّى بشيء لم يوص إلا بالتوحيد والنهي عن الشرك .. إلى آخر ما في الآيات.

ومناسبة الأثر للباب: أن ما ذُكر في هذه الآيات كما هو وصية الله تعالى فهو وصية الرسول - صلى الله عليه وسلم -. إذًا كأنه قال لك: إن هذه الآيات دلت على وجوب التوحيد وأنه أوجب الواجبات والنهي عن الشرك وأنه أشد المحرمات كذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - جعله أوجب الواجبات وأشد المحرمات، الأول التوحيد والثاني للشرك. إذًا أن ما ذُكِرَ في هذه الآيات كما هو وصية الله فوصية رسوله - صلى الله عليه وسلم -.

ويدل الأثر أيضًا على ماذا؟ على أهمية هذه الوصايا العشر هذا أولاً.

ثانيًا: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يُوصِي بما أَوْصَى الله به، فكل وصية لله تعالى فهي وصية لرسوله - صلى الله عليه وسلم -.

ثالثًا: عمق علم الصحابة ودقة فهمهم لكتاب الله، وذلك نقول: هذا من قبيل الاجتهاد، وليس له حكم الرفع، واضح بيِّن.

رابعًا: جواز التعبير عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بـ (إلى وصية محمد - صلى الله عليه وسلم -) كما قال ابن مسعود هنا (إلى وصية محمد - صلى الله عليه وسلم -) هذا من باب الخبر. وليس من باب النداء، فلا ينافي قوله تعالى: {لَا تَجْعَلُوا دُعَاء الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاء بَعْضِكُم بَعْضاً} المراد به دعاء المناداة، يا محمد، هذا منهي عنه، وأما الخبر جئت أو قال محمد - صلى الله عليه وسلم - أو رأيتم محمد - صلى الله عليه وسلم - فهذا لا بأس به لأنه أوسع، (فليقرأ قوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) ومضى هذا القول فيه. (إلى قوله: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا}).

أي الذي أوصيكم به في هاتين الآيتين من ترك المنهيات وأعظمها الشرك، وفعل الواجبات وأعظمها التوحيد هو الصراط المستقيم، {وَأَنَّ هَذَا} المشار إليه ما ذُكِر، أعظم الواجبات وأشد المنهيات ({صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا}) يعني الصراط الموصل إلى الله تعالى وإلى جنته، وصفه بكونه مستقيمًا، لأن صراط غيره معوج {فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ} أي البدع والشبهات {فَتَفَرَّقَ بِكُمْ} الفاء سَبَبِيَّة، والفعل منصوب بأن مضمرة وجوبًا بعد الفاء السببية، {فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ} يعني، تميل وتشتت عن دينه.

ثم ذكر حديث معاذ بن جبل، ويأتينا إن شاء الله في اللقاء القادم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: ما الفرق بين المعني الشرعي والمعنى الاصطلاحي؟
ج: [ما هو يا أنور] ... ما كان من جهة الشرع، والاصطلاحي .. العلماء، نعم.
يعني المعنى الشرعي حقيقة شرعية، يعني المعنى هذا هو الذي دل عليه الكتاب والسنة، فتقول: معنى الصلاة شرعًا، معنى الإيمان شرعًا. وأما الاصطلاح فهذا اتفاق، معنى الفاعل اصطلاحًا، فاصطلح النحاة على فاعل يخالف معنى الفاعل عند أهل اللغة. حينئذٍ الصطلاح مغاير للمعنى الشرعي، ولذلك يدقق في اللفظ، تقول: الإيمان الشرعيّ، فقد يكون ثَمَّ اصطلاح لبعضهم مخالف للشرع، تقول: هذا إيمان اصطلاحي جعلي، جعلي اصطلاحي عرفي بمعنى واحد، حقيقة عرفية جعليّة اصطلاحية كلها بمعنى واحد، يعني ليست من جهة الشرع، الصلاة لها معنى شرعي هو الذي جاء به الكتاب والسنة، إن وضعنا لها معنى لم يرد به الكتاب والسنة قلنا هذا: معنى جعليّ أو اصطلاحي، والله أعلم.

8 ٨

٨٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* شرح حديث معاذ بن جبل رضى الله عنه.
* مسائل الباب ودليل كل مسألة منها.
لا تعبدوا إلا إياه} قلنا: أن قوله (أن) تكون تفسيرية، وهذا ضعيف؟
نعم، واحدة في آية الإسراء ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ})، قلنا: قضى هذه بمعنى أمر ووصَّى، وهو يتعدّى بماذا؟ بحرف جرّ كأنه قال: أمر ووصَّى بأن لا تعبدوا. قلنا: (أن) هذه إذا دخل عليها حرف جرّ لفظًا أو تقديرًا حينئذٍ يكون؟ [ها] .. لا تكون تفسيرية، وإنما تكون مصدرية، وإن قال به بعض الْمُعْرِبين، وقلنا هنا في قوله: ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا})، قلنا: إن قوله (أن) تكون تفسيرية، لماذا؟ قلنا في الآية الأولى: أن (أَنْ) تفسيرية ضعيف، وأنَّ (أَنْ) في الآية الثانية تكون تفسيرية؟ وهو إذا قيل تفسيرية معناها في موضع تكون تفسيرية؟! كلما وجدت (أَنْ) فهي تفسيرية أو مصدرية، لا، يختلف الحكم، قد يكون في موضع يُقال: إنها تفسيرية، ويقال: إنها مصدرية، والأرجح أنها تفسيرية، وقد يقال في موضع آخر بالقولين، والأرجح أنها مصدرية، حينئذٍ ليس بمطرد، يعني لم نقل هذا في آية واحدة، وإنما ذكرناه في آيتين، حينئذٍ الجهة منفكة فلا تعارض، كيف قلنا، وكيف قلنا؟ قد قلنا هناك لوجود الدليل وعدم المعارض، وهنا قلنا: لوجود الدليل وعدم المعارض فلا تنافي، يعني ليس كُلَّما وُجِد ({أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ}) فهي (أَنْ) تفسيرية، أو هل متعلق الألوهية امتثال الأوامر وترك النواهي لأنها فعل مكلَّف، فهمتم؟
هل متعلّق الألوهية توحيد الألوهية، ذكرنا في المقدمة أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى قسَّم التوحيد إلى نوعين:
- توحيد العلم والمعرفة والاعتقاد. وهذا عنى به توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات.
- والنوع الثاني توحيدٌ في العمل والإرادة والقصد، ويُسَمَّى التوحيد العملي.
والأول يسمَى التوحيد العلمي.
قال الأول من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات من قِبَلِ المكلّف، يعني من باب الخبر من قِبل مَن؟ مِن جهة مَنْ؟ من جهة الرب جل وعلا، يُخبر عن ربوبيته، أفعاله ونحو ذلك، وأسمائه وصفاته، هذا يقابل من جهة المكلَّف بماذا؟ إمَّا أن يُصدِّق وإِمَّا أن يُكذب، وهو أمر قلبي، اعتقاد قلبي.
النوع الثاني: وهو توحيد العمل الإرادي القصدي، قال: هذا الدائر من قبيل الطلب، من جهة الرَّبِّ جل وعلا، يعني يطلب، أوامر

ونواهي، لأن الطلب نوعان:
طلب فعل.
وطلب ترك.
طلب الفعل تحته قسمان:
إمَّا على جهة الجزم.
وإما لا على جهة الجزم.
الأول التحريم، والثاني الكراهة.
والثاني طلب فعل: إما على جهة الجزم، وإما على عدم جهة الجزم، والأول الواجب، الإيجاب، والثاني الندب، وإما طلب تركٍ، وهذا كذلك الأول، إما على سبيل الجزم، فالتحريم أو لا فالكراهة. هذه من جهة مَنْ؟ من جهة الرّبّ الطلب، هو الذي يأمر، وهو الذي ينهى، يقابل من جهة المكلف بماذا؟ بالفعل، الامتثال، إما أن يمتثل الأوامر، وإما أن يمتثل النواهي، يعني يترك فيستجيب.
إذًا فعل المكلّف هو متعلق الألوهية من حيث هذه القسمة، يعني التقسيم الثنائي الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، وهذا ذكره في آخر ... ((التدمرية)) فلْيُرجع إليه.
س: هذا يقول: حديث عبادة. هذا فيه كلام لبعضهم، لكن يقول: إن صح. قال: قال رسول الله ?: «أيكم يبايعني على هؤلاء؟ - الآيات الثلاث - ثم تلا {قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ} » حتى فرغ من الثلاثة الآيات، ثم قال: «من وَفَى بِهِنَّ»، وَفَى، وفَّى يجوز فيه الوجهان، «من وفَى بهن فأجره على الله». الحديث رواه ابن أبي حاتم، والحاكم وصححه، ألا يدل هذا الحديث إن صح على أن قول ابن مسعود في حكم المرفوع، وليس اجتهادًا منه. نرجو التوضيح؟
ج: لا، لا يدل، لماذا؟ لأن ابن مسعود رضي الله عنه قال: وصِيَّة محمد ?، والوصية إنما يُعمل بها بعد الموت. -
هل كتب النبي ? وصية وأشهد عليها وبقيت باقية إلى يومنا هذا؟ لا، ليس ثَمَّ وصية، وإنَّما هو اجتهاد، ولذلك كان المقرر - ذكره ابن كثير، وذكرناه فيما سبق - ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ}) بأن وصاكم أو وصاكم ({أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا})، فإذا وصَّى النبي ?، فلن يُوصِي أو يُوَصِّي إلا بشيء وصَّى به الرب جل وعلا، وأمّا إذا قيل بأنه على ظاهره حديث ابن مسعود: (من أراد أن ينظر إلى وصية محمد ? التي عليها خاتمه) أين هي؟ من رآها من الصحابة؟ [ها]، إنْ وُجد فحينئذٍ صح، إن لم يوجد حينئذٍ صار هذا تقديرًا. يعني لو وصَّى، لم يُوصِ النبي ?، وإنما لو وصَّى فلن يوصي إلا بما جاء في كتاب الله، ومنه هذه الآيات الثلاث لاشتمالها على الحقوق المذكورة فيما سبق ذكره.
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
لا زال الحديث في الباب الأول (باب وجوب التوحيد وبيان أهميته ومكانته)، وذكر المصنف رحمه الله تعالى خمس آيات وحديثًا واحدًا وهو حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وأثر ابن مسعود رضي الله عنه، من جعل أثر ابن مسعود حديث له حكم الرفع فحينئذ جعل المصنف هنا قد استدل بحديثين، ولا إشكال الخَطْب سهل، لكن الظاهر أنه من رأيه رضي الله تعالى عنه.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: كنت رديف النبيِّ - صلى الله عليه وسلم - على حمار فقال لي: «يا معاذ أتدري ما حقّ الله على العباد، وما حقّ العباد على الله»؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وحقّ العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً». قلت: يا رسول الله! أفلا أبشر الناس؟ قال: «لا تبشرهم فيتكلوا» أخرجاه في ((الصحيحين)))).
هذا الحديث كما هو واضح بيّن أن له علاقة بالباب الأول وهو (باب وجوب التوحيد)، والشاهد فيه («حق الله على العباد أن يعبدوه

ولا يشركوا به شيئًا») وهذا الحق إنما هو حق واجب، بل هو أوجب الواجبات، وبه أرسل الله عز وجل الرسل أجمعين من أجل بيان هذا الحق.

(وعن معاذ بن جبل) هذا كثير عن أبي هريرة، عن ابن مسعود، وهو جار ومجرور لا بد له من متعلَّق وأين متعلقه؟ أين هو ملفوظ به أم مقدر؟ كثير هذا، تحفظ العمدة من أوله إلى آخره وعن أبي هريرة، وعن ... أين هو؟ [ما تدروا]؟ [نعم يا محمد، أي]، أَرْوِي عن معاذ بن جبل حينئذ يُقَدَّرُ له فعل مضارع أَرْوِي، أو أذكر عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، لأنه جار ومجرور فهو معمول فلا بد له من عامل، أين هو في جميع الأحاديث التي تمر بك حينئذ إن وُجِدَ ما يُمكن تعليقه به في الظاهر فهو هو وإلا فيُقَدَّر، هذا هو القاعدة من حيث التعلَّق والتعليق ما وُجِدَ في اللفظ وأمكن تعليقه به فحينئذ عُلِّقَ به، إن وُجِدَ في اللفظ ولا يمكن التعليق به يعني لا يتم المعنى أو المعنى يكون ركيكًا لو عُلِّقَ بالملفوظ حينئذ يُقَدَّرُ له، سواء ذُكِرَ أو حُذِفَ، والشرط في التعلّق والتعليق أن يكون في شيء يصح به المعنى، وقد يتجاذب الجار والمجرور، وكذلك الظرف شيئان، يعني يجوز أن يعلَّق بهذا ويجوز أن يُعلّق بذاك، لكن تمام المعنى وتمام الكلام هو الذي يُبين أيهما أرجح، مع جواز الوجهين، النحوي يقول لك: يجوز أن يُعَلَّق بكذا ويجوز أن يعلق بكذا كما سبق في قوله ({قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ}) أتل عليكم، حرم عليكم جار ومجرور يجوز أن يُعَلَّق بـ ({أَتْلُ}) لأنه فعل والمعنى واضح بَيِّن عليّ أتل عليكم، ويجوز أن يُعَلَّق بالثاني، والثاني مذهب البصريين، و ({أَتْلُ}) مذهب الكوفيين. إذا القاعدة أنه إذا جاء جار ومجرور حينئذ يُعَلَّق بالمذكور، إن تم وصَحّ المعنى، إن صَحّ المعنى وتم به فهو واضح، وإن لم يتم المعنى أو إن لم يصح فحينئذ لا بد من التقدير، إن لم يوجد فهو من باب أولى وأحرى.

هنا أَرْوِي أو أَذْكر عن ابن مسعود لأنه قال: (((كتاب التوحيد وقول الله تعالى) ثم قال: قال ابن مسعود هذا واضح بَيِّن، (عن معاذ بن جبل) يعني واذكرُ وأَرْوِي وأُسْندُ (عن معاذ بن جبل رضي الله عنه). والحديث تخريجه أنه كما ذكر المصنف في آخر الحديث (أخرجاه في ((الصحيحين))). حينئذ لا نحتاج إلى الكلام عليه من حيث الإثبات.

ومعاذ بن جبل: هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمن صحابي جليل، من أعيان الصحابة شَهِدَ بدرًا وما بعدها، وكان إليه المنتهي في العلم للأحكام والقرآن رضي الله عنه. وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «معاذ يُحشر يوم القيامة أمام العلماء برتوة». وهذا مختلف في ثبوته، وقد صححه الشيخ ناصر الألباني رحمه الله تعالى كما في السلسلة الصحيحة «معاذ يحشر يوم القيامة أمام العلماء برتوة» وهذا فيه إثبات فضيلة معاذ رضي الله تعالى عنه. والرتوة: الخطوة، ورمية بسهم، أو نحو ميل أو مدى البصر، أقوال، والراتي العالم الرباني ذكره في ((القاموس))، وفي ... ((النهاية)) أنه يتقدم العلماء برتوة أي برمية سهم. وقيل: بميل وقيل: مدى البصر. وهذه الثلاثة المعاني أشبه بمعنى الحديث. «معاذ يحشر يوم القيامة أمام العلماء برتوة» يحتمل أنّه بميل، ويحتمل أنه برميه سهم، ويحتمل أنه مدى البصر، وأيهما أكمل في الفضل؟ قد يكون هو المراد، والله أعلم.

مات سنة ثماني عشرة بالشام في طاعون عمواس عن عمر يناهز الثلاثين، لم يبلغ الأربعين.

قوله: (كنت رديف النبي - صلى الله عليه وسلم -)، (كنتُ) هذه تدل على وقوع الحدث فقط، وأنه وقع في زمن قد مضى وليست دالة على الاستمرار كما ذكرناه سابقًا. (كنت رديف النبي - صلى الله عليه وسلم -) مرة واحدة وليس مرارًا، لأن كان في أصل وضعها تدل على ربط الخبر بالمبتدأ باسمها في الزمن الماضي، كان زيد قائمًا. فيه نسبة القيام لزيد في الزمن الماضي، كان زيد قائمًا، وعلى أصل وضع الفعل الماضي وكان فعل ماضٍ أصل وضع الفعل الماضي أنه قد وقع وانتهى، هذا المرجح عند جماهير النحاة، وأما قوله بعضهم: أن الفعل الماضي يدل على وقوع في السابق وليس فيه دليل على أنه انتهى وانقطع، لا، يكاد أن يكون إطباق من النحاة أن دلالة الفعل الماضي تنقطع، قام زيد، يعني في الماضي والآن ليس بقائم، ويؤكد هذا وضع الفعل المضارع لأنه مقابل للماضي، والقسمة حينئذ تكون ثلاثيّة:

ماضٍ، وحالٍ أو استقبال متردد بينهما وهو المضارع، والأمر وهو خالص في الاستقبال.
(كنتُ) أي مرة واحدة أي على أصلها، وأما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل الخلاء يقول .. إلى آخره نقول: هذا المراد به الاستمرار يعني يفيد العموم، كلما دخل الخلاء قال: كذا، كلما خرج قال: «غفرانك» ... إلى آخره، وهذا بحث عند الأصوليين هل (كان) من صيغ العموم أو لا؟ والصحيح أنها تدل على الاستمرار في مثل هذه التراكيب، وأما إذا لم تكن قرينة فحينئذ الأصل دلالتها على الماضي المنقطع.
(كنت رديف النبي - صلى الله عليه وسلم -)، رديف فَعِيل بمعنى فَاعِل أي رَادِفٌ، وفَعِيل بمعنى فاعل يأتي كثيرًا في لسان العرب رَحِيم بمعنى رَاحِم، وظَرِيف بمعنى ظَارِف، وكَرِيم بمعنى كَارِم، وسَمِيع بمعنى سَامِع، كثير فَعِيل يأتي بمعنى فَاعَل، ويأتي بمعنى مَفْعُول والذي يُحدد هذا من ذاك هو السياق والقرائن، هنا هل معاذ مردوف مركوب عليه أم هو راكب؟ الثاني لا شك، فحينئذ السياق يدل على أن فَعِيل هنا بمعنى فَاعِل، والرَّدْفُ التَّابِع، والتَّرَادُف التَّتَابُع، رَدِيف مأخوذ من الرَّدْفِ، والرَّدْف المراد به التابع، والتَّرَادُف التَّتَابُع، والرَّادِف الْمُتَأَخِّر الرَّادِف على وزن فَاعِل هو الْمُتَأَخِّر، والْمُرْدِف المتقدم الذي أَرْدَفَ غيره، ويقال: كما في ((المفردات)): أَرْدَفْتُهُ: حملتُه على رَدْفِ الفرس، والرِّدَافُ مَرْكَبُ الرِّدْفِ، ملخص من ((المفردات))، ففيه جواز الإرداف على الدابة.
وفيه فضيلة معاذ كما نص على ذلك المصنف في المسائل فدل على هاتين المسألتين، كون النبي - صلى الله عليه وسلم - أردف معاذًا يدل على ماذا؟ على أنه يجوز أن يُردف الشخص ومعه غيره على دابة واحدة، فتكون الدابة حاملة لشخصين، ويجوز ما دام أنه قد جاء الإرداف من جهة الشخص الواحد يجوز الشخصان والثلاثة والأربع والخمس والعشر بشرط ألا يكون مُضِرًّا بالدابة لأنها حيوان والأصل فيها التعامل بالحسنى.
وفيه فضيلة معاذ لأنه قد أردفه النبي - صلى الله عليه وسلم - معه، هذا يدل على أنه خصَّه بهذا الركوب (كنت رديف النبي - صلى الله عليه وسلم - على حمار). الحمار هو الحيوان المعروف وهو نوعان: أهليّ، ووحشيّ. والمراد به الأول لأن الثاني لا يُركب، وجمعه حَمِير وأَحْمِرَة وحُمُر، قال تعالى: }والخيل والبغال والحمير{ الحَمِير هذا جمع حِمَار كذلك يُجمع على أَحْمِرَة وحُمُر.
ويُعبَّر عن الجاهل كذلك بالحمار، والحمار قد يكون حيوانًا وقد يكون آدميًّا، الحيوان معروف، والآدمي إذا كان جاهلاً كقوله تعالى }كمثل الحمار يحمل أسفارًا{. يعني هو جاهل يحمل ولا يدري ماذا يحمله. وقال }كأنهم حمر مستنفرة{. انظر هنا معاذ قال: (كنت رديف النبي - صلى الله عليه وسلم - على حمار) وقد شاع عند الناس اليوم عبارة (أعزك الله) إذا ذُكِرت مثل هذه المفردات، وهنا كما ترى وتسمع لم يقل، وقبله كذلك النص القرآني }كمثل الحمار{، }كمثل الكلب{ جاءت هكذا دون أن يُذكر معها لفظ يُرفع من شأن السامع والمستمع، حينئذ نقول: لا غضاضة في أن يُذكر الحيوان كما ذُكر هنا، وكما ذُكر في النص القرآني دون أن يُردف بما قد يُوهم السامع بأنه ليس في مرتبة هذا المذكور. نقول: هذا لا نحتاجه، وهذه عبارة لا أصل لها. إذا لا نحتاج إذا ذُكر هذا اللفظ أن نقول: أعزك الله وأكرمك الله ونحو ذلك، بل توسع بعضهم حتى إذا ذكر المرأة قال: (أعزك الله). نقول: هذا كله من أمور الجاهلية والعياذ بالله. وفي رواية في ((البخاري)) اسم الحمار عُفَيْر أهداه إليه المقوقس صاحب مصر، والمقوقس لقب لكل من حكم مصر في ذلك الزمان كما ذكره في ((القاموس)).
وفيه تواضعه - صلى الله عليه وسلم - لركوب الحمار والإرداف عليه خلافًا لِمَا عليه أهل الكبر كما قاله المصنف رحمه الله تعالى. [قال النبي - صلى الله عليه وسلم -، أو] قال معاذ: (فقال لي) يعني النبي - صلى الله عليه وسلم -: «يا معاذ». ناداه باسمه، فالنداء بالاسم لا بأس به كذلك، وإن كان شَهِدَ له النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه من أهل العلم، فالنداء بالاسم أو بالكنية لا غضاضة فيه كذلك إلا إذا كان ثَمَّ عُرْفٌ عند الناس بأن العالم لا يُنادي باسمه فحينئذ لا إشكال في ذلك. قوله: ((«أتدري»)). قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((«يا معاذ أتدري»)). هذه الهمزة همزة استفهام، و ((«تدري»)). هذا فعل مضارع مأخوذ من دَرَى، و (دَرَى) من أخوات

(ظَنَّ) فتأتي معنى عَلِمَ، حينئذ («أتدري») بمعنى أتعلم، («أتدري») أي أتعلم، ودرى بمعنى علم من أخوات (ظنّ) وهي تستعمل على طريقين عند أهل النحو:
- أحدهما أن يتعدَّى بواحد بالباء نحو قولك: دريت بكذا علمت بكذا، ولذلك سبق أن عَلِمَ يتعدَّى بنفسه ويتعدَّى بحرف الجر وهو الباء، {أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى} [العلق: ١٤] تعدَّي بماذا؟ بالباء {يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ} [المائدة: ٩٧] يعلم ما في السموات تعدَّي بنفسه. إذًا قد يتعدَّى بنفسه وقد يتعدَّى بحرف، قال: بعضهم إذا عُدِّيَ بحرف حينئذ يُضَمَّنُ معنى ما عُدِّيَ به ذلك الحرف بمعنى أحاط {ألم يعلم بأن الله يرى} ضُمِّنَ يعلم معنى أحاط، وأحاط يتعدَّى كذلك بالباء، دَرَيْتُ بكذا أي علمتُ، فإن دخلت عليه همزة تعدَّى بها لواحدٍ، ولثانٍ بالباء كما في قوله تعالى: {وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ} [يونس: ١٦] تعدَّى إلى الكاف {أَدْرَاكُم} بالهمزة، و {بِهِ} على أصله، والهاء هذه هي المفعول الثاني، إذا يتعدَّى لواحد بالباء، وقد تدخل عليه الهمزة فيتعدَّى إلى اثنين، الأول: بنفسه، والثاني بالباء.
- والطريق الثاني أن ينصب مفعولين بنفسه - وهذا قليل - ولذلك ذكره ابن مالك رحمه الله تعالى في عَدِّه لأخوات ظن:

انْصِبْ بِفِعْلِ الْقَلْبِ جُزْأَيِ ابْتِدَا ... أَعْنِي رَأَى خَالَ عَلِمْتُ وَجَدَا
ظَنَّ حَسِبْتُ وزَعَمْتُ مَعَ عَدْ ... حَجَا دَرَى وجَعَلَ اللَّذْ كَاعْتَقَدْ

دَرَى إذًا دَرَى هذه من أخوات (ظنّ) تأتي بمعنى عَلِمَ وتتعدَّى إلى الاثنين وإن كان قليلاً، فيَعَدُّ من أخوات ظَنَّ ولو كان النصب بها مفعولين كما هو الشأن في ظَنَّ قليل، والنصب نصب المفعولين في باب ظن في ظن نفسها هذا كثير، وهو قليل في دَرَى، ومنه قول الشاعر:

دُرِيتَ الوَفِيَّ العَهْدِ يَا عُرْوَ فَاغْتَبِطْ ... فَإِنَّ اغْتِبَاطاً بِالوَفَاءِ حَمِيدُ

دريت الوفي العهدَ العهدُ العهدِ يجوز فيه ثلاثة أوجه، ودُرِيتَ الوَفِيَّ، الوفي هو المفعول الثاني، والمفعول الأول؟ نائب فاعل [أحسنت] إذًا دُرِيتَ الوفيَّ تَعَدَّى إلى اثنين، وفي ((التيسير)): الدراية هي المعرفة. أتدري أي أتعرف، وهذا على غير بابه، لأن العلم والمعرفة بينهما فرق عند بعض أهل العلم، والعلم هنا المسألة بصيغة الاستفهام أتدري لماذا؟ ليكون أوقع في النفس وأبلغ في فهم المتعلم وحضور قلبه، يعني نوع من أنواع التعلم والتعليم، أن يطرح المعلم المسألة على صيغة سؤال ثم يجيب، وقد يطلب الجواب من المستمع؟ («ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله»)، («أتدري ما حق الله على العباد»)، («أتدري») أنت الفاعل أنت، و («ما») اسم موصول بمعنى الذي في محل نصب مفعول به، أليس كذلك؟ أتعلم حق الله أو الذي هو حق الله على العباد، فحينئذ تعدَّى هنا دَرَى أو تَدْرِي، تَدْرِي تعدَّى إلى مفعول واحد وهو الذي، وأين المفعول الثاني؟ أو تعدَّى إلى واحد فقط؟ («حق») إيش إعراب («حقّ»)؟ مبتدأ، أين خبره؟ [نعم] جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر، («أتدري ما») الذي («حق الله على العباد») الحق الثابت يعني العباد يعني الكائن على العباد، إذًا مبتدأ وخبر، («حق الله على العباد») أين العائد؟ على مذهب الكوفيين وهو أن (أل) هنا نائبة عن المضاف إليه، {فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى} [النازعات: ٤١] مأواه، {فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى} أي مأواه، حُذِفَ الضمير وهو المضاف إليه وأنيب (أل) منابه، وهذا على مذهب الكوفيين، والبصريين يأبون ذلك. إذًا («ما حق الله على العباد»). («ما») هذه اسم موصول بمعنى الذي في محل نصب مفعول به، والحق يقال: أحققت كذا، أي أثبته حقًّا أو حكمت بكونه حقًّا، والحق ضد الباطل، و («حق الله على العباد») بمعنى ما استحقه الله عز وجل على العباد هو توحيده كما سيأتي تفسيره في النصّ، هو ما يستحقه عليهم جل وعلا ويجعله مُتَحَتِّمًا أو ما أوجبه عليهم فيفسر الحق بمعنى الإيجاب، وما يجب أن يعاملوه به. وقوله: («على العباد»). هل نقول: عباد جمع عبد بمعنى العبودية عبودية الطاعة، أو نُعَمِّم فنجعلها عامَّة كعبودية القهر وعبودية الطاعة؟ ظاهر النص العموم، («حق الله على العباد») العباد الذين هم؟ هل هو خاص بالمؤمنين أو بالكفار؟ شامل للنوعين، فيعمّ العبودية عبودية القهر وعبودية الطاعة فهو شامل، وهذا ظاهر النص والله

أعلم، فهو عام يشمل عبودية القهر وعبودية الطاعة والفرق بينهما سبق في أول الباب.
قوله: («وما حق الله على العباد»). إذًا هذا مقابل للسابق، الأول واضح بَيِّن أن الله تعالى له حقّ وواجب على عباده لأنهم مخلوقون وهو الخالق، هو الخالق وهم المخلوقون، ومعلوم أن المخلوق عبد لخالقه جل وعلا، إذا كونه حقًّا عليهم واضح بَيِّن ولا إشكال فيه، وأما («وما حق العباد على الله») هل العباد لهم حقٌّ على الله تعالى؟ نقول: معناه أنه متحقق لا محالة، لأنه قد وعدهم ذلك جزاء لهم على توحيده، ووعده حق {وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ} [الروم: ٦].
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (كون المطيع يستحق الجزاء هو استحقاق إنعام وفضل). كون المطيع يستحق الجزاء سواء أطاع بالتوحيد أو بغيره، يعني بالعبادة على جهة العموم، كون المطيع يستحق الجزاء يعني والثواب (هو استحقاق إنعام وفضل وليس هو استحقاق مقابلة كما يستحق المخلوق على المخلوق، فمن الناس من يقول: لا معنى للاستحقاق إلا أنه أخبر بذلك ووعده صدق). يعني ليس فيه قدرٌ زائد، ومعلوم أن الحق وإثبات الحق يدل على إيجاب شيء، فيه إيجاب شيء كأنه ملزم بذلك، هذا في شأن المخلوق مع المخلوق، حينئذ هل الرب جل وعلا يُعبَّرُ في حَقِّه وجانبه بهذا التعبير أم لا؟ بعضهم يرى أنه لا معنى للاستحقاق إلا أنه أخبر بذلك ووعده صدق، إذًا ردُّوه إلى الوفاء بالوعد، ليس فيه شيء زائد على مجرد الوعد، وهذا ليس الأمر كذلك، بل الرب جل وعلا قد يكتب على نفسه بمعنى أنه يُوجب على نفسه كما قال جل وعلا {كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ} [الأنعام: ٥٤] ومعلوم أن كتب بمعنى أوجب، وأصرح من هذا قوله في الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي». واضح هذا؟ «وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا». حينئذ إذا أوجب الرب جل وعلا على نفسه شيئًا نقول: هذا واجب. هكذا نطلق العبارة، وكونه هو الذي أوجب على نفسه نقول: هذا من جهة الفضل والإنعام والْمِنَّة على الخلق، وليس ثَمَّ إيجاب من جهة المخلوق على الخالق، لو كان من جهة إيجاب المخلوق كما ادعاه المعتزلة فهذا فيه محظور، كيف يوجب المخلوق على الخالق؟ هذا محال، ولكن كونه هو الذي أوجب ابتداء وانتهاء وهو الذي كتب وهو الذي أحق فحينئذ لا تعارض، وعقيدة أهل السنة والجماعة إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فإذا جاء {كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ} نقول: الرب جل وعلا كتب على نفسه أوجب على نفسه الرحمة لمن عمل سوء .. إلى آخر الآية، وكذلك هنا («حق الله على العباد») فالله عز وجل هو الذي أحقَّه وهو الذي أوجبه فلا تعارض بين النصوص ولا مخالفة لِمَّا قَعَّدَهُ أهل السنة والجماعة من حيث إثبات الصفات على القاعدة المطردة عندهم.
قال هنا: فمن الناس من يقول: لا معنى للاستحقاق إلا أنه أخبر بذلك ووعده صدق. وهذا أشبه ما يكون بالتأويل، لماذا؟ لأنه صرف للفظ عن ظاهر.
وظاهره يدل على شيء زائد على مجرد الوعد، فحينئذ نقول: هذا أشبه بالتأويل. (ولكن أكثر الناس يُثْبتون استحقاقًا زائدًا على هذا). نعم، وهذا هو الحق كما دل عليه الكتاب والسنة. قال تعالى: {وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ} [الروم: ٤٧]، {حَقًّا عَلَيْنَا} عدّاه بعلى تأكيد، الحق من حيث هو قد يدل على الوجوب، يُفهم منه الوجوب، وهو يرادف الوجوب عند بعضهم وقد ذكرناه فيما سبق من ألفاظ الوجوب عند بعض الأصوليين، وتأكيده إذا عُدِّيَ بعلى، وهذا واضح بَيِّن {وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ} من الذي أحقَّه الله عز وجل؟، حينئذ نقول: لا إشكال فيه.
لكن أهل السنة يقولون: هو الذي كتب على نفسه الرحمة. هكذا يقول: ابن تيمية، (أهل السنة يقولون: هو الذي كتب على نفسه الرحمة وأوجب على نفسه الحق لم يوجبه عليه مخلوق). وإذا قلنا بهذا حينئذ لا إشكال، فنثبت ما أثبته النص ونقول: حق على الله عز وجل الذي أحقَّه على نفسه هو كذا وكذا، وكتب على نفسه وأوجب على نفسه الرحمة، وحرَّم على نفسه الظلم فهو حرام على الله عز وجل بتحريمه هو إياه على نفسه، ولا تعارض بين هذا وذاك، والمعتزلة يَدَّعُون أنه واجب عليه بالقياس على المخلوق، وأن العباد هم الذين أطاعوه بدون أن يجعلهم مطيعين له، هذا بناء منهم على مسألة خلق أفعال العباد، وأنهم يستحقون الجزاء بدون أن يكون هو

الموجب وغَلِطُوا في ذلك.
إذًا مذهب المعتزلة باطل فلا يَرِدُ على هذا النص وما أشبهه إذا أثبت الرب جل وعلا شيئًا من هذه الألفاظ التي قد يستنكرها البعض كيف يجب على الله؟ وكيف يحق على الله، وكيف يُكْتَبُ على الله أو يحرم؟ نقول: نُثبت ما أثبته النص، ما لم يأت حينئذ الأصل العدم، ولقد أحسن من قال:
ما للعباد عليه حق واجب ... كلا ولا سعي لديه ضائع
إن عذبوا فبعدله أو نعموا ... فبفضله وهو الكريم الواسع
قوله: ((قلت: الله ورسوله أعلم)) إذًا النبي - صلى الله عليه وسلم - ألقى المسألة على معاذ بهيئة السؤال من أجل إحضار قلبه وأن يكون مستوعباً لِمَا سيُذْكَرُ له. لَمَّا قال له: ((أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله))؟ قلت [أي معاذ]: الله ورسوله أعلم)). ((الله ورسوله))، ((الله)) مبتدأ ((ورسوله)) معطوف عليه، و ((أعلمُ)) هنا خبر المبتدأ، ولا شك أن أعلم أفعل تفضيل اسم التفضيل، واسم التفضيل على تقدير المعنى مِنْ، أعلم من كذا، وهنا لم يُثَنّ لمطابقة الخبر للمبتدأ مع كون المبتدأ في المعنى اثنين، ((الله ورسوله)) اثنان، أعلم لم يُثَنِّ لأن أفعل التفضيل إذا لم يُضَف وكان نكرة فحينئذ وجب توحيده وتذكيره، أن يكون نكرة وأن يكون مفردًا التوحيد بمعنى
وإن لمنكورٍ يضف أو جرّدا ... ألزم تذكيراً وأن يوحّدا
أُلْزِم يعني أفعل التفضيل، تذكيرًا بأن يكون مذكرًا، وأن يوحّدا حينئذ لا إشكال، هو جرى على سَنَن لغة العرب، إذًا ((الله)) مبتدأ ((ورسوله)) معطوف عليه، و ((أعلم)) خبر المبتدأ، وأفرد الخبر هنا مع أنه لاثنين لأن أفعل التفضيل إذا كان على تقدير (مِنْ) وهو نكرة ولم يُضف حينئذ يلزم الإفراد والتذكير على حد قول ابن مالك
وإن لمنكورٍ يضف أو جرّدا ... ألزم تذكيراً وأن يوحّدا
والمعنى: ((الله ورسوله أعلم)) من غيرهما أو أعلم مني، وهذا فيه حسن الأدب من المتعلم لأنه يحتمل أن معاذًا يعلم، ولكنه قال: الله أعلم لئلا يحرم نفسه شيئًا قد يكون ماذا؟ لم يُرِدْه النبي - صلى الله عليه وسلم -، لو قال: نعم أعلم. قد يكون الفائدة التي أضمرها النبي - صلى الله عليه وسلم - أكثر مما ذكره معاذ حينئذ من حسن الأدب إذا سُئل: أن يقول: الله أعلم، وهذا إذا كان يعلم فمن باب أولى وأحرى إذا كان لا يعلم، لأنه يأت بطامة إذا كان لا يعلم ثم يجيب، نقول: هذا اجتهاد باطل مردود على صاحبه.
إذًا فيه حسن الأدب من المتعلم، وأنه ينبغي لمن سُئل عما لا يعلم أن يقول ذلك يعني أن يتعلم الله ورسوله أعلم، لذلك قال عليّ: ما أبردها على قلبي. يعني يُسأل الشيء يقول: لا أعلم، الله أعلم.
وَمَنْ كَانَ يَهْوَى أَنْ يُرَى مُتَصَدِّرًا ... وَيَكْرَهُ لَا أَدْرِي أُصِيبَتْ مَقَاتِلُهْ
ومالك بن أنس رضي الله عنه سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لا أدري، وكذلك الإمام أحمد: ما أكثر أن يقول: لا أدري. وهذا خُلُق ينبغي أن يتنبه له طالب العلم، يعني يُسأل يوم السبت والأحد مع أهله مع إخوانه وأصحابه ويكون: كل مسألة يُجيب عليها يتهم نفسه لأنه لا بد أن يعرض له ما لا يعلمه، وعلى أقل الأحوال ما يشك فيه، وإذا شكّ فيه حينئذ لا ينبغي له لا يجوز له أن يُفتِيَ بشيء مشكوك فيه، بل لابد أن يكون شيئًا متيقنًا.
قال: ((حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا)). وهذا واضح بين وهو المناسبة لهذا الباب. ((حق الله على العباد أن يعبدوه))، عبادته، صحيح؟ ((أن يعبدوه)) عبادته، ((حق الله على العباد)) مبتدأ، وخبره (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر عبادته، يعني أن يتذللوا له بالطاعة، وسبق معنا تعريف العبادة لغة وشرعًا، وإذا قيل: يتذللوا له بالطاعة صار على جهة العموم، لأن

الطاعة عامة، وأعظم الطاعات التوحيد لأنها شاملة للأوامر والنواهي، أي يتذللوا له بالطاعة وأعظم الطاعة التوحيد، فالمعنى أن يُوَحِّدُوه بالعبادة وحده ولا يشركوا به شيئًا. وسبق أن هذا التركيب كذلك فيه عمومان:

- عموم من حيث الشرك قليله وكثيره، لقوله: ((ولا يشركوا))، وكذلك الْمُشْرَكُ به لقوله: ((شيئًا)) فكل منهما نكرة في سياق النفي أو النهي حينئذ يكون من صيغ العموم. إذًا ((ولا يشركوا به شيئًا)) لا قليلاً ولا كثيرًا لا شركًا أكبر ولا أصغر ولا خفيّ، لا يُشرك به ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا من دون ما ذُكِر. وهذا فيه عموم من حيث الشرك نفسه ومن حيث الْمُشْرَك به. وهذا الحق حَقّ واجب لأن المرسلين كلهم إنما بعثوا من أجل تحقيق هذا الحق وبيانه والدعوة إليه، وأنه أوجب الواجبات على العباد.

قوله: ((ولا يشركوا به شيئًا)). قال في ((التيسير)): وفائدة هذه الجملة بيان أن التجرد من الشرك لا بد منه في العبادة كما ذكرنا سابقًا في قوله في الآية السابقة: {وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} قلنا: دلالة الاقتران هنا معتبرة، وهي أن اجتناب الشرك شرط في صحة العبادة، فلا تصح العبادة إلا باجتناب الطاغوت اجتناب الشرك، حينئذ إذا وُجِدَ الشرك في العبادة أفسدها وأبطلها كما يُفسد الحدث العبادة، لو دخل الحدث وهو يُصلي متطهر نقول: فسدت عبادته، لماذا؟ لأنه أبطلها بالحدث، كذلك الشرك إذا دخل العبادة فحينئذ أفسدها وأبطلها صارت باطلة، لماذا؟ لأن شرط صحة العبادة الإسلام، أليس كذلك؟ لا تصح عبادة إلا من مسلم موحد، وإذا لم يكن مسلماً موحدًا فحينئذ لا تصح منه العبادة، وما قدْ يَرِدُ في كتب بعض أهل العلم ذكرناه مرارًا أنه قد تُسَمَّى عبادة المشركين عبادة نقول: هذا باعتبار ظنه هو، أما في الشرع فلا، ليس عندنا عبادة إلا ما جاء بها الشرع، والذي جاء به الشرع العمل الصالح، والعمل الصالح يُطلق على العمل ظاهراً وباطنًا، وأما التقسيم أن يكون في الظاهر على عبادة، وفي الباطن ولو كان خلالاً، نقول: هذا ليس له أصل.

إذًا إذا دخل الشرك العبادة أفسدها، لماذا؟ لأنها صارت باطلة، فكل عبادة إنما تصح لكونه موحّدًا مع سائر الشروط، وأما إذا انتفى التوحيد حينئذ لا تُسمى عبادة، ولو سماها بعض أهل العلم عبادة نقول: هذا باعتبار ظن العابد، أو من باب التجوز، وأما العبادة الشرعية فلا، ومنه البدع كذلك لا نقسم العمل كما ذكرناه وهذا يُنْسَبُ لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن من أحدث مولدًا قد يثاب على نيته، وبعضهم يتبجح ويجعل هذا الأصل كأنه دليلاً شرعيًّا ويعتمده في مثل هذه المسائل، نقول: الصواب الرجوع إلى الكتاب والسنة. وقد قال الله عز وجل في الحديث القدسي: ((أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً - ظاهرًا وباطنًا - أشرك فيه معي غيري تركته وشركه)). حينئذ يكون العمل باطلاً، إذا كان في الظاهر متعبدًا لله عز وجل بطوافٍ أو نحوه، وفي الباطن ليس مخلصًا لله عز وجل فهو مردود هذا من حيث الشرك، ومن حيث البدعة وكذلك يدخل فيه الشرك قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)). حينئذ تبعيض العمل لكونه في الظاهر مخالف وهو بدعة، ولكونه في الباطن قد نَوَى الْحُسْنَ ونحو ذلك يثاب على باطنه لا على ظاهره نقول: هذا يحتاج إلى دليل، وإذا لم يكن دليل حينئذ رجعنا إلى الأصل، فحينئذ من ابتدع المولد وعَمِلَ ولو كان محبًّا في قلبه نقول: هذه المحبة قد تكون عامة وقد تكون خاصة، والكلام في المحبة الخاصة المرتبطة بهذا العمل، حينئذ نقول: هذه المحبة المرتبطة بهذا العمل وهو إحداث المولد هل هي محبة شرعية أم لا؟ نقول: محبة شرعية مقيدة بالإتباع، والمحبة العاطفية هذه ليست مقيدة بالإتباع، والذي جاء به الشرع هو الأول لا الثاني، حينئذ إذا أحدث بدعة وادَّعَى المحبة نقول: هذه المحبة ليست هي المحبة الشرعية، لماذا؟ لأنه لم يتبع النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا العمل فقد أحدث بدعة، لو ادَّعَى أنه محب نقول: كَذَبْتَ، لأنك لو كنت محبًّا للنبي - صلى الله عليه وسلم - على جهة العموم أو على جهة الخصوص في هذا المولد لكنت متبعًا له بترك هذا العمل، وأما التجزئة نقول: هذا يحتاج إلى دليل، يُثاب على باطنه المحبة، نقول: هذه المحبة ليست شرعية حتى يثاب عليها أولاً، ثم لو ادُّعِيَ أنها محبة شرعية نقول: هي باطلة لقوله النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا)). عَمِلَ، والعمل يطلق على العمل مركب ظاهرًا وباطنًا.

إذًا المراد بهذا الحديث أن العبادة إذا لم تكن معتمدة وأساسها التوحيد فهي باطلة، سميناها عبادة أو لا؟ نقول: هذا من باب التجوز أو باعتبار ظن العابد، وكذلك البدعة نقول: هي بدعة وهو آثم لبدعته ظاهراً وباطنًا، وأمَّا أنه يأثم لكونه أحدث ويثاب على باطنه نقول: هذا يحتاج إلى دليل، ولا دليل، فترجع إلى الأصول، فلا يُتخذ مثل هذا الكلام حجة في الرد على من بَدَّعَ المولد ونحو ذلك.
هنا قال في ((التيسير)): وفائدة هذه الجملة («أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا») الإشكال هنا إن صح أنه إشكال («أن يعبدوه») بمعنى أنهم يوحِّدوا الله عز وجل ولا يصدق هذا التركيب إلا لمن انتفى الشرك في حقِّه. إذًا لماذا يُنَصُّ على نفي الشرك؟ نقول: هذا من باب التنصيص على ما دخل ضمنًا في السابق، أن يقال فيه: أنه من باب التنصيص على ما دخل في سابقه ضمنًا. لأن تحقيق العبادة لا يكون إلا بماذا؟ إلا باجتناب الشرك ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا})، إذا ادَّعَى أنه عابد لله لا بد أن يكون قد كفر بالطاغوت علمًا اعتقادًا وعملاً كما سبق، حينئذ إذا لم يجتنب الشرك فالعبادة باطلة، فدلّ قوله: («أن يعبدوه») على اجتناب الشرك، إذا نص عليه نقول: هذا لا تعارض، لماذا؟ لأنه قد يُنَصُّ على شيء دخل في سابقه إما التزامًا وإما من جهة المفهوم.
إذًا قوله: («ولا يشركوا به شيئًا») فائدة هذه الجملة بيان أن التجرد من الشرك لا بد منه في العبادة. إذًا من باب التنصيص على شرط من شروط صحة العبادة وهو مجانبة الشرك، وإلا فلا يكون العبد آتيًا بعبادة الله بل مشرك، نعم، يعني إذا لم يجتنب الشرك لا يكون العبد آتيًا بعبادة الله عز وجل لأنهما شيء واحد، ليس عندنا عَبَدَ الله عز وجل ثُمَّ وقع في الشرك، نقول: هو عابد لله مع وقوعه في الشرك، هذا لا وجود له البتة، ولذلك انتفاء النوعين كذلك لا وجود له، ألا يعبد ولا يشرك نقول: هذا غير وارد لا وجود له، لماذا؟ لأن التلازم بين التوحيد والشرك تلازم في الانتفاء أو في الوجود؟ في الوجود أو في الانتفاء العدم؟ يعني هل يجتمعان؟ لا، هل يرتفعان؟ لا، إذا التلازم بينهما وجودًا وعدمًا، لا يوجد عندنا موحد وعنده قدر من الشرك إلا الشرك الذي لا يُنافي أصل التوحيد وهو الشرك الأصغر مثلاً في بعض صوره، أما شرك أكبر وموحد فلا يجتمعان، مشرك شرك أكبر وعنده توحيد نقول: لا يجتمعان، توحيد وشرك معًا لا يجتمعان، ليس موحدًا ولا مشركًا، لا يجتمعان، لماذا؟ لأنه إذا انتفى التوحيد بكماله من القلب كان ولا بد من وجود الشرك، لأن أعمال القلوب متلازمة وجودًا وعدمًا، إذا انتفى الإخلاص لا بد وأن يوجد التعلق بغير الله عز وجل، إذا انتفى الخوف من الله عز وجل لا بد وأن يخاف غير الله، إذا انتفى التوكل على الله عز وجل من أصله لا بد وأن يتوكل على غيره شاء أم أبى، أما أنه لا يتوكل على الله ولا على غيره هذا لا وجود له إلا في الأذهان وعلى جهة التَّنَزُّل. إذًا قال هنا في ((التيسير)) وإلا فلا يكون العبد آتيًا بعبادة الله بل مشرك، وهذا هو معنى قول المصنف في ((المسائل)): إن العبادة هي التوحيد لأن الخصومة فيه، وفيه معرفة حق الله على العباد وهو عبادته وحده لا شريك.
إذًا («حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا»). وعرفنا أن قوله: («ولا يشركوا به شيئًا») فيه تحقيق انتفاء الشرك بحذافيره قليله وكثيره كبيره وصغيره، لا يُشرك به لا ملك مقرب ولا نبي مرسل. قوله: («أن يعبدوه») أي يوحدوه ويفردوه بالعبادة، وهذا هو التوحيد الذي خلق الله الجن والإنس من أجله كما سبق في الآية الأولى. قوله: («وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا»). إذا عرفنا أن ثَمَّ حقَّيْنِ:
- حق لله على العباد وهو التوحيد عبادته بالإخلاص، ولا يصح دعوى التوحيد إلا بشرط وهو اجتناب الشرك بحذافيره.
- حق العباد على الله إذا فعلو ذلك. يعني حققوا التوحيد. ما فضل التوحيد إن أتوا به؟ قال هنا: («وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا». انظر عندنا: عندنا عمومان:
(«لا يُعذِبَ»). («لا») نافية، ويعذبَ فعل مضارع منصوب بأن، وتوسطت («لا») هنا بين («أن») والفعل ولا يضر، حينئذ («يعذبَ») هذا فعل مضارع منسبك من مصدر وزمن، والمصدر نكرة حينئذ يعم، يعم ماذا؟ أنواع العذاب كلها، لا في الدنيا، ولا في الآخرة، لا في القبر، ولا يوم المحشر فهو عام، إذا هذا عموم من حيث نفي العذاب («أن لا يعذب من لا يشرك»)، («من لا

يشرك به شيئًا») إذًا نفي العذاب على جهة الإطلاق بمعنى أنه عام في جميع أنواع العذاب إنما هو لفئة خاصة («أن لا يعذب من لا يشرك»)، يعني من جانب واجتنب الشرك بحذافيره على ما ذكرناه سابقًا.

حينئذ هذا العموم قيد في هذا العموم، لأن قوله: («أن لا يعذب») ليس مطلقًا وإنما هو لطائفة خاصة، قال: («من») اسم موصول بمعنى الذي، ما حكم من لا يشرك به شيئًا؟ إذًا من حق انتفاء الشرك وهذا لا يكون إلا بتحقيق التوحيد على أكمله، وسيعقد المصنف بابًا خاصًا في تحقيق التوحيد لا يكون نفي العذاب على جهة الإطلاق إلا لهذا النوع. إذًا («وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا») البتة لا يقع له نوع عذاب لا في الدنيا ولا في الآخرة. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: اقتصر على نفي الإشراك هنا («أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا») وهذا لا إشكال فيه، استشكلوه وهو موافق لقوله تعالى ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) قلنا: هنا دل بدلالة الاقتضاء على التوحيد، لأن نفي الشرك يستدعي ماذا؟ إثبات التوحيد، وكذلك لو أثبت التوحيد عبادة الله تعالى حينئذ تُحَرِّمُ صاحبها على النار. نقول: هذه لا بد من تقييد. وهو إنها لا تحقق إلا باجتناب الشرك، فإذا ذُكِرَ أحد النوعين استلزم الآخر كالشأن في الشهادتين [أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله] إذا أُثبت أحدهما حينئذٍ تستدعي الثانية بالاقتضاء، وهذا دلالة الاقتضاء ثابتة في لسان العرب فلا إشكال، فيحمل هذا النص على تلك الآية، كما أنه ذكر هناك بأن الله تعالى أمره ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) حينئذ استدعى التوحيد بالاقتضاء كذلك هنا يستدعي التوحيد بالاقتضاء.

قال الحافظ: اقتصر - يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - على نفي الإشراك هنا لأنه يستدعي التوحيد بالاقتضاء كما سبق في آية الأنعام، ويستدعي إثبات الرسالة باللزوم، لأن كلما يكفر به لا بد من إدخاله، لماذا؟ لأن نفي العذاب هنا ثواب أُخْرَوِي حينئذ («أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا») ولو أنكر جبرائيل؟ ولو لم يؤمن بالقضاء والقدر؟ ولو كذب الرسول - صلى الله عليه وسلم -؟ ولو كفر جميع الصحابة؟ حكم عام؟ أم أنه يدل على ذلك بالاقتضاء واللزوم، بمعنى أنه لا يعذب من لا يشرك به شيئًا يعني جاء بالتوحيد وكذلك لم يأت بمناف لكل أصل من أصول الدين الذي يَخْرُجُ به من الملة، طوعًا.

إذًا كلها مترابطة، إما أن يُنَصّ عليه فتكون الدلالة دلالة مطابقة، أو دلالة تضمن وهذا كذلك دلالة نص أو بدلالة اللزوم، وكلها يخدم بعضها بعضًا، والمنطوق كما هو عند أهل الأصول قد يكون منطوقًا صريحًا، وقد يكون مأوولاً بالصريح، يعني ليس بصريح، في معنى الصريح. إذًا يستدعي إثبات الرسالة باللزوم إذ من كَذَّبَ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقد كَذَّبَ الله وهذا واضح بيِّن، ومن كَذَّبَ الله فهو مشرك، وهذا بناء على القول: المرجح أن الكفر والشرك بمعنى واحد لا فرق بينهما في الشرع، أو هو مثل قول القائل: من توضأ صحت صلاته. أي مع سائر الشروط، من توضأ صحت صلاته، ولو لم يستقبل القبلة؟ لا، من توضأ صحت صلاته بمعنى أنه من حَقَّقَ هذا الشرط مع سائر الشروط حينئذ صحت صلاته، ونُصّ على هذا الشرط لأهميته، أو لمناسبة المقام فيحتاج إلى التنصيص، من توضأ صحت صلاته، ولو لم يقرأ الفاتحة، ولو لم يركع، ولو لم يسجد .. إلى آخره؟ نقول: لا، ليس الأمر كذلك، وإنما هو ذكر لبعض الشروط التي يقتضيها المقام وهو الوضوء والإحالة على سائر الشروط، لأن النصوص يخدم بعضها بعضًا، وكما ذكرنا سابقًا القاعدة لطالب العلم في باب الاعتقاد وفي باب العمليات أن يجمع النصوص ويوظف - إن صح التعبير - بعضها في خدمة الآخر ولا يعارض بينها، وإنما يقول: هذه سنن أو هذه واجبات دل عليها حديث معاذ، ودل عليها جابر .. إلى آخره، وأما أن نجعل هذا معارضًا لهذا في المعارضة الظاهرة، نقول: لا، ليس الأمر كذلك.

فالحاصل أن قوله: («أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا») ليس مجردًا عن العبادة فالتقدير بالاقتضاء من يعبده ولا يشرك به شيئًا وهذا مفهوم من قوله: («حق العباد»). إذًا العباد في اللفظ الثاني ليس هو مثل العباد في اللفظ الأول، («حق الله على العباد»). مطلقًا كافرهم ومؤمنهم، وأما («حق العباد على الله») هذا حق خاص ليست عامًا لماذا؟ إنما هو خاص بعبودية الطاعة المؤمنين فحسب،

وأما الكافرين فلا ليس لهم حقّ، وهذا مفهوم من قوله: ((وحق العباد)). إذا من كان وصفه العبودية فلا بد أن يكون عابدًا وذلك كذلك مقابل لقوله السابق ((أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا)) إذًا هذا واضح.

وأما من لم يعبد الله ولم يشرك به شيئًا نقول: هذا السؤال غير وارد، لم يعبد الله ولم يشرك به شيئًا نقول: هذا لا وجود له البتة. وقوله: ((أن لا يعذب)) خبر مطلق لجميع أنواع العذاب لا هو في الدنيا ولا في الآخرة ولا في القبر.

(قال معاذ: (قلت: يا رسول الله أفلا أبشر الناس) لَمَّا سمع هذا الخبر وهو خبر مفرح إذا سمعه المسلم يُسَرّ. قال: (أفلا أبشر الناس) فيه الاستئذان، إذا سمع الشخص من شخص وقد يُؤخذ منه أنه قد يكون على جهة الخصوص يعني أخبره لا يُخبر إلا إذا استأذن، وأما يسمع وينشر الخبر هكذا من عنده كما هو ديدن البعض حتى طلاب العلم، نقول: هذا ليس على الجادة. ولذلك قال هنا: (أفلا أبشر الناس). استأذن، يعني هذا حكم شرعي وقد يحتاجه بعض الناس هلاَّ أخبر الناس قال: ((لا تبشرهم فيتكلوا)). (أفلا أبشر الناس) هذا التركيب الجماهير لهم تأويل فيه أنه على تقدير محذوف أأسكت فلا أبشر الناس لأن عندنا شيئين:

- همزة الاستفهام.
- وحرف العطف بعدها.

وهذا محل إشكال، كيف تأتي همزة الاستفهام وهي داخلة على مفرد، ثم يأتي بعدها حرف عطف وهو عاطف لجملة على جملة، حينئذ جماهير النحاة على التقدير أأسكت فلا أبشر الناس. وخالفهم الزمخشري قال: لا، ليس في الكلام محذوف، وإنما هو على التقديم والتأخير، والأصل أن الفاء دخلت بعد دخول الهمزة أصله، فألا أبشر الناس، وهذا فيه ركاكة لأن همزة الاستفهام لها الصدراة فألا أبشر الناس، حينئذ قُدِّمت الهمزة وأصل محلها التأخير، إذًا ليس فيه محذوف وإنما هو على التقديم والتأخير، وهذا له مواضع يكون مُرَجَّحًا فيه، وبعض المواضع قد يقال بأنه نحتاج إلى تقدير ... (أفلا أبشر الناس)، فألا أبشر الناس، هنا عدم التقدير أولى، أأسكت، ليس الأصل السكوت، وإنما الأصل هو الدعوة ونشر العلم، فالأصل الكلام، حينئذ أأسكت فلا أبشر الناس؟ نقول: لا، الأصل ماذا؟ هو بشارة الناس تبشير الناس بهذا العلم وهذه الفضيلة التي ثبتت للتوحيد، حينئذ يُرجح قول الزمخشري هنا في مثل هذا التركيب دون أن يُلجأ إلى الحذف، وعدم الحذف أولى في مثل هذه المواضع. إذًا (أفلا أبشر الناس) مثل هذا التركيب فيه قولان للنحاة:

- الأول: أنه على تقدير محذوف، والجماهير على هذا، ويقدر بين الهمزة وحرف العطف، وفي كل مقام يُقدر بما يناسبه، وفي كل موضع يُقدر بما يناسبه، وتقديره هنا أأسكت فلا أبشر الناس، جاء الفعل بين همزة الاستفهام وبين الفاء التي هي حرف عطف، حينئذ عطفت هذه الفاء ما بعدها على جملة أسكت، أأسكت فلا أبشر الناس.
- والثاني: ليس في التركيب محذوف. وهو قول الزمخشري، وإنما هو على التقديم والتأخير فأصله فألا بشر الناس، فالجملة معطوفة بالفاء على ما سبق، فالفاء أولاً ثم همزة الاستفهام ولكن هذا التركيب فيه ركاكة، نصّ على ذلك الزمخشري، وهمزة الاستفهام لها الصدارة في الكلام فلذلك قُدِّمت على حرف العطف، وهذا مثلها {أَفَلَا تُبْصِرُونَ}، {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ} [الغاشية: ١٧] تجد كلام الزمخشري في مثل هذه المواضع في ((الكشاف)).

قوله: (أفلا أبشر الناس؟). يقال: أَبْشَرْتُ الرجل وبَشَّرْتُهُ وبَشَرْتُهُ يعني بالتخفيف والتشديد، وكذلك بالهمزة وعدمه، أَبْشَرْتُ الرجل وبَشَّرْتُهُ وبَشَرْتُهُ أخبرته بسارٍ يعني بخير يسره، بَسَطَ بَشْرَةَ وجهه، ولذلك سميت بشارة نسبة إلى البشرة يعني بشرة الوجه، وذلك أن النفس إذا سُرَّتْ انتشر الدم فيها انتشار الماء في الشجر، إذا سمع خبر يَسُرُّهُ، ويقال للخبر السَّارّ البشارة والبشرى {لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ} [يونس: ٦٤] جاء كذلك القرآن، {وَلَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى} [العنكبوت: ٣١] وأما قوله في بعض المواضع وليس بالقليل في القرآن. ... {فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} إذا البشرى والبشارة خاصة بما يُسرّ، طيب ... {فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ}، {بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ} .. [النساء: ١٣٨]، {وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [التوبة: ٣] نقول: هذه فيها بشارة. كيف نقول: البشارة

خاصة بالخبر السَّارّ، وقد استعملها الله جل وعلا في شأن الكافرين، وهذا الخبر الذي يذكر لهم ليس بسَارّ؟ نقول: هذا يجاب بأحد جوابين:
- إما على سبيل التهكم بهم، وهذا أسلوب عربي وهو واضح بيِّن ولا إشكال فيه، القول به في هذا الموضع لا إشكال فيه.
- أو يقال إنه من باب الاستعارة، وهي نوع من المجاز.
والأول كذلك نوع من المجاز لأنه استعمال للفظ في غير ما وُضِعَ له في لسان العرب لأنه كما سبق أن البشارة خاصة بالخبر السّارّ، فإذا استعمل فيما لا يَسُرّ نقول: هذا من باب التهكم يعني استخفاف بهم واستهزاء، سخرية بهم، أو يكون من باب الاستعارة، وفيه التنبيه على أن أسر ما يسمعونه الخبر بما ينالهم من العذاب، الخبر بما ينالهم من العذاب هو أسر ما يسمعونه كأنه يقال: أخف الشَّرَّيْنِ، وأخف الشرين قد يكون سرورًا على صاحبه فيكون فيه نوع استعارة وهو نوع من المجاز.
وفيه استحباب بشارة المسلم بما يسره لقوله: (أفلا أبشر الناس).
وفيه ما كان عليه الصحابة من الاستبشار بمثل هذا، قاله المصنف في ... ((المسائل)).
قوله - صلى الله عليه وسلم - لما قال له معاذ: («لا تبشرهم فيتكلوا»). لما استأذن في نشر هذا العلم بيَّن النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذا العلم خاص بك، ففيه تخصيص، وفيه جواز تخصيص البعض بعلم دون الآخرين، فيجوز حينئذٍ أن يخصَّ المعلم أحد التلاميذ بدرس خاص، ولا يأتي الآخرون يقولون: كيف تعطي فلانًا ولا تعطينا؟ نقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - قد خصّ معاذًا هنا بفائدة تتعلق بأصل من أصول الدين وثمرة من ثمار هذا التوحيد ومع ذلك قال: («لا تبشرهم») نهاه عن أن يُبشر وأن ينقل هذا الخبر ففيه تخصيص البعض بالعلم دون بعض. قوله: («لا تبشرهم فيتكلوا»). («لا») نافية جازمة، و («تبشرهم») هذا فعل مضارع مجزوم بلا، جزمه سكون آخره («لا تبشرهم») تخبرهم لا تنقل إليهم هذا الخبر السار فيعتمدوا فيتكلوا، فيعتمدوا على ذلك فيتركوا التنافس في العمل، والتوكيل أن تعتمد على غيرك وتجعله نائبًا عنك، فتوكلت عليه بمعنى اعتمدته، إذًا نهاه النبي - صلى الله عليه وسلم - وبيَّنَ له العلة («فيتكلوا»)، ولذلك كما سيأتي أخبر بها معاذًا تأثمًا حينئذ متى؟ إذا ظهر له انتفاء العلة، لأن هذا الحكم مُعَلَّل («لا تبشرهم فيتكلوا») كأنه قال: عدم أو النهي عن التبشير هنا لهذه العلة المذكورة مثل: سها فسجد، لا تُبَشِّرْ فيتكلوا، سها فسجد، إذا حصل الفعل الأول وهو السهو وترتب عليه الفعل الثاني، إذا علة السجود هو السهو، كلما وُجِدَ وُجِدَ لا تبشرهم فيتكلوا إذا نهيٌ عن التبشير وهو مُعَلَّل كلما لاحظت الاتكال أو الخوف من الاتكال حينئذ لا تُبَشِّر، وعكسه بالعكس، إذًا قد يُؤخذ من هذا ما فهمه معاذ ولو كان متأخرًا أن الحكم هنا معلل وهو خوف الاتِّكَال، إن وُجِدَت هذه العلة في المخاطب حينئذ («لا تبشرهم»). إن انتفى حينئذ على الأصل ولذلك جواز كتمان العمل كما ذكره المصنف هذا ليس على إطلاقه وإنما هو مخصوص بالمصلحة التي تقتضيها تلك المناسبة:
- إما أن تكون عامة.
- وإما أن تكون خاصة.
وهذه تختلف باختلاف الأزمان والأماكن والأشخاص ونحو ذلك، وباعتبار البلدان وغيرها، قد يكون بعض العلم الأولى عدم ذكره.
وفي رواية في الصحيح فأخبر بها معاذ عند موته تأثمًا تحرجًا من الإثم. قال الوزير أبو المظفر: لم يكن يكتمها إلا عن جاهل يحمله جهله على سوء الأدب بترك الخدمة في الطاعة، فأما الأكياس الذي إذا سمعوا بمثل هذا زادوا في الطاعة ورأوا أن زيادة النعم تستدعي زيادة الطاعة فلا وجه لكتمانها عنهم. ما رأيكم في هذا نقله صاحب ((الفتح)) كذلك ((التيسير))، قال أبو المظفر: لم يكن يكتمها إلا عن جاهل يحمله جهله على سوء الأدب بترك الخدمة بالطاعة؟ صحيح؟ إذا قيل: معاذ معاصر لمن للتابعين؟ كلهم، فيه تابعون، من هو التابعي؟ أدرك الصحابي، طيب من هو الصحابي؟ لقي النبي ?، طيب من كان في زمن النبي ? ورأى الصحابة ولم ير النبي ??؟ مخضرم، [تابعي؟ لا، ليس تابعيًّا مخضرم، يُسمّى مخضرم، من كان في زمن النبي ? ولو يره لما رأى الصحابة لم يدركه حتى لو رآه ميتًا، قد ذكر عن بعضهم، حينئذٍ يُسمّى مخضرمًا. على كلٍّ هذا («لا تبشرهم»)، أفلا أبشر الناس، الناس هذا يدخل فيه دخولاً أوليًّا الصحابة،

لأن معاذًا معاصر للصحابة ولا شك أن هذا العلم قد خَفِيَ على بعض الصحابة، لا شك في هذا، لكن («لا تبشرهم فيتكلوا»). أن ينسب إلى الجهل نقول: هذا فيه نظر لأن الناس وإن كان لفظًا عامًا فيشمل ويدخل فيه دخولاً أوليًا الصحابة، وقد يدرك معاذًا تابعنا لم يدرك النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد يكون مستحقًا لهذا الوصف، وأما على جهة الإطلاق فلا، نقول: هذا لا، ليس بظاهر.
قول الوزير أبي المظفر لم يكن يكتمها إلا عن جاهل يحمله جهله على سوء الأدب بترك الخدمة بالطاعة، فأما الأكياس الذين إذا سمعوا بمثل هذا. الأكياس إذا قيل كل الصحابة أكياس، إذا سمعوا بمثل هذا ازدادوا في الطاعة إذًا لماذا النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («لا تبشرهم فيتكلوا»). إنما هذا النهي خاص لمن سيدركهم معاذ رضي الله عنه، فيكون الصحابة قد دخلوا دخولاً أوليًا، وإن كانوا يتفاوتون ليس أبو بكر رضي الله تعالى عنه كغيره من الصحابة كذلك عمر، قد لا توجد فيهم هذه العلة فيتكلوا حينئذ نقول: قوله: فأما الأكياس. هذا يدخل فيه الصحابة كلهم، الذين إذا سمعوا بمثل هذا زادوا في الطاعة ورأوا أن زيادة النعم تستدعي زيادة الطاعة فلا وجه لكتمانها عنهم، نقول: لا، فيه وجه، ولذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - عَمَّمَ وقال معاذ: أفلا أبشر الناس. فدخل الصحابة دخولاً أوليًا، ثم قال: («لا تبشرهم»). الضمير يعود على الناس الذين شهدوا أو سأل عنهم معاذ فيدخل فيه الصحابة دخولاً أوليًا، وهذا الكلام لا وجه له.
وقال الحافظ: دل هذا على أن النهي للتبشير ليس على التحريم وإلا لَمَا أخبر به أصلاً، النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر به لكنه أخبر به على جهة التشريع، ولا يحرم عليه هو ألا يبشر معاذ، فالحكم هنا ليس عامًا للنبي - صلى الله عليه وسلم - ولمعاذ، فلا تبشر نقول: هو بشر معاذ، أليس كذلك؟ معي؟ النبي - صلى الله عليه وسلم - بَشَّرَ معاذًا، إذًا هل هو داخل في النهي؟ نقول: لا قطعًا لأن تبشيره هنا على جهة التشريع، وأما معاذ ونقله للخبر إلى غيره هذا تشريع خاص بمعاذ وإلا لَمَا أخبر به أصلاً أو أنه ظهر له أن المنع إنما هو من الإخبار عمومًا فبادر قبل موته فأخبر بها خاصًا من الناس، إذا وجهان في كون معاذ خالف النهي لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهاه قال: («لا تبشرهم فيتكلوا»). وهو قد بَشَّرَ وتكلم بها عند موته تأثمًا خوفًا من الإثم قيل:
الوجه الأول: أنه ليس على التحريم، الكراهية، وإذا كان كذلك إذا وجدت المصلحة ارتفعت الكراهة.
الوجه الثاني: أنه ظهر له أن المنع إنما هو من الإخبار عمومًا، يعني لا تبشر الناس كل الناس، وإما بعض الناس فلا بأس به.
والظاهر والله أعلم أن كلا النوعين ليس بوارد، وإنما يقال: بأنه أدرك أن الحكم معلل («لا تبشرهم فيتكلوا») هذه زنها بقوله: سها فسجد. فالحكم مُعَلَّل، السجود مسبب عن السهو، كذلك النهي هنا عدم التبشير مسبب عن وجود العلة وهي الاتكال، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، قد يكون أدرك ذلك معاذ عند موته، فحينئذ زالت العلة في بعضهم وأخبره، وهذا واضح بَيِّن ولا إشكال فيه لأنه جار على القواعد. إذا قوله قلت: (أفلا أبشر الناس؟) قال: («لا تبشرهم فيتكلوا»). على ما ذكرناه خلافًا لِمَا وجهه ابن حجر رحمه الله تعالى.
(أخرجاه) يعني البخاري ومسلم في ((الصحيحين)) وأضمر هنا المصنف للعمل بهذين الرجلين لأن ((الصحيحين)) أعلى ما كُتِبَ بعد كتاب الله عز وجل، يعني أعلى درجةً، صحةً بعد كتاب الله عز وجل هما ((الصحيحان)) والبخاري مقدم على مسلم.
إذا معنى الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما أردف معاذًا أورد عليه مسألة من العلم متعلقة بالتوحيد والاعتقاد، وهي حق الله تعالى على العباد، وحق العباد على الله تعالى، وأورده بصيغة السؤال للعلة التي ذكرناها، ومعاذ تأدب مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد يكون فهم ذلك من النصوص العامة، ثم بَيَّنَ له النبي - صلى الله عليه وسلم -.
ومناسبة هذا الحديث للباب فيه وجوب التوحيد على العباد إذ هو حق الله تعالى على العباد.
وفيه تفسير التوحيد بأنه عبادة الله عز وجل وحده لا شريك له.

في الحديث تواضع النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وفيه جواز الإرداف على الدابة بشرط أن تطيق ذلك، يعني شخصًا أو شخصين أو أكثر.

وفيه التعليم عن طريق السؤال والجواب، وهذا لا يكون مطلقًا بعضهم أخرج العلم كله سين جيم. قل: هذا ليس فيه استدلالاً، هل أحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - والمسائل التي أطلقها كلها سين جيم أم بعضها؟ أكثرها أم قليل تُعَدّ؟ إذا لا بأس أن يُؤلف كتاب واحد في النحو سين وجيم، وتبقى البقية على ما هو عليه، وأما أن يجعل ((أوضح المسالك)) سين جيم، و ((ابن عقيل)) سين جيم، وسيبويه ((الكتاب)) سين جيم، ذهب العلم، سين جيم هذه لا تعلم ولا تؤصل، وإنما هي مؤقتة يعني تذاكرها ليلة الاختبار ثم تكتب ما قد رسخ في ذهنك، ثم إذا طويت الورقة طوي العلم معها فذهب العلم، لأنه سين جيم، والتأصيل ليس على هذه الطريقة عند أهل العلم، التأصيل له طرقه، وأما أن يستدل بمثل هذه الطريقة النبي - صلى الله عليه وسلم - كان من عادته أنه يسأل ويجيب، قل: ليس من عادته، إنما هو قد يقع أحيانًا لعظم المسألة ونحوها، وأما أن يكون الدين كله معلم بسين جيم ليس كذلك، لو عددت ما في البخاري يُعَدُّ على الأصابع، كذلك الذي في مسلم يُعَدُّ على الأصابع، وحينئذ لا يُستدل بالمنهج الخاص ويجعل عامًّا، والعكس بالعكس، يعني لا يؤتي بمنهج عام يجعل خاصًّا لبعض دون بعض، ولا يؤتي بشيء خاص فيعمم، ولذلك إطلاق المقيد وتقييد المطلق من عنوان البدعة عند أهل السنة والجماعة، قد يكون الشيء مطلقًا فيقيد صار بدعة، وقد يكون الشيء مُقَيَّدًا فيطلق صار بدعة، وهنا لا يُنْسب، يعني نحن نرد على من يَنْسِبَ أن هذا هو منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - وعادته، نقول: لا، هذا كذاب ليس بصحيح، إذا أردت أن تسلك مسلكَ سين جيم في العلم نقول: هذه طريقة استحسنها المعاصرون وهي مناسبة للمعاهد والجامعات ونحو ذلك، لا إشكال فيه، فعلِّل بعلة غير شرعية، وأما أن تنسب هذه الطريقة للنبي - صلى الله عليه وسلم - لأننا مأمورون بالاقتداء به عليه الصلاة والسلام سواء كان في التعليم، وفي طرق التعليم، في العبادة، وفي المعاملات في كل صغيرة وكبيرة، {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [الأحزاب: ٢١] فلو كان طريقته هذه هي المطردة عنده للزم أن نحذف هذه المختصرات ونبدأ سين جيم، واضح هذا، فلا يستدل بهذه ويجعل علة شرعية، إذًا فيه التعليم عن طرق السؤال والجواب.

رابعًا: أن من لا يعلم يقول: الله أعلم، أقره النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك صار سنة، ويجب حينئذ إذا لم يكن عالمًا.

خامسًا: فيه معرفة حق الله على العباد وهو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا.

سادسًا: أن من لم يجتنب الشرك لم يكن آتيًا بالعبادة حقيقة. وقد ذكرناه مرارًا.

سابعًا: فضل التوحيد لأنه مانع ألا يُعَذِّبَ من لا يشرك به شيئًا. هذا فضل التوحيد

ثامنًا: فيه تفسير التوحيد.

تاسعًا: استحباب البشارة بشارة المسلم مما يسره، وبالمفهوم فيه كراهة أو تحريم ذكر ما يُسيء المسلم، بالعكس تقول، (أفلا أبشر الناس؟)، أقره النبي ? وقال: («لا تبشرهم») لعلة («فيتكلوا»)، وأما عموم البشارة فهي مستحبة، العكس وهو نشر ما يُسيء إلى المسلم نقول: هذا إما على الكراهة أو التحريم.

عاشرًا: جواز كتمان العلم للمصلحة خاصة أو عامة، وهذا تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأشخاص.

الحادي عشر: الأدب مع المعلم. لأنه قال: الله ورسوله أعلم.

قال المصنف بعدما أورد هذه الآيات والأحاديث قال:
(فيه مسائل:

يعني في هذا الباب المذكور (باب وجوب التوحيد) (فيه مسائل)، مسائل جمع مسألة وهي مَفْعَلَة مشتقة من السؤال وهو الطلب والمراد به هنا ما يُبَرْهَنُ عنه في العلم يُسَمَّى مسألة، يعني إذا ذكر الشيء وطلب له دليل في العلم يُسمى مسألة.

(الأولى: الحكمة في خلق الجن والإنس). وهذا أشبه ما يكون كالفهرس للباب يعني المسائل المستنبطة من هذا الباب، وكذلك يمكن أن يقال بأنه شرح كتابه، ولذلك لو عُدَّ أول شارحٍ لـ ((كتاب التوحيد)) لقيل الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، لأن قوله: (فيه مسائل) هذا استنباط مِمَّا ذُكِر كالشرح للكتاب.

(الأولى - المسألة الأولى -: الحكمة في خلق الجن والإنس). وهذا أخذها من قوله تعالى ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) فهذه اللام لام التعليل فبَيَّنَ الله تعالى أنه ما خلق الجن والإنس إلا لحكمة واحدة وهي محصورة في عبادته جل وعلا، ولذلك بعض السلف كما مر معنا فسَّر ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) إلا يوحدون بناء على أن التوحيد شرط في صحة العبادة فلا تصح العبادة إلا بالتوحيد، إذًا الحكمة في خلق الجن والإنس هي عبادة الله تعالى بالإخلاص.

(الثانية: أن العبادة هي التوحيد - لأن بعض السلف فسر ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) إلا ليوحدون، وجاء التنصيص كذلك في حديث معاذ قال: ... (لأن الخصومة فيه) أن العبادة هي التوحيد، والمراد بالتوحيد هنا توحيد الألوهية، يؤكد هذا أن المصنف قال: لأن - تعليل - لأن الخصومة والمعركة القائمة بين الرسل وأُمَمِهم هي في توحيد الألوهية، ليس في شيء آخر البتة، وأي دَعْوَى غير ما ذُكِر نقول: هذه دعوى باطلة، وهي مردودة على صاحبها، إذا المشركون عندهم نوع عبادة، وهذه العبادات قلنا مردودة عليهم، لماذا؟ لانتفاء الشرك، ولذلك قال المصنف: (أن العبادة هي التوحيد). يعني أساسها الذي تُبْنَى عليه هو التوحيد، فكل عبادة قد خَلَتْ عن التوحيد حينئذ قد خلت عن روح العبادة وفقدت أصلها وأساسها وهو الإخلاص لله عز وجل، ومعلوم أن كل عبادة لا تصح إلا بشرطين:

- وهما الإخلاص لله عز وجل وهو التوحيد.
- وكذلك المتابعة.

فانتفاء الأول شرك بالله تعالى، وانتفاء الثاني يجعله بدعة، والنوعان مردودان على صاحبها سواء قيل بأنه شرك أو أنه بدعة.

وسبق أن بعض السلف فسَّر ({إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) إلا ليوحدون، وجاء في الحديث القدسي «أنا أغنى الشركاء عن الشرك» ووجه الدلالة ما ذكرناه سابقًا.

إذًا المسألة (الثانية) هذه مأخوذة من نفس الآية بانضمام حديث معاذ إليه. أن العبادة عي التوحيد لأن الخصومة فيه.

(الثالثة: أن من لم يأت به - يعني بالتوحيد - لم يعبد الله. وهذا واضح بَيِّن لأنه في عِدَّة آيات يذكر انتفاء أو النهي أو انتفاء الشرك بعد العبادة، يأمر بالعبادة وينهى عن الشرك، وقلنا: هذا يدل بدلالة الاقتران على أن نفي الشرك وعدم الشرك واجتناب الشرك وعدم الطاغوت وانتفاء الطاغوت دليل على أنه لا تصح العبادة إلا بانتفائه، (أن من لم يأت بالتوحيد لم يعبد الله) العبادة الشرعية، وإن ظن هو ظنه الفاسد أنه قد عَبَدَ الله، وإن حَكَمَ بعضهم بأنه قد عبد الله وإنما يُعتبر بالمجاز والتوسع، (ففيه معنى قوله {وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ} [الكافرون: ٣] يعني ما أعبده وهو الله عز وجل لأن عبادتهم مبنية على الشرك، وإذا كان كذلك فهي باطلة.

(الرابعة: الحكمة في إرسال الرسل). ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}) إذا الحكمة في إرسال الرسل محصورة في شيء واحد الدعوة إلى الدين لا إلى غيره، ثم هذا الدين أساسه التوحيد، ولذلك أجمع الرسل على الدعوة إلى (لا اله الا الله) الحكمة في إرسال الرسل وهي الدعوة إلى عبادة الله وحده واجتناب عبادة الطاغوت ولذلك قال تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥] والنص الذي ذكره المصنف واضح بيِّن.

(الخامسة: أن الرسالة عمَّت كل أمة). وهذا استنباط واضح بَيِّن وعرفنا مأخذه من حيث المفهوم فيما سبق ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ}) ، إذًا كل أمة، كل طائفة، كل حزب تحزب بنفسه قد بعث إليهم الرسول فأنذرهم وبشرهم، ويُبنى عليه المسألة التي ذكرناها مرارًا وهي عدم وجود من يُسَمَّى بأهل الفترة، نحتاج إلى دليل واضح بيِّن يُخَصِّص هذه العمومات المتواترة في القرآن {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ} [فاطر: ٢٤] إذًا لا توجد أمة إلا وقد أُرْسِلَ إليها من يُنْذرها ويبشرها، حينئذ إذا دُعِيَ بأن

ثَمَّ من هم طائفة تُسَمَّى أهل الفترة نحتاج إلى دليل ن وما ورد من حديث هذا لا يصلح أن يكون مُخَصِّصًا، وإنما يستحسن إذا حُسِّنَ أو صُحِّحَ أن يُجعل في أفراده، أعمى، أخرق .. إلى آخره، أما طائفة عامة مدينة .. إلى آخره، زمن لم يُدْرِكِ الأول، ولم يدركه اللاحق هذا لا وجود له، لأن تفسيرهم فاسد، من هم أهل الفترة؟ هم طائفة لم يُدركوا الرسول السابق، ولَمْ يلحقهم اللاحق، لم خلقوا إذًا؟ والله عز وجل يقول ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) هذا حصر، ما من جِنِّيٍّ ولا إِنسي إلا خُلِقَ لتحقيق العبادة، وهؤلاء خلقوا لأي شيء؟ هذا فيه انتفاء للحكمة الذي خُلقوا من أجلها، يحتاج إلى دليل واضح بَيِّن للتخصيص، وأما الحديث الْمُدَّعَى فيه نظر. إذًا أن الرسالة عمت كل أمة.

(السادسة: أن دين الأنبياء واحد). لأنه قال: ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ}) إذا دعوتهم هي إلى التوحيد، ولا ينافي ذلك قوله {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً} [المائدة: ٤٨] لأن هذا خاص بالأحكام العملية وكلامنا في التوحيد وأصل الدين.

المسألة (السابعة: المسألة الكبيرة أن عبادة الله لا تحصل إلا بالكفر بالطاغوت). وهذا مأخوذ من دلالة الاقتران {أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦]، {وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} هو معنى قوله ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً}) [النساء: ٣٦]، والطاغوت سبق تفسيره، أن عبادة الله لا يحصل إلا بالكفر بالطاغوت لقوله: ... {وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} ففيه معنى قوله: {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ}). إذًا من لا يكفر لم يستمسك بالعروة الوثقى، سقطت عنده كلمة التوحيد.

(الثامنة: أن الطاغوت عام في كل ما عُبِد من دون الله). وهذا واضح بَيِّن، ولذلك عَمَّ هذا التعريف وهو قول الإمام مالك رحمه الله، كُلّ ما عُبِدَ من دون الله فهو طاغوت، ثم قد يكون طاغوتا بالفعل متى؟ إذا رَضِيَ ودَعَا غيره، طاغوت بالفعل تقول: هذا طاغوت. أو لا يكون داعيًا أو راضيًا حينئذ يُطلق عليه بأنه طاغوت باعتبار عابديه، ولكن نُقَيِّد هذا حتى لا يُساء الظن بمثل عيسى عليه السلام أو النبي - صلى الله عليه وسلم - يقال طاغوت عند العامة، لا، وإنما يُفَصَّل عند طلاب العلم لأنهم يُدْرِكُون معنى هذا، وإلا لو قيل: بأن الصوفية مثلاً الذين عبدوا النبي - صلى الله عليه وسلم - وجعلوه شريكًا لله عز وجل في الخلق والأمر نقول: هؤلاء جعلوا النبي - صلى الله عليه وسلم - طاغوتًا في اعتقادهم، لماذا؟ لأن كل من صرف العبادة كلها أو بعضها لغير الله فذلك الغير طاغوت، سواء كان مُسَلِّمًا به أو لا؟ والنبي - صلى الله عليه وسلم - لا يرضى الشرك، لا يرضى أن يشرك هو عليه الصلاة والسلام مع الله عز وجل في شيء من العبادة حينئذ لا إشكال، نقول: الطاغوت عام، وإلا لو قيل بأنه ليس بطاغوت، إذًا ماذا عبد هذا؟ لو قلنا: أن الذي صرف العبادة طاف بقبر النبي - صلى الله عليه وسلم - واستغاث به .. إلى آخره، هذا مشرك عبد غير الله عز وجل، نقول: هذا هل اجتنب الطاغوت؟ إذا لم نصحح أنه جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - طاغوتًا نقول: نعم اجتنب الطاغوت، لماذا لأنه لم يرضَ، فلا نشترط في إطلاق لفظ الطاغوت رضا صاحبه، ولذلك أرجو أن يكون واضحًا وقد فصلناه فليرجع إليه إذا أُشْكِل عليكم شيء على الأصل، لأن الطاغوت عام في كل ما عُبِدَ من دون الله سواء كان راضيًا أو لا، وإذا لم يكن راضيًا حينئذ يكون طاغوتًا باعتبار العابد ولا إشكال فيه، لأن الطاغوت فَعَلُوت مأخوذ من الطغيان، وهذا قد جاوز، كما أنه جاوز بـ هُبَل مثلاً حَدَّهُ وجعله معبودًا من دون الله تعالى، كذلك هذا اعتقد في النبي - صلى الله عليه وسلم - وتجاوز به حدّه وجعله معبودًا، ما الفرق بينهما؟ واحد كلاهما واحد.

(التاسعة: عظم شأن ثلاث الآيات المحكمات في سورة الأنعام عند السلف). المحكمات يعني التي لم يدخلها نسخ (في سورة الأنعام عند السلف)، وهذا أخذها من قول ابن مسعود: (من أراد أن ينظر إلى وصية محمد - صلى الله عليه وسلم -) جعلها وصية للنبي - صلى الله عليه وسلم -. (وفيها عشر مسائل) - يعني هذه الآيات الثلاث -:

(أولها النهي عن الشرك) وهي مقتضية للتوحيد كما ذكرناه.

(العاشرة - المسألة العاشرة -: الآيات المحكمات في سورة الإسراء). انظر هنا قَدَّم ما تعلق بسورة الإسراء مع أنها مقدمة هنا، هناك

قَدَّم ما تعلق بسورة الأنعام على ما تعلق بسورة الإسراء مع كونه عكس الترتيب فيما سبق، يدل ذلك على أن المصنف لم يُراعِ الترتيب في المسائل على ما ذكره سابقًا، الآيات المحكمات في سورة الإسراء وهي قوله ({وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ}) .. إلى قوله: {ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ} [الإسراء: ٣٩] وهذه اشتملت على أوامر ونواهي، وفيها ثماني عشرة مسألة بدأها الله بقوله: {لاَّ تَجْعَل مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَّخْذُولاً} [الإسراء: ٢٢] {مَذْمُومًا} يعني عند الله تعالى وعند أوليائه، {مَّخْذُولاً} من الخذلان وهو عدم النصرة لا في الدنيا ولا في الآخرة. إذًا بدأها بماذا؟ بالنهي عن الشرك، وختمها بقوله: {وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَّدْحُوراً} [الإسراء: ٣٩] ويعني يلومه أهل النار وغيرهم {مَّدْحُوراً} يعني مبعودًا مُبْعَدًا، إذًا بدأها بالنهي عن الشرك، وختمها بالنهي عن الشرك، وهذا يدل على عِظَم هذه الجريمة، ونبهنا الله سبحانه على عِظَم شأن هذه المسائل بقوله: {ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ}.

(الحادية عشرة: آية سورة النساء التي تُسمى آية الحقوق العشرة، بدأها الله تعالى بقوله: {واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً}). أَحقّ الحقوق حقّ الله عز وجل وغيره مَبْنِيٌّ عليها لأنها لا تصح العبادة إلا بذلك.

(الثانية عشرة: التنبيه على وصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند موته. ما وَصَّى النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يكتب، ولم يختم، ولم يوقع، وإنما هو فهم من جهة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا وَصَّى لَمْ يُوصِ إلاّ بما وَصَّى الله تعالى به، فهو مجرد استنباط.

(الثالثة عشرة: معرفة حق الله علينا. وهي عبادته بالإخلاص هذا من حديث معاذ.

(الرابعة عشرة: معرفة حق العباد عليه إذا أَدَّوْا حقه. وذلك بأن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا، يعني من حقّق العبادة وانتفى عنده الشرك.

(الخامسة عشرة: أن هذه المسألة لا يعرفها أكثر الصحابة). الله أعلم، هذا يحتاج إلى نص واضح بيِّن، لأن معاذ قال: بعضهم الشيخ ابن عثيمين رحمه الله لأن معاذًا أخبر بها عند موته بعد أن مات كثير من الصحابة، لكن كونهم لا يعرفون، نقول: هذه المسألة يمكن أن تؤخذ من النصوص العامة [إن الله لا يعذب من لا يشرك به شيئا]. {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}. معلوم أو لا؟ («فإن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله»)، (من أسعد الناس بشفاعتك؟ قال: «من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه»). هذه النصوص كلها تدل على ما دلَّ عليه هذا الحديث فكونهم لا يعلمون، فالله أعلم يحتاج إلى نص، لأن هذه المسألة التنصيص عليها بكونه حق هذا الذي فيه زيادة، وأما الحكم نفسه فهو معلوم من الأدلة السابقة، واضح؟ الحكم نفسه بكونه لا يُعذب هذا مأخوذ من النصوص السابقة القرآن كله في التوحيد من أوله إلى آخره في بيان جزاء التوحيد وهو أنهم لا يخلَّدون في النار، لكن كونه حق لك أنت على الله هذا الذي فيه زيادة، وهذا لا ينبني عليه، يعني اتهام الصحابة أنهم لا يعملون، نحتاج إلى دليل واضح بيِّن.

(السادسة عشرة: جواز كتمان العلم للمصلحة). أيضًا هذا يقيد لأنه ليست بأصل الدين وإنما هو في فضلٍ.

(السابعة عشرة: استحباب بشارة المسلم بما يسره). يعني يُسره سواء كان بالقول أو بالفعل أو بهما، سواء كان من أمور الدنيا أو الدين وهذا واضح بيِّن.

(الثامنة عشرة: الخوف من الاتكال على سعة رحمة الله). يعني ألا يُغَلّبَ جانب الرجاء على جانب الخوف، حينئذٍ هما جناحان يطير بهما المسلم، يستوي عنده الرجاء مع الخوف والخوف من الرجاء، فلا يُغَلِّب هذا على ذاك، وهذا مأخوذ من قوله: («فيتكلوا»). لأن بعض النفوس: إذا وقفت مع آيات الرجاء أو أحاديث الرجاء تنسى حينئذ عذاب الله عز وجل، أليس كذلك؟ والعكس بالعكس إذا وقف مع آيات العذاب حينئذ نسي رحمة الله، بل يجمع بين الخوف والرجاء، فأيهما غلب هلك صاحبه. إذًا الخوف من الاتكال

على سعة رحمة الله لقوله: ((«لا تبشرهم فيتكلوا»)) لأنه يُوَلِّدُ حينئذ مفسدة عظيمة وهي الأمن من مكره.

(التاسعة عشرة: قول المسؤول عما لا يعلم: الله ورسوله أعلم). وهذا فيما إذا كان العلم شرعيًّا، وأما إذا كانت من الأمور الكونية فلا، وإنما هو في الأمور الشرعية، وفيما إذا كان الحكم موجودًا، وأما إذا لم يكن موجودًا في عهد النبي فهذا محتمل للمنع منه، فيقال: الله أعلم، يعني حكم قراءة الفاتحة في الصلاة، لو قال قائل: ما حكمها؟ تقول: الله ورسوله أعلم. صحيح، لكن لو جئت بمسألة نازلة ما حكم طفل الأنابيب؟

هل يصح أن تقول: الله ورسوله أعلم؟ هذا يحتاج إلى تأويل، بمعنى أنه هذا النص أو هذه النصوص العامة الذي يُؤخذ منها حُكم هذه النازلة يعلمها النبي - صلى الله عليه وسلم - أو لا؟ هذا يحتاج إلى إثبات، لأن التنصيص على القواعد العامة لا يستلزم العلم بالمفردات، وإنما يعلم المفردات والآحاد التي تكون مُدْرَكَة عنده، وأما ما لم يوجد هذا نحتاج، لأنك إذا ادَّعَيْتَ بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - علم نحتاج إلى أنه أُخْبِرَ بالوحي بأنه سيكون في آخر الزمن طفل أنابيب، وهذا يحتاج إلى إثبات، أئت به أولاً ثم بعد ذلك نثبته.

إذًا (التاسعة عشرة: قول المسؤول عما لا يعلم: الله ورسوله أعلم). أقره النبي - صلى الله عليه وسلم -، فدل على أنه هو المعتبر، ولكن على التفصيل الذي ذكرناه.

(العشرون: جواز تخصيص بعض الناس بالعلم دون بعض). وهذا واضح، وللشيخ أن يخصص من شاء، بعض الطلاب يغضب، لماذا تعطي فلان وتترك فلان؟ نقول: هذا فيه تجني على غيرك.

(الحادية والعشرون: تواضعه - صلى الله عليه وسلم - لركوب الحمار مع الإرداف عليه). كلا الأمران ركب الحمار وهذا تواضع، حينئذٍ لا يتقزز الشخص من شيء فعله النبي - صلى الله عليه وسلم -، فتركب حمار ما فيه بأس، لكن هل نقول: هو سنة أو لا؟ هل هو سنة؟ مأجورين نقول: الله أعلم، هل هو سنة؟ هل هو من الأفعال التي يظهر فيها التعبد، أم الأفعال الجبلية الموافقة هو وسيلته، الأول أم الثاني؟ الثاني، لو كان الأول قلنا: مشروع قولاً واحدًا. والثاني فيه خلاف، ومِثْله العمة ونحوها والسبتية .. إلى آخره.

هل يُقتدى بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فيها أو لا؟ فيها خلاف طويل عريض عند الأصولين، والمرجح عند الجماهير أنه لا يُتقدى بالنبي - صلى الله عليه وسلم - في الأفعال الجبلية، والصواب أنه داخل في عموم قوله: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي}، {فِي} وأول ما يصدق فيه هو شخصه عليه الصلاة والسلام {فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} والأسوة فُعْلَة من التأسي، قال هناك في ((شرح التحرير)) أن يفعل كما فعل لأجل أنه فعل، وأن يترك كما ترك لأجل أنه ترك، لا لكونه واجب وأنه يؤاخذ والمكروه .. إلى آخر، نقول: هذه وسائل وإن كانت -يعني - رحمة بالعباد لكن على طالب العلم في تحقيق التأسي أفسدته لأنه لا يفعل إلا الواجب ولا يترك إلا محرم، وأما المكروه والمندوب فهذا بَيْن بين، فحينئذ نقول: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ} لَم جيء بفي وهي دالة على الظرفية؟

الماء في الكوز، نقول: لأن المراد التأسي به في شخصه وما يَصْدُر عنه، والذي يصدر عنه فعل وقول وترك، فتكون السُّنَن حينئذ السنة بالمعنى العام ويدخل فيها الواجب قوليه فعليه تركية، فكلّ ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذ:

- إما أن يكون فيه ظهور لمعنى التعبد، وهذا واضح بَيِّن، ويُدْعَى الناس إليه، يعني يُخطب فيه على المنابر .. إلى آخره.

- وإما أن لا يظهر فيه ذلك ويكون في ظهوره أنه من قبيل الفعل الجبلي، يُتَأَسَّى به النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا، لكن لا يُعامل معاملة الأول، لأنه هو عليه الصلاة والسلام لم يعمم قوله أو فعله بأنه يُفعل كذا، والصحابة كذلك تَأَسَّى به بعضهم دون بعض، فبعضهم فعل وبعضهم ترك، وأما إنكار بعضهم على ابن عمر هذا إنكار يحتاج إلى وقفة لأنه مخالف، وما احتج به بأن عمر رضي الله عنه أنكر على ابنه، نقول: ما أنكر على ابن عمر أمران:

- أمر فيه موافقة للنبي - صلى الله عليه وسلم - في الأفعال الجبلية، وهذا محل نظر لأنه مخالف لِمَا سبق.

- وأمر فيه نوع تشديد على نفسه رضي الله تعالى عنه حتى أُثِرَ عنه أنه كان يغسل داخل عينيه في الوضوء، نقول: هذا التشديد هو الذي يُوقف معه ويُنكَر. إذا السنة قد تكون سنة تشريعية، وقد تكون سنة عادية، الأول يعمم ويُدْعَى إليه، والثاني تفعله أنت في نفسك، ثُمَّ التأسِّي به في الثاني ينبغي أن يُراعى فيه المصالح العامة يعني الناس، ما يأتي إنسان يلبس العُمّة مثلاً عندنا هنا، نقول: هذا فيه نظر عند الناس، فإن قَوِيَ على المخالفة وصَبَرَ حينئذ هو مأجور ولا يُنكر عليه، وإن كان فيه نوع خذلان له بأن يرجع وأنه يعني قد بعضهم قد يتسبب إلى انتكاس ونحو ذلك إذا اهتم بمثل هذا الأشياء. نقول: حينئذ المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

إذًا (تواضعه - صلى الله عليه وسلم - لركوب الحمار مع الإرداف عليه) فنقول: الركوب ركوب الحمار هذا سنة عادية، لا بأس أن يركب ولو مرة في السنة أو في العمر.

(الثانية والعشرون: جواز الإرداف على الدابة). شخصًا أو شخصين أو أكثر لكن بشرط أن تكون مطيقة لذلك.

(الثالثة والعشرون: فضيلة معاذ بن جبل). لأنه خصَّه ببعض العلم وكذلك أردفه معه، يعني خُصوصية، وهذا واضح بيِّن.

(الرابعة والعشرون: عِظَمُ شأن هذه المسألة). وهي حق الله تعالى على العباد، وحق العباد على الله عز وجل، (عِظَمُ شأن هذه المسألة) حيث أخبر بها النبي - صلى الله عليه وسلم - معاذًا وجعلها من الأمور التي يُبَشَّرُ بها.

والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٩ 9

٩.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* باب: (فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب).
* شرح قوله تعالى: (الذين ءامنوا ولم يلبسوا) الآية.

س: هذا يقول: هل ترك جنس العمل ناقض من نواقض الإيمان، إذا كان مقرًّا بالتوحيد بقلبه ولسانه؟

ج: لا يكون مقرًّا بالتوحيد بقلبه ولسانه أبدًا، لا يقال بأنه مقرٌّ بالتوحيد وإنما لا بد من الإتيان بالعمل، وهذه كما ذكرنا المسألة ختم بها شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب كتاب ((كشف الشبهات)).

س: هذا يقول: ما إعراب {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ} [آل عمران: ١٤٤]؟

ج: {مُحَمَّدٌ} مبتدأ، و {رَسُولٌ} خبر.

س: ماذا نقول: في آية سورة المائدة {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ} [المائدة: ١٩]؟

ج: يعني عن انقطاع من الرسل، ولا يلزم منه انقطاع الرسالة، ولذلك من يقول بالفترة مثلاً يكاد يجمعون على أن ما بين عيسى عليه السلام والنبي ع قرابة أو نحو أربعمائة سنة ومع ذلك بعض آثار ملة إبراهيم عليه السلام باقية في قريش، وكانوا يتعبدون ويطوفون ويحجون إلى آخره، الشريعة باقية.

س: إذا أُعِدَّ المكان للمسجد ثم دُفن في الطرف الآخر ميت، هل تجوز الصلاة إلى القبر؟

ج: لا، لا تجوز الصلاة، أما الصلاة في المسجد إذا لم تكن للقبر فهي صحيحة، بخلاف ما إذا بُنِيَ المسجد على القبر فيجب إزالته.

س: هل هناك نوع رابع من التوحيد، وهو توحيد المتابعة، يُعنى به أو يَعني به منهج السلف الذي يتعلق بطاعة ولاة الأمر وعدم الخروج .. ؟

ج: نعم، نعم، من أضاف توحيد المتابعة لم يقصد به هذا النوع، وإنما يقصد به متابعة النبي ع، ولذلك ابن القيم تعرض لهذه الجملة في ((مدارج السالكين)) قال: توحيد المتابَع، وتوحيد المتابِع.
س: بعد موت النبي ع هل يقول: الله أعلم أم الله ورسوله أعلم؟
ج: كما ذكرنا إن كان من المسائل الشرعية فلا بأس أن يقال: الله ورسوله أعلم، وأما في المسائل الشرعية التي لم تكن موجودة ومثَّلنا بطفل الأنابيب مثلاً، فلا يقال: الله ورسوله أعلم، لأنه جزء لم يقع بعد، فحينئذٍ حكمه يكون تابعًا لوقوعه، وهل النبي ع يعلمه؟ لا، ما يعلم قطعًا نقطع بهذا، ما يعلمه النبي ع حينئذٍ الحكم تابع للشيء نفسه، لا يوجد الحكم ثم توجد القضية والنازلة، بل نقول: الشيء إن وُجِدَ أولاً ثم يتبعه حكمه، لذلك هذا الحكم اجتهادي بمعنى نزلت ووقعت الواقعة ثم بعد ذلك التمسنا الحكم في الأدلة العامة والقواعد والأصول ونحو ذلك. وأما المسائل التي هي معلومة كالوضوء، حكم الوضوء، لو قال: ما حكم الوضوء للصلاة؟ الله ورسوله أعلم، ما فيه بأس، النبي ع يعلم ذلك، وأما الأمور الكونية قطعًا كلها لا إلا ما وقع في عصره، وأما التي تكون بعده كذلك نقطع بعد علمها.
س: ماذا يترجح لكم في المجاز، وهل هو موجود في القرآن؟
ج: هذا ذكرنا كثيرًا، يرجع إلى ما سبق. طيب.
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب فضل التوحيد وما يُكفر من الذنوب، وقول الله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ} الآية). وأغلق القوس كما هو ظاهر.
هذا الباب هو الباب الثاني من أبواب ((كتاب التوحيد))، وسبق أن القطعة السابقة (((كتاب التوحيد)) وقول الله تعالى) هل هي باب مستقل بدأ به أو هو كالمقدمة ذكرنا الخلاف فيه، والظاهر من صنيع المصنف رحمه الله تعالى أنه عني به بابًا مستقلاً ويكون هو الباب الذي يحمل الرقم الأول، وأما هذا الباب فهو الباب الثاني. (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب).
ذكر في الترجمة السابقة كما علمنا باب واستنباطًا من الآيات والأحاديث أو الحديث الذي ذكره وكذلك المسائل، عرفنا أن مراد المصنف رحمه الله تعالى في الباب السابق (باب حكم التوحيد) أو (باب وجوب التوحيد وبيان مكانته وأهميته في الشريعة) والآيات تدل على ذلك وكذلك الحديث الذي ذكره وهو نص في ذلك. («حق الله على العباد»)، («وحق العباد على الله»). وبين الحكمة من خلق الجن والإنس وكذلك أن الرسل بُعِثَت من أجل هذا التوحيد، فدل على أن المراد به توحيد العبادة.
قال الشراح: لَمَّا ذكر في الترجمة السابقة وجوب التوحيد وأنه الفرض الأعظم على جميع العبيد ذكر هنا فضله وآثاره الحميدة لأن النفس تتشوق وتتشوف لمعرفة الفضائل، إذا عُلم الشيء وعُلم أنه واجب وأن الشريعة

به، أو أنه عَظَّمته، وأنه أعظم الواجبات، وآكد الواجبات، وأنه لا تصح عبادة إلا به، حينئذٍ النفس تتشوف إلى معرفة، وتتشوق إلى معرفة الفضل المرتب على هذه العبادة العظيمة التي من أجلها خلق الله عز وجل الثقلين. وإذا: قيل: (باب فضل التوحيد) حينئذ قد علمنا أن التوحيد واجب، ولا شك أن الحكم الشرعي قسمان:
- أوامر.
- ونواهي.
والأوامر نوعان:
- أوامر هي على جهة الإيجاب.
- وأوامر هي على جهة الاستحباب.

وكل منهما حكم شرعي، وقد رتب الله عز وجل على من امتثل أمره سواءً كان أمر إيجاب أو أمر استحبابه بثوابٍ قد يكون دنيويًّا وأخرويًّا، وقد يكون أُخرويًا دون أن يكون دنيويًّا، حينئذٍ تكون القسمة ثنائية.

وإذا كان كذلك يلزم حينئذٍ أن كل ما أمر الله تعالى به فقد رتب عليه ثوابًا، وإذا كان كذالك فحينئذٍ ذكر الثواب والفضل لا يلزم منه نفي الوجوب، وهذا واضح بيّن، إذ ما من أمرٍ أمر الله تعالى به في الكتاب أو على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - إلا وفيه فضل علمناه أو جهلناه، يعني جاءت به السنة بيانه أو لم نعلم بذلك، ولذلك جاءت أوامر كثير ورتب الرب جل وعلا عليها من الفضائل الدنيوية والأخروية، وقد تكون أخروية دون أن تكون دنيوية، حينئذٍ لا يلزم من ذكر الفضل نفي الوجوب، فلا تعارض بين أن يقال الباب الأول في (وجوب التوحيد) والباب الثاني في (فضل التوحيد) إذا هو واجب وفيه فضل، إذ ما من واجب إلا وله فضائل، وقد يكون فضلاً واحدًا، وقد يكون له عدة فضائل، وهنا من هذا القبيل، فلا يلزم حينئذٍ من ثبوت الفضل لشيء أن يكون غير واجب، وهذا مطرد في جميع الواجبات، ما من شيءٍ يرد في الشريعة سواء كان في الكتاب أو في السنة بذكر فضلٍ لا نستدل به على أنه ليس بواجب إلا إذا وُجِدَت قرينه معه تؤيد ذلك، أما بمجرد ذكر الفضل نقول: لا، ليس الأمر كذلك. لذلك الإيمان له فضل حينئذٍ إن ثبت ذلك خير لكم حينئذٍ نقول: إن ثبت الخيرية في الإيمان في الدنيا وفي الآخرة لا يلزم منه أن يكون الإيمان ليس بواجب، وكذلك الصلاة، وكذلك الزكاة كذلك الحج «الحج المبرور ليس له جزاءٌ إلا الجنة». حينئذٍ نقول: ذكر الفضل لا يلزم منه نفي الوجوب، بل هو واجب وفيه فضل، ولذلك جاء في الحديث «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة»، صلاة الجماعة مختلفٌ فيها بين أهل العلم هل هي واجبة أم سنة مؤكدة؟ هي فرض عين أم فرض كفاية؟ بل ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى أنها شرط صحة للصلاة، فمن لم يأت بصلاة الجماعة كمن صلى بدون طهارة، ولكن هذا القول يُشبه أن يكون مهجورًا قول شاذ، «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» استدل بعضهم على سنية هذه الجماعة بمثل هذا الحديث، لقوله: «أفضل». وفي بعض الروايات «تفضل من صلاة الفذ». حينئذ نرد عليه إذا كان الاستدلال بقوله: «أفضل» من هذه الحيثية ترد عليه بأن إثبات الفضل لا يستلزم نفي الوجوب، بل هي واجبة وفيها فضل، لكن ثَمَّ وجه استدلال آخر لبعضهم كونه قارن بين الجماعة والفذ يعني الفرد، ولا شك أن من ترك الواجب أنه ليس بمبتدأٍ في ذلك الفعل حينئذٍ يكون فاسقًا خاصةً إذا كان مصرًّا وهنا النص جاء مطلقًا «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذّ». وحينئذٍ يرد السؤال هل المقارنة بين شيئين أحدهما يكون مطيعًا والثاني يكون فاسقًا؟ أو كل منهما يكون مطيعًا وأحدهما أكثر ثوابًا من الآخر؟ هذا محل استدلال لبعضهم من وجه آخر، يعني هذا الحديث تراه يذكره مثلاً الشوكاني في ((السيل الجرار)) على أن الصلاة ليست بواجبة صلاة الجماعة ليست الصلاة، على أن صلاة الجماعة ليست بواجبة، لماذا؟ لقوله: «أفضل من صلاة الفذ». ليست القضية أو النظر يكون في إثبات الفضل فنرده بهذه القاعدة لا إشكال وهو واضح، استدلال باطل، وإنما من قوله: «أفضل من صلاة الفذ» يعني صلاة الفرد، هذا إن كان فاسقًا حينئذٍ لا مفاضلة بين من صلى جماعة وبين من صلى فذًّا لأنه فاسق تارك لواجب قطعًا لأنه لن ينال ولا درجة فضلاً عن سبع وعشرين درجة. حينئذٍ كونه أثبت أنه في مقابل من يأت بالصلاة في الجماعة وأن له الفضل لأن أفضل التفضيل يدل على إثبات الفضيلة في فعله، وأن من أتى بالصلاة في الجماعة ثبتت له السبع وعشرين درجة هذا وجه آخر ذكره الشوكاني وغيره في ((السيل الجرار)) والمسألة فيها خلاف بين أهل العلم، فلا يلزم من ثبوت الفضل فيها أن تكون غير واجبة.

ومسألة صلاة الجماعة وإن ترجح عند البعض أو عند كثير من المعاصرين [أنها ليست بواجب] (¬١) أنها واجبة، ترجح عند المعاصرين أنها فرض عين، بمعنى أنه لو تركها يأثم، لكنها يبقى المحيط الأعظم أن يقال بأنها من المسائل المختلف فيها، فلا ينبغي التشديد في مثل هذه المسائل قط، لأن كلا من أصحاب الأقوال المذكورة:

- إما فرض كفاية وهو قول الشافعية والمرجح عندهم.

¬__________

(¬١) سبق.

- أو بأنها سنة مؤكدة، كما هو المنسوب لمذهب مالك، ومذهب أبي حنيفة كذلك، بل بعضهم يرى أن الجمهور على أنها سنة مؤكدة، والحنابلة انفردوا بترجيح رواية عن الإمام أحمد بأنها فرض عين، وهذا المرجح عند أهل العلم في هذا الزمان. فحينئذٍ لا ينبغي التشديد في مثل هذه المسألة، المهم أنه إذا صلى أتى بالصلاة على الوجه الصحيح حينئذٍ لا ينبغي الوقوف مع هذه المسألة والتشديد فيها، ومن صلى ولو في بيته جماعة وهو المذهب حتى عند الحنابلة، فالجماعة لا يشترط فيها المسجد وهذا ظاهر الأدلة أنه لا يشترط فيها المسجد، بل قد تكون الجماعة ولو كان في بيته، على كل هذا استطراد فقط يأتي إن شاء الله في موضعه.

إذًا (باب فضل التوحيد) ذكر الفضل لا يستلزم نفي الوجوب، بل هو واجب ولذلك قَدَّمَهُ في الباب السابق قال: (باب وجوب التوحيد)، ثم أراد أن يذكر له فضل أو فضائل كما ذكر ابن السعدي وغيره. (باب) كما سبق أنه خبر لمحذوف، أي هذا باب، أو بالعكس (باب فضل التوحيد) هذا محله أو هذا بيانه كذلك بابَ بالنصب على ما ذكر دائمًا.

والباب لغةً المدخل إلى الشيء، واصطلاحًا اسم لجملة من العلم تحته أصول ومسائل غالبًا. (باب) مضاف، و (فضل) مضاف إليه على حذف مضاف إليه كذلك، (باب) بيان (فضل التوحيد)، لأنه أراد أن يبين بالأدلة من الكتاب والسنة أن التوحيد فيه فضل، حينئذٍ لا بد من التقدير، وهذا التقدير ليس تقدير إعراب وإنما هو تقدير شرح وبيان، حينئذٍ (باب) مضاف، ... و (فضل) مضاف إليه على حذف أي (باب) بيان (فضل التوحيد).

والفضل كما قال في ((المفردات)): الزيادة عن الاقتصار، يعني اقتصر على الشيء ثم يزيد هذا فضل، هذا يعتبر فضل وزيادة، وكل عطية لا تلزم من يعطي يقال لها فضل، يعني تبرع بها، أشبه ما يكون بمعنى التبرع، ليس بلازمةٍ له، حينئذٍ إذا أعطى شيئًا وهذه العطية ليست بلازمة يقال لها فضل. ومثل بذلك بقوله تعالى {وَاسْأَلُواْ اللهَ مِن فَضْلِهِ} [النساء: ٣٢] الله عز وجل فضله عطايا وليست بلازمة له، فأطلق عليها ماذا؟ الفضل {ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ} ... [المائدة: ٥٤] {ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} وعلى هذا قوله {قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ} [يونس: ٥٨] إذًا بعطية الله عز وجل التي هي ليست بلازمة له، وقوله {وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ} [النساء: ١١٣] أي عطاياه من النعم الظاهرة والباطنة، وهذه ليست بلازمة له جل وعلا، والفضل هنا (باب فضل التوحيد) يُقصد به الثواب والتكفير الذي ذكره المصنف، لأنه عطف عليه عطف تفسير (باب فضل التوحيد وما يكفر) فبيّن هذا الفضل بتكفير الذنوب، بأنه هو تكفير الذنوب، إذا الفضل المراد به هنا الثواب والتكفير، ويؤيد هذا ما ذكره المصنف في المسألة الثانية من مسائل الباب، وهي قوله (الثانية: كثرة ثواب التوحيد عند الله). وهذا الثواب تَفَضُّلٌ منه جل وعلا ليس بواجب، وقد سبق بيان هذا في الحديث السابق حديث معاذ، وهذا الثواب تفضلٌ من الله تعالى كما أشار إلى ذلك المصنف في المسألة الأولى بقوله: (الأولى: سعة فضل الله). إذًا هذا منه جل وعلا وهو منه تفضّلٌ ابتداءً وانتهاءً.

(باب فضل التوحيد) فضل مضاف، والتوحيد مضاف إليه كذلك، (بابُ فضلِ التوحيدِ) إذًا [باب مضاف والتوحيد مضاف إليه نعم] (¬١) (بابُ) مضاف، و (فضلِ) مضاف إليه، و (فضلِ) كذلك مضاف، و (التوحيدِ) مضاف إليه.

____

(¬١) سبق.

وقلنا: بين (بابُ) و (فضلِ) محذوف، (بابُ) بيان، هنا (فضل التوحيد) أي هذا الفضل ثابت للتوحيد، حينئذٍ تكون الإضافة لامية، ما يعني لامية؟ ((لامية ابن تيمية)) ولا لا؟ تكون هذه الإضافة لامية، بمعنى اللام، يعني تقدرها بحرف من حروف الجر لأن الإضافة عندهم لابد أن تكون على معنى حرف، إما (في) ن (من) إذا لم يصلح هذا ولا ذاك حينئذٍ قدرنا اللام. على مذهب ابن مالك رحمه الله تعالى، فالإضافة لامية، وتفيد تخصيص المضاف بالمضاف إليه، لأن الفضل عام يشمل فضل التوحيد فضل الصلاة فضل الزكاة فضل الصيام .. إلى آخره، لما أضفته إلى ما بعده وإن استفاد التعريف إلا أنه خصَّه بمعنى أنه نوع من الفضل معين يعني نوعٌ معيَّن لمعين. استفدنا هذا من جهة ماذا؟ من جهة الإضافة، وهو عام من جهة عموم الفضل الثابت للتوحيد، بمعنى هل التوحيد له فضل

واحد شيءٌ واحد يُعد واحد ونكتفي أو له فضائل؟ له فضائل، استفدنا هذا من كون التوحيد له فضائل من الإضافة، لأن (فضل) مصدر وهو نكرة أضيف إلى التوحيد وهو محلى بـ (أل)، اكتسب التعريف فحينئذٍ أفاد العموم، فيشمل كل فضل ثبت للتوحيد ودخل معنا في هذا النص، (باب فضل التوحيد) كأنه قال: باب فضائل التوحيد، لكن هل هذا مراد أو لا للمصنف؟ سيأتي، وهو عام من جهة عموم الفضل الثابت، فالتوحيد كله فيه فضل، وهذا لاشك فيه، (وأل) في التوحيد هل هي للعموم أو للعهد؟ بمعنى هل قوله: (باب فضل التوحيد) (أل) هنا تفيد أنواع التوحيد الثلاثة، أم أنه خاص بنوع واحد معين وهو توحيد الألوهية؟ يحتمل هذا وذالك، فسره بعضهم بالعموم، فيشتمل أنواع التوحيد الثلاثة، وخصصه بعضهم بتوحيد العبادة، فحينئذٍ تكون (أل) للعهد الذكري أو الذهني، والذكري أولى أنه سبق في الباب الأول، وقد سبق في قوله: (كتاب التوحيد) أن (أل) هنا للعهد الذهني، وأراد به توحيد العبادة، كان من المناسب حينئذ أن يكون هذا الباب تابعًا للباب السابق، حينئذٍ ثمة قولان في (أل) هنا:

- بعضهم عممه قال: (أل) هنا للعموم.
- وبعضهم خصصه بتوحيد الألوهية. فتكون (أل) هذه للعهد الذهني.

وعلى القول الأول أنها للعموم تكون (أل) هذه للاستغراق أو للجنس، جنس التوحيد الشامل للأنواع الثلاثة، الاستغراق يكون عامًا لأنواع التوحيد الثلاثة. قال في قرة ((عيون الموحدين)): أن التوحيد هنا خاص وهو توحيد العبادة. ويؤيد هذا أنه توحيد العبادة أمران:

الأمر الأول: الآية التي ذكرها المصنف، وكذلك الأحاديث الأربعة الواردة كلها في توحيد العبادة، حينئذٍ يكون مطابقة هذه الآيات وهذه الأحاديث للباب يكون بماذا؟ بتخصيص معنى التوحيد هنا بتوحيد العبادة هذا أولاً، أن الأحاديث المذكورة في الباب تؤيد هذا المعنى وأن المراد بالتوحيد هنا توحيد العبادة.

الأمر الثاني: أنه كما سبق الشراح كلهم لَمَّا بدأوا شرح هذا الباب قال: لَمَّا ذكر حكم التوحيد أو وجوب التوحيد كما قال هنا ابن السعدي رحمه الله تعالى: لما ذكر في الترجمة السابقة وجوب التوحيد وأنه الفرض الأعظم على جميع العبيد ذكر هنا فضله وآثاره الحميدة ونتائجه الجميلة، وليس شيءٌ من الأشياء له من الآثار الحسنة والفضائل المتنوعة مثل التوحيد.

إذًا ماذا صنع هنا المصنف؟ جعل هذا الباب تابعًا للأول، وكثير على هذا المنوال حينئذٍ لما ذكر التوحيد ذكر فضله، ذكر التوحيد أي توحيد؟ توحيد العبادة، ذكر فضله فصار ثَمَّ تخصيص، وعليه نقول: (أل) هنا للعهد الذهني أو للعهد الذكري، والمراد بيانه هنا هو توحيد العبادة، وليس المراد هنا إذا قيل بأن الفضل ثابت لتوحيد العبادة أنه يمكن أن يوجد توحيد العبادة دون أخويه، هذا كما ذكرنا سابقًا أن ثَمَّ علاقة تضمن والتزام بين الأنواع الثلاث. إذًا لا يُتصور بأنه يمكن أن يوجد توحيد العبادة دون أخويه توحيد الربوبية توحيد الأسماء والصفات. فحينئذٍ إذا كان كذلك صار الاختلاف هنا من أجل الوصول إلى مراد المصنف فحسب، وإلا ما ثبت لتوحيد العبادة فهو ثابت للربوبية والأسماء والصفات، لماذا؟ لأنه إما دال عليهما بالتضمن أحدهما أو بالالتزام فدخلا فيه، لكن دخلا على جهة التبع لا على جهة الاستقلال، وليس المراد هنا أن الفضل ثابت لتوحيد الألوهية دون أخوية، بل لهما أيضًا في التبع، إذ من المحال أن يأتي أحد بتوحيد العبادة دون أخوية لما سبق ذكره أن العلاقة بين هذه الأنواع الثلاثة التضمن والتلازم.

قوله: (فضل التوحيد) الإضافة لامية كما سبق، فالمعنى حينئذٍ فضل للتوحيد، وهنا المصنف قال: (فضل التوحيد) وعندنا أمران:

- عندنا توحيد.
- وعندنا موحد.

هذه تعرض لها بعض الشراح، عندنا توحيد، وعندنا موحد، عندنا عمل وعامل، أليس كذلك، وهنا الحكم عُلّقَ على ماذا؟ على العمل أو العامل أو هما؟ على العمل دون العامل، لماذا عدل بتعليق الحكم والفضل على العمل دون العامل؟ نقول: هنا علق المصنف الفضل على العمل وهو التوحيد لا على العامل وهو الموحِد إذ لم يقل: باب فضل الموحدين كما قال هناك كتاب ((قرة عيون الموحدين)) سماه باسم العاملين. هنا قال: (باب فضل التوحيد) ولم يقل باب فضل الموحدين لأمرين:

الأول: لأن الحكم على الأول وهو العمل يتبعه الحكم على العامل، هذا الأصل فيه، إذا حُكم على العمل يتبعه الحكم على العامل، إذا قيل بأنه الصلاة من صلى دخل في الإسلام .. إلى آخره حينئذ المصلي ثبت له الحكم قطعًا، لماذا؟ لأن الحكم على الأصل وهو العمل دون العامل يستلزم الحكم على العامل إذا تلبس بذلك الوصف، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: يتبعه ماذا؟ يتبعه الحكم على العامل، وكذلك يحتمل العكس، وقد ذكرنا فيما سبق في ضابط العبادة أن من ضوابطها أن يُثني الله عز وجل على عاملٍ وقد اشتق له اسم فاعل أو نحوه من المصدر، لقوله: {وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ} [البقرة: ١٥٥] لصبره هنا ماذا أثنى على من؟ على العامل، قد يكون العكس فيثني على العامل لما اتصف به من ذلك الوصف فيكون بالعكس، يعني إما أن نُثبت الفضل للعمل فيلزم منه ثبوته للعامل، وقد يكون العكس موجود في الكتاب والسنة، قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ} أي لصبره، وكذلك جاء قوله تعالى {التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} [التوبة: ١١٢].

لماذا هذه الصفات كلها؟ لماذا أُثْنِيَ عليهم؟ لاتصافهم بما اشتق منه ذلك الوصف وهو اسم الفاعل، {التَّائِبُونَ} هؤلاء ممدوحون لماذا؟ لاتصافهم بصفة التوبة، {الْحَامِدُونَ} لاتصافهم بصفة الحمد، {الرَّاكِعُونَ} .. ... {السَّاجِدونَ} ... إلى آخره {وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} هذا كقوله {وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ} لاتصافهم بصفة الإيمان، لكن المصنف اختار الأول وهو ذكر الفضل للعمل فيلزم منه العامل، ولا نقول بأن هذه الطريقة هي التي تكون معتمدة، لا جاء في الكتاب عكس ذلك وهو أنه يُثْبتُ الفضل للفاعل للعامل ويلزم منه إثباته للعمل، لأنه ما أُثْنِيَ عليه بمجرده {وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ} لذاته، لو قيل: زيد صابر. نمدحه، لماذا؟ لكونه اتصف بصفة الصبر، وهكذا .. .

الأمر الثاني: أن الكلام وإثبات الفضل في العمل يحتاج إلى شيءٍ واحد وهو النظر في الدليل فقط، فنفتقر إلى ذكر الأدلة فقط، وأما الحكم على العامل لا عندنا قواعد، لماذا؟ لأنه تنزيل حكم أو وعدٍ أو وعيدٍ مثلاً والآن المقام في الفضل، وعدٍ على معين، ولا بد من تحقيق الشروط وانتفاء الموانع. إذًا يستلزم أمورًا أخرى لابد من البحث فيها، ففيه تفصيل يتبعه تفصيل، ولذلك اقتصر المصنف على الأول.

إذًا الأمر الثاني: أن الكلام وإثبات الفضل في العمل يحتاج إلى إثبات أدلة الفضل فحسب، وأما إثباته للعامل فهو إن كان لازمًا له كما سبق إلا أنه من باب إجراء الوعد على المعين، وهذا لابد فيه من تحقيق الشروط وانتفاء الموانع. إذًا قوله: (باب فضل التوحيد) عرفنا ما يتعلق به.

(وما يكفر من الذنوب)، (ما) يحتمل أنها إما موصولية أو مصدرية، والاحتمالان سائغان، فيها وجهان:

أن تكون موصولية والعائد حينئذٍ يكون محذوفًا، لأننا لم يذكره، (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) والذي (يُكفر من الذنوب)، جملة (يُكفر من الذنوب) هذه صلة الموصول لا محل لها من الإعراب، أين العائد، لا من عائد؟ يكفره محذوف، وهو المفعول به لقوله: (يُكفر). إذًا أن تكون موصولية والعائد محذوف، أي (باب فضل التوحيد) أي بيانه، وبيان الذي يكفره من الذنوب. وهذا اقتصر عليه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى لأنه لا اعتراض عليه، ولم يذكر الوجه الثاني في ((القول المفيد)).

ويجوز أن تكون مصدرية وحينئذ العائد يكون محذوفًا كذلك؟ والعائد؟ إذا جعلناها موصولة العائد ماذا نقدره؟ يكفره أيضًا؟ تكفيره؟ رحمكم الله إذا كانت مصدرية لا تحتاج إلى عامل، الحرف الموصول لا تحتاج إلى عائد، إنما الذي يحتاج إلى عائد باتفاق هو الاسم الموصول، وأما الحرف الموصول فلا يحتاج، رحمكم الله وعفا عنكم أخذناه مرارًا.

إذًا ويجوز أن تكون مصدرية حينئذٍ لا عائد محذوف، أي وتكفيره الذنوب حينئذٍ ما يكفره، ما: حرف موصول وما بعده فعل مضارع حينئذٍ نقول: (ما) وما دخلت عليه في تأويل المصدر. تكفيره الذنوب، والهاء هذه التي ظهرت ليست هي الضمير العائد الذي هو تكفيره، ذاك مفعول به، وهنا فاعل كأنه قال: وتكفير التوحيد الذنوب، عندنا فعل وهو الذي صار مصدرًا، وعندنا فاعل وفاعل التكفير هنا مَنْ؟ أو ما هو؟

التوحيد - لا نقول: من، ما هو؟ التوحيد، لماذا لا نقول: من؟ لأنها من للعاقل [نعم أحسنت] والتوحيد وصف ليس بعاقل، كل وصف ليس بعاقل فحينئذٍ نقول: وتكفيره الضمير هذا التكفير من إضافة المصدر إلى فاعله، حينئذٍ يعود على التوحيد، كأنه قال: وبيان تكفير التوحيد الذنوب، والذنوب مفعول به للمصدر. قال في ((التيسير)): وهذا أرجح، الوجه الثاني أرجح، لأن الأول يُوهم أن ثَمَّ ذنوبًا لا يكفرها التوحيد وليس بمراد، عندنا تركيبان:

(باب فضل التوحيد) والذي يكفره من الذنوب.

(باب فضل التوحيد) وتكفيره الذنوب.

أيهما أعم؟ وأيهما أخص؟ قال هنا في ((التيسير)): الأول الذي هو (ما) موصولة يُوهم أن ثم ذنوبًا لا يكفرها التوحيد. إذًا (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب). إذًا بعض الذنوب لا يُكفرها التوحيد، فهو موهم للظاهر وإن لم يكن مرادًا ولا ثابتًا شرعًا ليس مرادًا للمصنف ولا ثابتًا شرعًا، حينئذٍ والذي يكفره من الذنوب يُفْهِمُ أن بعض الذنوب لا يكفرها التوحيد.

وعلى الوجه الآخر: وتكفيره الذنوب. ظاهره أن كل ذنبٍ يأتي عليه التوحيد، ولذلك رَجَّحَ المصنف الذي هو صاحب ((التيسير)) الأول، وقد يُقال بأن الأول هو أرجح الذي هو (ما) الموصولية فيكون أرجح وحينئذٍ يقال: باب فضل التوحيد والذي يكفره من الذنوب، هذا عام كالصيغة الثانية، ووجهه أن (ما) اسم موصول بمعنى الذي وهي من صيغ العموم، فتعم كل ذنب يقع عليه التكفير.

وقوله: بأنه يوهم، بأن ثم ذنوبًا لم يأت عليها التوحيد هذا لا علاقة له بـ (ما) الفهم ليس من (ما)، وإنما من قوله: (من) هذه هي التي أوهمت، متى توهم؟ نقول: هي محتملة لأن تكون تبعيضية ويحتمل أن تكون بيانية.

- إذا كانت تبعيضية نقول: هذا ليس مرادًا للمصنف، لأنه أراد جميع الذنوب، ولذلك قال في المسألة (الثالثة: تكفيره مع ذلك للذنوب). إذًا جميع الذنوب، وعليه نقول: الوهم الوارد على الصيغة الأولى: والذي يكفره من الذنوب، ليس من (ما) فلا تحتاج إلى ترجيح، وإنما ورد الْوَهَم من فهم أن (من) للتبعيض، وعليه نجيب بأن (من) هنا للبيان حينئذ قوله: (من الذنوب) جار ومجرور متعلق بمحذوف بيان لـ (ما) الذي هو اسم موصول، فحينئذٍ صارت الصيغتان بمنزلةٍ واحدة، كل منهما بمنزلة واحدة.

والظاهر أن الأول أرجح، وهذا الوهم هو من لفظ (من)، إذ تحتمل التبعيض لا من لفظ (ما) الموصولة بل هي من صيغ العموم، و (من) بيانية لا تبعيضية فلا وَهَمَ حينئذٍ (وما يكفر من الذنوب) سيأتي الكلام في الواو (وما يكفر) هل من عطف العام على الخاص؟ أو بالعكس؟ أو من عطف المفسِّر على المفسَّر؟

أو من الثلاثة، الكفر يُكفر هذا فعل مضارع مشتق من الكفر، الكفر في اللغة: ستر الشيء، ووصف الليل بالكافر لستره الأشخاص، الليل يُسمّى كافرًا لأنه يستر الأشخاص ما تراه فيستر الأشياء، والزَّرَّاع لستره البذور في الأرض، الزَّرَّاع يسمى كافرًا، لماذا؟ لأنه مشتق من الكفر وهو الستر والتغطية، لأنه يحفر الأرض، ثم يضع البَذْر ويستره، إذًا هو كافر، صحيح؟ هو كافر أو لا؟ لغةً أو شرعًا، هو كافر لغة لا شرعًا.

لكن انتبه هذا ما يصح فيها المعاريض ولا الشبه لأنه يترتب عليها أحكام.

والزراع لستره البذور في الأرض، والتكفير ستره وتغطيته حتى يصير بمنزلة ما لم يُعمل كأنه محو له من الوجود كأنه صار معدومًا، ويصح أن يكون أصله إزالة الكفر والكفران، التكفير أن يكون بمعنى إزالة الكفر والكفران أن صيغة التفعيل تأتي للإزالة كما هو الشأن في الهمزة أزال، نحو التمريض لكونه إزالة للمرض، وتقذية العين فيه إزالة القذى عنه يعني عن العين. قال تعالى في غير موضع {لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ} [المائدة: ٦٥] يعني أزلنا عنهم آثارها، {نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ و} [النساء: ٣١] وإلى هذا المعنى أشار بقوله {إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ} [هود: ١١٤] إذًا فيه نوع إزالة، كالتمريض والتقذية، فالتكفير هو: محو الذنب وإزالته حتى يصير كالمعدوم.

قوله: (من الذنوب) من بيانية لا تبعيضية كما سبق، ولا تكون تبعضية البتة، لأن المراد هنا أن التوحيد يكفر جميع الذنوب، وهذه هي الخصيصة الأولى التي تعتبر أم الباب في فضائل التوحيد أنه لا يأتي ذنب إلا والتوحيد يأتي عليه.

و (الذنوب): جمع ذنب، والذنب في الأصل الأخذ بذَنَبِ الشيء، يعني طرفه. يقال: ذَنَبْتُه أصبت ذَنَبَهُ. مثل رأيته، أصبت رئته، ذَنَبْتُهُ أصبتُ ذَنَبَهُ، ويستعمل في كل فعل يُستوخم عُقْبَاهُ، يعني يعظم من جهة ما يترتب عليه اعتبارًا بذَنَبِ الشيء، ولهذا يُسمى الذنب تَبِعَة، الذنب يُسمى ماذا؟ يُسمى تبعة اعتبارًا لما يحصل من عاقبته، فالذنب حينئذٍ هو ما تقبُح عاقبته. وقوله: (وما يكفر من الذنوب). عرفنا معنى التكفير ومعنى الذنب.

قوله: (وما) الواو هذه عاطفية ولا شك، لكنها هل هي عاطفية لخاص على عام، أو العكس، أو يحتمل وجهًا ثالثًا؟

قل من تعرض من الشراح لهذه المسألة، ولكن النظر فيها من جهة قوله: ... (فضل التوحيد) هل هو على عمومه، أو على خصوصه؟ إن نظرنا إلى أنه عام ونظرنا أن التوحيد له فضائل وليست محصورة في تكفير الذنب حينئذٍ الواضح من العبارة أنه من عطف الخاص على العام لماذا؟ لأن التوحيد له فضائل كثيرة لا تعد ولا تُحصى ومن فضائله تكفير الذنوب حينئذٍ صار من عطف الخاص على العام. ولذلك قال ابن السعدي هنا: فقول المؤلف رحمه الله: (وما يكفر من الذنوب) من باب عطف الخاص على العام، فإن مغفرة الذنوب وتكفير الذنوب من بعض فضائله وآثاره كما ذَكَرَ شواهد ذلك في الترجمة، حينئذٍ صار من عطف الخاص على العام، فتكفير الذنوب بعض (فضل التوحيد). وكما سبق في التقدير هنا: (وما يكفر من الذنوب): أي وبيان تكفيره الذنوب: أي أن التوحيد يُكفر كل الذنوب، لأنه يكفر من الذنوب، وهذا اختيار المصنف رحمه الله تعالى كما في مسائل الباب حيث قال في المسألة (الثالثة: تكفيره مع ذلك للذنوب)، وعليه فالمصنف حينئذٍ أراد أن يبين فضلاً واحدًا للتوحيد هذا ظاهر صنيعه من المسائل ومن ذكره للآية والأحاديث الأربع المذكورة في الباب، أراد أن يبين فضلاً واحدًا من فضائل التوحيد، ويُعتبر أصلاً لجميع الفضائل وهو كونه مكفرًا لجميع الذنوب لماذا؟ لأنه لم يذكر في المسائل التي عقدها في الباب إلا فضيلةً واحدة وهي قوله: تكفيره مع ذلك للذنوب كثرة ثواب التوحيد عند الله هذا للعموم {أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ} تكفيره مع ذلك للذنوب دل على أن المصنف أراد فضلاً واحدًا، وعليه فالمصنف أراد أن يذكر فضلاً واحدًا للتوحيد وهو تكفيره للذنوب كلها حينئذٍ على هذا يكون عطف قوله: (وما يكفر من الذنوب)، من باب عطف المفسّر على المفسَّر لأنه أورد مبهمًا مجملاً (باب فضل التوحيد) قال: (وما يكفر من الذنوب) كأنه أراد أن يشير بهذه الواو وما بعدها إلى أن المراد بقوله: (فضل التوحيد) هو تكفيره للذنوب كلها، واضح هذا؟ وهذا يسانده الأحاديث التي ذكرها وكذلك المسألة الثالثة في المسائل، فيكون العطف حينئذٍ عطف تفسير لأنه لم يذكر إلا فضلاً واحدًا وهو تكفيره للذنوب، ويدل عليه أيضًا الآية والأحاديث الأربع المذكورة في الباب، لحديث أبي سعيد - وهو الثالث هنا كما سيأتي - في الرجحان والتكفير، حديث أبي سعيد قال موسى .. إلى آخره، وحديث أنس، وهو الرابع: («يا ابن آدم») .. إلى آخره في المغفرة.

وأما حديث عُبادة وعتبان فهو في أثر من آثار التوحيد وليس في التكفير، لماذا؟ لأنه دخول الجنة وتحريم على النار.

الأول حديث عُبادة أدخله الله الجنة.

والثاني: حرم على النار («فإن الله حرم على النار»). إذًا دخول الجنة والمنع من دخول النار. نقول: هذا ليس بفضل مستقل، بل هو تابع لغيره، لماذا؟ لأن ثم مرحلة قبل دخول الجنة والتحريم على النار وهو إزالة الذنوب كلها، حينئذٍ كان التكفير أسبق من دخول الجنة والحرمان من النار، واضح هذا؟

إذًا حديث عبادة وعتبان وهو الأول والثاني في هذه الأبواب، فإنه من آثار تكفير التوحيد للذنوب وليست فضلاً مستقلاً ابتداءً، فإن كفرها وغفرت ومحيت حينئذٍ لم يدخل النار ابتداءً وحُرِّمَ عليها، وعليه إذا حرم على النار حينئذٍ سيدخل الجنة ولا شك، لأنهما فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير، فليس عندنا منزلة بين المنزلين، إما جنة وإما نار، فإذا حُرِّمَ على النار فحينئذٍ سيدخل الجنة ولا محالة، ومن هنا حصل له الأمن والاهتداء في الآخرة، فالتكفير للذنوب أسبق الأشياء، ثم مسألة الجنة والنار تكون تابعة لمسألة التكفير إذ هو وقت الميزان كما في حديث أبي سعيد الآتي، والميزان معلومٌ أنه قبل الصراط، وهما قبل الجنة والنار.

فالمصنف حينئذٍ أراد تكفير الذنوب والباقي يدخل تحته تبعًا. وابن السعدي رحمه الله تعالى ذكر عدة من الفضائل هنا بعضها راجعٌ إلى التكفير، وبعضه وقد يعتبر مستقلاً، وابن السعدي رحمه الله تعالى كما سيأتي جعل الفضائل الأخرى مستقلة لا تبعًا، ولذا قال: من باب عطف الخاص على العام. فمسألة التكفير للذنوب هي أم الفضائل وأم الباب ولذلك جعلها المصنف عطف تفسير على قوله: (باب فضل التوحيد). ولذلك قال ابن السعدي هنا: ومن فضائله أنه السبب الأعظم لتفريج كربات الدنيا والآخرة ودفع عقوبتهما. وهذا واضح بين أنه مبني على تكفير الذنوب لأنه ما من كربةٍ وعقوبة في الدنيا والآخرة إلا وهو بسبب ذنبٍ. كما قال تعالى {مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً} [نوح: ٢٥]، {أُغْرِقُوا} في الدنيا {فَأُدْخِلُوا نَاراً} في الآخرة بسبب ماذا؟ بسبب الخطيئات. إذًا صار هذا الأمر مبنيًّا على الذنب.

إذًا السلامة من الكرب في الدنيا والآخرة والنجاة من العقوبة في الدنيا والآخرة لا تكون إلا بعد محو وتكفير الذنب. ولذلك جاء قوله تعالى {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: ٤١] كذلك قال: ومن أَجَلِّ فوائده - يعني التوحيد وفضائله - أنه يمنع الخلود في النار إذا كان في القلب منه أدنى مثقال حبةٍ خردل. وهذا المراد به أصل التوحيد لإكماله الواجب والمستحب. إذا دخل النار فإنه سيخرج منها لا محالة وهذا كما في حديث في حديث البطاقة الآتي أنه يكون في من أتى بأصل التوحيد معه تسع وتسعين سجل كلها ذنوب حينئذٍ نقول: هذا شأنه ماذا؟ شأنه في أصل التوحيد. كذلك وأنه إذا كمل في القلب يمنع دخول النار بالكلية وهذا متوقف على محو الذنوب، كذلك والتكفير لأنه قد يكون معه شيءٌ من الذنوب فيحتاج إلى التكفير حتى يدخل ابتداءً إلى الجنة، ولذلك قد يكون من سكرات الموت ما هو تكفير، قد يكون في القبر، قد يكون في المحشر .. إلى آخره كما هو معلوم في محله.

ومنها أنه يحصل لصاحبه الهدى الكامل والأمن التام في الدنيا والآخرة، هذا للآية المذكورة هنا في أول الباب، وهو كذلك متوقف على تكفير الذنوب فليست هذه فضيلة مستقلة، وإنما هي تبع لغيرها لأن الأمن إنما يكون بـ، الأمن المطلق يكون بإزالة الذنوب أولاً، كذلك الابتداء المطلق إنما يكون بإزالة الذنوب أولاً.

ومنها أنه السبب الوحيد لنيل رضي الله وثوابه، يعني التام مع التام والحصة ع الحصة، وأن أسعد الناس بشفاعة محمد - صلى الله عليه وسلم - من قال: لا إله إلا الله خالصًا ... إلى آخر الفضائل التي ذكرها، هذه بالنظر فيها قد لا يوجد إلا فضيلة أو فضيلتان يمكن الحكم عليهما بأنهما مستقلتان، وأما ما عداهما من الفضائل، فالظاهر أنها مبنية على مسألة التكفير، ولذلك خص المصنف هذه الفضيلة دون غيرها مع وجود النصوص التي في الظاهر أنها فضائل مستقلة وليست تابعةً لهذه الفضيلة.

إذًا لماذا خَصّ المصنف هنا قوله: (وما يكفر من الذنوب)؟

نقول: لأن كل الفضائل في الظاهر - والله أعلم - مبنية على تكفير الذنوب من دخول الجنة، من الحرمان من النار، كل ما ذكره المصنف هنا وارجعوا إليه في كلام ابن السعدي كله مبني على تكفير الذنوب، ولذلك خصها رحمه الله تعالى.

إذًا قوله: (وما يكفر من الذنوب). نقول: هذا من عطف المفسِّر على المفسَّر، وليس من عطف الخاص على العام، إلا إذا اعتبرنا الفضائل التي ذكرها ابن السعدي أنها فضائل مستقلة فيكون من عطف الخاص على العام، وأما إذا جعلناها تابعة لهذه الفضيلة المذكورة في التبويب فليس من عطف الخاص على العام.

قال رحمه الله تعالى: (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) ذكر في هذا الباب آية وأربعة أحاديث.

فأما الآية فهي قوله: (وقول الله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ}) هذه أكمل الآية في ((التيسير)) يعني أكملها، وفي الفتح نصًا وشرحًا، يعني شرحها فيدل على أن المصنف أرادها كأنها موجودة في بعض النسخ يعني نكملها وإن كانت النسخة التي معنا وقف عند قوله {بظلم}، لكن أين الفضيلة؟ إذا وقفنا هنا أين الفضيلة؟ ما جاءت بعد، نحتاج إلى إكمالها.

إذًا نقول: هذه الآية أكملها في ((التيسير)) هذه الآية وهي قوله: ({الَّذِينَ آمَنُواْ}) إلى آخره هل هي من قول الله تعالى أو من قول

إبراهيم عليه الصلاة والسلام، أو من قول قوم إبراهيم؟

ثلاثة أقوال للمفسرين، والجمهور على الأول، وهي أنها من قول الله عز وجل فصل القضاء بين إبراهيم وقومه.

قيل من قول الله تعالى إذ قبلها قوله حكايةً عن إبراهيم {وَكَيفَ أَخَافُ مَا أَشرَكتُم وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُم أَشرَكتُم بِاللهِ مَا لَم يُنَزِّل بِهِ عَلَيكُم سُلطَاناً فَأَيُّ الفَرِيقَينِ أَحَقُّ بِالأَمنِ إِن كُنتُم تَعلَمُونَ} [الأنعام: ٨١] هذا من قول إبراهيم عليه السلام. قال الله تعالى {الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلمٍ} [الأنعام: ٨٢] الآية. إذًا هذه الآية من قول الله تعالى عز وجل كانت المناظرة والمحاجة بين إبراهيم وقومه، ووصل عند قول المحاجة {فَأَيُّ الفَرِيقَينِ أَحَقُّ بِالأَمنِ} المشرك أم الموحد؟ قال الله تعالى: ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلمٍ}).

وقال القرطبي رحمه الله تعالى: قوله تعالى {وَكَيفَ أَخَافُ مَا أَشرَكتُم} ففي كيف معنى الإنكار، استفهام مراد به الإنكار، أنكر عليهم تخويفهم إياه بالأصنام - يخوفونه بالأصنام - وهم لا يخافون الله عز وجل أي كيف أخاف مواتًا وأنتم لا تخافون الله القادر على كل شيء؟ {مَا لَم يُنَزِّل بِهِ عَلَيكُم سُلطَاناً} أي حجة {فَأَيُّ الفَرِيقَينِ أَحَقُّ بِالأَمنِ} أي من عذاب الله الموحد أم المشرك؟ فقال الله تعالى قاضياً بينهم: ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلمٍ}) أي بشرك. هكذا قال القرطبي: قاله أبو بكر الصديق وعلي وسلمان وحذيفة رضي الله عنهم، وجمهور السلف على هذا التفسير. فهو ابتداء من الله تعالى.

قال ابن زيد وابن إسحاق: هذا من الله على فصل القضاء بين إبراهيم وقومه، وهذا قول جمهور المفسرين، ورجحه ابن جرير رحمه الله تعالى في تفسيره.

إذًا قوله: ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلمٍ}) هذا حكم من الله تعالى، فصل قضاء يعني قضى بين الفريقين، بين المتحاجين، بين المتعارضين، بين المتناظرين، فصل الله عز وجل عند قول إبراهيم {فَأَيُّ الفَرِيقَينِ أَحَقُّ بِالأَمنِ إِن كُنتُم تَعلَمُونَ}. وقال ابن عباس - منسوب لابن عباس -: هو من قول إبراهيم. وابن عباس أورد ابن جرير الطبري له بسنده قولاً آخر يوافق الجمهور، وكذلك عمر رضي الله تعالى عنه، وإن كان سيأتي أنه فسره بذنب ({وَلَم يَلبِسُواْ}) كذلك وافق الجمهور. وقال ابن عباس: هو من قول إبراهيم كما يسأل العالم ويجيب نفسه {فَأَيُّ الفَرِيقَينِ أَحَقُّ بِالأَمنِ إِن كُنتُم تَعلَمُونَ}؟ سأل إبراهيم ثم قال: ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلمٍ}) كأنه كالمعلم، نسأل فنجيب هذا مثله، حينئذٍ يصير ماذا؟ من باب التعليم بالسؤال («أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله»)؟. حينئذٍ يكون مسبوقًا النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذا التعليم بإبراهيم عليه السلام، أليس كذلك؟ قال الزجاج: سأل إبراهيم وأجاب نفسه. وقيل: هو من قول قوم إبراهيم. أي أجابوا بما هو حجة عليهم. قاله ابن جريج وهذا ضعيف لأنهم لو كان ذلك ({الَّذِينَ آمَنُواْ}) أي أخلصوا العبادة لله عز وجل ({وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم}) بشرك {أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمنُ} حينئذٍ آمنوا، لكن هذا ليس بمراد، والصحيح هو الأول وهو قول جمهور السلف أنه من قول الله عز وجل، وأنه فصل قضاءٍ بين المتخاصمين جوابًا لقوله {فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون * الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم} ولذلك بعضهم أعرب ({الَّذِينَ}) خبر مبتدأ محذوف هم الذين آمنوا، وبعضهم أعربه مبتدأ، وخبره {أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمنُ وَهُم مُّهتَدُونَ}.

قوله: ({وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلمٍ}) أصل اللبس ستر الشيء، أصل اللبس فَعْل، ستر الشيء، ويقال ذلك في المعاني ليس في الأمور المحسوسة، اللبس الخلط إنما يكون في المعاني. يقال: لبستُ عليه أمره. يعني عقيدته مثلاً توحيده إلى آخره، الحكم في كذا، لبست عليه أمره. قال {وَلَلَبَسنَا عَلَيهِم مَّا يَلبِسُونَ} [الأنعام: ٩]. وقال: {وَلاَ تَلبِسُواْ الحَقَّ بِالبَاطِلِ} [البقرة: ٤٢]، {لِمَ تَلبِسُونَ الحَقَّ بِالبَاطِلِ} [آل عمران: ٧١] ويقال: في الأمر لبسةٌ أي التباس، ولابست الأمر إذا زاولته، ولابست فلانًا خالطته. إذًا ... ({وَلَم يَلبِسُواْ}) أي ولم يخلطوا إيمانهم بظلم.

فدل على أن المراد هنا باللبس هو المخالطة، لابستُ فلانًا أي خالطته. قوله: ﴿بِظُلْمٍ﴾ الظلم عند أهل اللغة، وكثير من العلماء وضع الشيء في غير موضعه المختص به. ثُمَّ أشياء توضع في مواضعها، وضع الشيء في موضعه هذا الحكمة، هذا هو الحكمة وضع الشيء، وأما وضع الشيء في غير موضعه المختص به هذا يُعتبر ظلمًا وهو مقابل للحكمة، وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان وإما بزيادة، وإما بعدول عن وقته أو مكانه، حينئذٍ صار متعلقات الوضع هنا أربعة:

إما بزيادة، وإما بنقصان، وإما غير وقته، أو في غير مكانه.

هذا محتمل وهذا .. ذكره صاحب ((المفردات)). ومن هذا يقال: ظلمت السقاء إذا تناولته في غير وقته. ويُسمى ذلك اللبن الظليم السقاء الذي فيه لبن له وقت الصبوح والغبوق .. إلى آخره. فإذا أخذته في وقته على الجادة، إذا أخذته في غير وقته ظلمته، أي كأنك وضعته في غير موضعه المختص به، والمراد بالموضع هنا الوقت الزمان حينئذٍ صار اللبن ذاك الذي أُخِذَ ظليمًا، يُسمى ظليمًا، وظلمت الأرض حفرتها ولم تكن موضعًا للحفر، وتلك الأرض يقال لها: مظلومة. والتراب الذي يخرج منها ظَلِيم. لسان العرب واسع. والظلم يقال: في مجاوزة الحق، ويقال: فيما يكثر وفيما يقل من التجاوز. نعم، ولذلك يُسمى الذنب الصغير ظلمًا، ويسمى الذنب الكبير والأكبر والشرك والنفاق الأكبر يُسمى ظلمًا. إذًا يُطلق ويُراد بالظلم، يُطلق ويقال في مجاوزة الحق، كل من تجاوز الحق فهو ظالم، لأنه قطعًا وضع الشيء في غير موضعه، ويقال: فيما يكثر وفيما يقل من التجاوز، ولهذا يُستعمل في الذنب الكبير وفي الذنب الصغير. الذنب الصغير يقال أنه ظلم، وكذلك الذنب الكبير كالكفر والشرك الأكبر يقال: إنه ظلم. ومن هذا ما فهمه الصحابة من هذا النص (﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾) فهموا الظلم بالمعنى الأعم والظلم بالمعنى الأخص، فيدل على هذا المعنى أنه واقعٌ أو أنه ثابت في لسان العرب.

والظلم ثلاثة أنواع:

الأول: ظلم بين الإنسان وبين الله تعالى. يعنى ظلم بين الإنسان بشري وبين ربه، شيء بينك وبين الرب جل وعلا، وأعظمه الكفر والشرك والنفاق، أعظمه الكفر يعني الأكبر، والشرك والنفاق، ولذلك قال: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ وإياه قصد بقوله: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ١٨] هذا على قولٍ، وقد ذكره صاحب ((المفردات)). وقوله كذلك أو قوله: ... ﴿وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ [الإنسان: ٣١] في آي كثيرة، يعني يُطلق الظلم في كتاب الله ويُراد به ما بين العبد وبين ربه وأكبره الشرك والكفر والنفاق، هذه يُطلق وتُسمى ظلمًا. وقال تعالى ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى اللَّهِ﴾ [الزمر: ٣٢] لا أحد أظلم منه، ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً﴾.

والنوع الثاني: ظلم بينه وبين الناس. بين الإنسان وبين الناس. هذا بالتعدي على الخلق، وإياه قصد بقوله ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ .. إلى قوله ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠]، الظالمين هنا المراد به ظلم العباد بعضهم مع بعض لأنه من قبيل التعدي، وبقوله ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾ [الشورى: ٤٢] واضح لتعديه بالناس مفعول به.

النوع الثالث: ظلم بينه وبين نفسه. وإياه قصد بقوله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾. ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ﴾ قال: ﴿لِّنَفْسِهِ﴾، هل هو من النوع الأول؟ أو يحتمل؟ يحتمل؟ يعني كيف ﴿اصْطَفَيْنَا﴾ ما يحتمل قطعًا، لذلك قيل: هذه الآية أرجى آية. على قولٍ. ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ [فاطر: ٣٢] إذًا موحد قطعًا، وإنما ظلم نفسه بماذا؟ بالمعاصي بينه وبين الله عز وجل. وقوله ﴿لِّنَفْسِهِ﴾ هذا احترازٌ عن التعدي عن النوع الثاني، ولذلك خُصّ بالثالث. وإن كانت كلها متلازمة.

إذًا النوع [الثالث] ظُلْم بينه وبين نفسه وإياه قصد بقوله ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾، وقوله: «ظلمت نفسي». هذا واضح ﴿إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ﴾ [النساء: ٦٤]، ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة:٢٣١].

وكل هذه الثلاثة متلازمة وأساسها وأولها ظلم الإنسان لنفسه، حينئذٍ صار الأول والثاني متضمن للثالث، لأنه إذا كفر ظلم نفسه قطعًا، إذا أشرك، إذا نافق، إذا فعل تجاوزًا على الناس وتعدَّى ظلم نفسه، أليس كذلك، حينئذٍ النوع الأول والثاني متضمن للثالث، ولذلك قال في ((المفردات)): وكل هذه الثلاثة في الحقيقة ظلم للنفس. فإن الإنسان في أول ما يهم بالظلم فقد ظلم نفسه، أول ما يهم أن يظلم بينه وبين الله أو غيره بدأ بظلم نفسه، أليس كذلك؟ واضح هذا معنى جيد. فإن الإنسان في أول ما يهم بالظلم فقد ظلم نفسه.

عرفنا أنواع الظلم الثلاثة، ما المراد بقوله تعالى: ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ}) أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة المراد؟ هل هو عموم الظلم بأنواعه الثلاثة، أو نوع خاص منها؟

نقول: في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: لما نزلت ... {الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ} قلنا: يا رسول الله أيُّنا لا يظلم نفسه؟ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ليس كما تقولون: {وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ} بشرك أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه {يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}» [لقمان: ١٣].

هنا عندنا وجهان:

الأول: فهم الصحابة العموم من النص ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ}) لم: نافية، ويلبسوا فعل مضارع في صيغة أو في سياق النفي، وبظلم: جار ومجرور متعلق بقوله: ({يَلْبِسُواْ})، وظلم هذا نكرة، والمقرر عند الأصوليين والصحابة من كبار الأصوليين ومن كبار أهل اللغة أن النكرة في سياق النفي تعم، ففهموا ماذا فهموا العموم وأن قوله: ({بِظُلْمٍ}) يعم الأنواع الثلاثة. فكل ذنب ولو دون الشرك حينئذٍ ينتفي عنه الأمن والاهتداء. هذا الذي فهمه الصحابة، ولذلك قال لما سمعوا هذه الآية قلنا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه؟ بأي نوع من أنواع الظلم ففهموا الجنس الظلم الصادق بالأنواع الثلاثة. هذا فهم لغوي، يعني الأصل هو هذا الفهم من حيث اللغة ومن حيث ما يسانده من أدلة الشرع، لكن هل أقرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - على هذا المعنى؟ الجواب: لا، ما أقرهم، وإنما بَيَّنَ لهم أن هذا الفهم صحيح ولكنه مُعارَض، وهو أنه من جهة أخرى من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، ولذلك قال: «ليس كما تقولون». وإن كان في نفسه استدلالاً لغويًا صحيحًا، لكن «ليس كما تقولون». من حيث الفهم وتعميم النص، نعم ({وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ}) بشرك، بشرك هذا بدل من قوله: ({بِظُلْمٍ}) جار ومجرور بدل من الجار والمجرور السابق، «أو لم تسمعوا». هذا تنظير، «إلى قول لقمان لابنه {يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}» [لقمان: ١٣]. حينئذٍ قوله: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ} أطلق الظلم على الشرك كما أنه في النصوص السابقة يُطْلَقُ الظلم على التعدي على الغير وليس بشرك، ويطلق على المعاصي {إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ .. } [النساء: ٦٤] فكذلك يطلق على الشرك، حينئذٍ خصص لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا النص لا من جهة أنه عام مخصوص وإنما بَيَّنَ لهم أن قوله: ({بِظُلْمٍ}) المراد به ظلم خاص. بمعنى أنه أطلق اللفظ العام الشامل للثلاثة الأنواع وأريد به ابتداءً نوعًا واحدًا وهو الشرك بالله.

وفي لفظٍ عند أحمد عنه عن ابن مسعود: لما نزلت {الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ} شق ذلك على أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. شق عليهم لأنهم فهموا، وهذا يمكن أن يُستدل به على أن النكرة في سياق النفي تعم بإجماع الصحابة. صحيح؟ هذا تضعه في كتب الأصوليين هناك، تقول: النكرة في سياق النفي تعم بإجماع الصحابة. ولذلك قال: شق على أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -. فدل على ماذا؟ على أن فهمهم صحيح أو لا؟ فهم صحيح. ولكن بين لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا الموضع أنه ليس المراد به العام الذي يُطلق ويراد به الأنواع التي تدخل تحت الجنس، شق ذلك على أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذا عموم، أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعم كل الصحابة. فقلوا: يا رسول الله فأينا لا يظلم نفسه. قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إنه ليس الذي تعنون». بمعنى الظلم الشامل للأنواع الثلاثة «ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح {يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ

لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} إنما هو الشرك». «إنما» هذا حصر، «إنما هو» الضمير يعود على ماذا؟ الظلم، إنما هو الشرك حصر هذا، أي ليس الظلم في هذه الآية إلا الشرك، حينئذٍ ماعدا الشرك منفي أو لا؟ قطعًا، هذا نص نبوي الآن لا نتكلم على نص ابن تيمية وغيره، نتكلم عن نص نبوي، «إنما هو الشرك». يعني ليس الظلم المذكور في هذه الآية إلا الشرك، مفهومه مفهوم مخالفة أن غير الشرك منفي وهو الذنب، لكن هذا على ما نُسِبَ للجمهور، وعلى ما ذكرناه سابقًا أنه مدلول عليه بـ «إنما». بالمنطوق، والمنطوق هنا غير صريح. «إنما هو الشرك». وكذا ذُكِرَ عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه فسَّره بالشرك، فيكون من إطلاق العام وإرادة الخصوص، سيأتي معنا، ويكون الأمن من تأبيد العذاب. ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ}) بشركٍ {أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ} الأمن من ماذا؟ من تأبيد، ليس من مطلق العذاب. وإنما أمن خاص مقيد، واهتداء خاص مقيد، لماذا؟ لأنه إذا رَتَّبَ الأمن هنا مطلق الأمن على الشرك نفي الشرك، لأنه قال: ({وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم}) لم يخلطوا إخلاصهم ({بِظُلْمٍ}) يعني بشرك، حينئذٍ الذي يُنْفَى مع عدم الشرك هو التأبيد في النار، وما عداه وهو ما يترتب على أنواع الظلم الأخرى التي هي ليست مراده في هذه الآية لها حقوقها الخاصة، جاءت نصوص عامة تبين أن من وقع في الكبيرة ولم يتب قد يعذب وقد يُعفى عنه، فدل ذلك على أن المراد بالأمن هنا الأمن من التأبيد فقط وليس من مطلق دخول النار أو أنه يعذب في قبره ونحو ذلك، هذا على هذا التفسير الظاهر وهذا قول الجمهور أن المراد هنا بقوله ({بِظُلْمٍ}) أي الشرك وعليه يكون المراد بالأمن التأبيد، الأمن من التأبيد في النار، وما عدا فيقع على الأصل، ويكون الأمن من تأبيد العذاب.

ورُوِيَ عن عمر رضي الله عنه أنه فسره بالذنب ({بِظُلْمٍ}) أي بذنبٍ ويختلف المعنى، والذنب هذا مطلق حينئذ ما فهمه الصحابة مرادٌ أو لا؟ مراد، شق عليهم ماذا؟ ما الذي شق عليهم؟ ما هو الفهم؟ عموم الظلم فيشمل الأنواع الثلاثة، حينئذٍ يُفسر قوله: ({بِظُلْمٍ}) أي بذنبٍ، على ما فهمه الصحابة، وهذا القول يحتاج إلى بحث هل هو ثابت بالفعل عن عمر رضي الله عنه أو لا؟

وقد أورد ابن جرير بسنده أن عمر يرى أنه بشرك. بمعنى أنه فسّر الحديث بما يوافق السنة، لأن التفسير قد يكون ثابتًا بالسنة، حينئذٍ صار تفسيرًا ولا نعدل عنه البتة، فما فسَّره النبي - صلى الله عليه وسلم - لا نتجاوزه، وإذا ورد النص في ذلك حينئذٍ لا نأتي إلى اللغة، فما فهمه الصحابة هو بمقتضى قواعد اللغة، وهذا تفسير صحيح وثابت ولا غبار عليه، لكن بقيد، وهو أن لا يكون ثَمَّ حقيقية شرعية بينهما نصوص القرآن أو حقيقية شرعية ثبتت بطريق السنة، فتفسير القرآن بالقران والسنة أولاً، فإن لم يوجد رجعنا إلى قول الصحابة، فإن لم يكن حينئذ رجعنا إلى القواعد العامة. فإذا كان كذلك فقوله عن عمر أنه يذنب هذا نقول: الظاهر أنه معارض بالنص. لأنه مخالف للنص فيحتّاج إلى بحث.

وعن عمر أنه فسره بالذنب فيكون المعنى الأمن من كل عذاب، صحيح هذا. {أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ} مطلقًا من كل عذاب، لأنه لم يقع في ظلم نفسه ولم يظلم العباد ولم يقع في ظلم بينه وبين ربه لا بشرك ولا بما دونه. إذًا هو صافي خالص لم يقع منه أي ذنب البتة. إذًا له الأمن التام والاهتداء التام.

وعلى الأول أنه يُفسّر بالشرك صار ماذا؟ له مطلق أمنٍ ومطلق اهتداء، فعندنا أمران:

- أمن مطلق يعني الكامل، وهذا إذا فسّر الظلم بالذنب.

- وعندنا مطلق أمن. يعني ناقص، ليس من كل وجه، وإنما أمنٌ من شيءٍ خاص من ذنب خاصّ وهو الشرك، وهذا هو المراد في السنة النبوية كما ذكرناه. فيكون المعنى الأمن من كل عذاب.

وثبت عن عمر أنه قال: بالأول كما حكاه ابن جرير عنه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ابن تيمية له تفصيل في الآية، وتفصيله والله أعلم ليس من منطلق النص نفسه وإنما النظر لعموم النصوص كلها وفسر هذه الآية، ولكنه والله أعلم أنه مصادم بهذه السنة الواضحة البينة، لماذا؟ لأنه ورد عدة أحاديث، وحديث ابن مسعود ثابت في الصحيحين أن المراد من تفسير النبي - صلى الله عليه

وسلم - ({بِظُلْمٍ}) هنا هو الشرك حينئذٍ نثبت في هذه الآية بأن المراد بـ ({بِظُلْمٍ}) هو الشرك. وقوله: {أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ} يعني مطلق الأمن، وما عداه هذا الصنف من الظلم نثبته بأدلة أخرى، لماذا نفعل هذا؟ لأنه ثبت تفسير خاص من النبي - صلى الله عليه وسلم - لهذا النص فلا نتجاوزه بالتعميم، النبي - صلى الله عليه وسلم - جعله من إطلاق العام وإرادة الخاص، فإذا قلنا: هو باق على عمومه هذا يحتاج إلى سند قوي يعني وهو معارض لما ذكرناه سابقًا.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: والذين شق عليهم - يعني ذلك الفهم - ظنوا أن الظلم المشروط (يعني عدمه) هو ظلم العبد نفسه، وأنه لا أمن ولا اهتداء إلا لمن لم يظلم نفسه فبين لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ما دلهم على {إِنَّ الشِّرْكَ} ظلم في كتاب الله فلا يحصل الأمن والاهتداء إلا لمن لم يلْبس إيمانه بظلم، فإن من لم يلبس إيمانه بهذا الظلم كان من أهل الأمن والاهتداء كما كان من أهل الاصطفاء لقوله تعالى {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ}. وهذا لاشك أنه موحد. هذا الكلام موافق بما ذكرناه سابقًا أن الصحابة شق عليهم تعميم النص فبين لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الظلم في كتاب الله أن الشرك ظلم فحينئذٍ خصه من باب إطلاق العام وإرادة الخاص بما ذكر. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: وهذا لا ينفي أن يُؤاخذ أحدهم بظلمه لنفسه بذنبٍ إذا لم يتب كما قال تعالى {فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ}. هذا نعم ومسلم به إذا خصصنا الظلم في الآية بالشرك وبأن له مطلق الأمن معناه سلم من كل ذنب لا يؤاخذ به؟ لا، بل يُعاقب على كل ذنب مات ولم يتب منه حينئذٍ نقول: لا يُعاقب لدخوله تحت المشيئة. لكن هل دلّ عليه هذا النص الذي معنا أو من نصوص أخرى؟

نقول: من نصوص أخرى. فنبقي على النص بظاهره ثم الحكم هذا مأخوذ من مدلولات أخرى كما ذكره رحمه الله تعالى {فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ} من الذنوب {شَرّاً يَرَهُ}.

ثم قال: فمن سلم من أجناس الظلم الثلاثة الشرك وظلم العباد وظلمه لنفسه بما دون الشرك كان له الأمن التام والاهتداء التام، ومن لم يسلم من ظلمه لنفسه كان له الأمن والاهتداء مطلقًا. أي مطلق أمنٍ ومطلق اهتداء، يعني أمن ناقص واهتداء ناقص، والحصة بالحصة كما يقول ابن القيم: المطلق للمطلق، والحصة للحصة. بمعنى أنه لا بد أن يدخل الجنة كما وعد بذلك في آيات أُخر. وقد هداه الله إلى الصراط المستقيم الذي تكون عاقبته إلى الجنة ويحصل له من نقص الأمن والاهتداء بحسب ما نقص من إيمانه بظلمه لنفسه.

نقول: هذا فيه تعميم للنص لكنه مأخوذٌ من نص آخر، ثم هو والله أعلم معارض للسنة الواضحة البينة التي ذكرناها.

ثم قال: وليس المراد بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما هو الشرك». أن من لم يشرك الشرك الأكبر يكون له الأمن التام والاهتداء التام. نعم هذا واضح، كونه خص في هذا النص ({بِظُلْمٍ}) الشرك الأكبر لا يلزم منه إذا فسرنا مطلق الظلم هنا بالظلم المطلق الذي هو في النص الظلم المطلق الكامل الذي هو الشرك أن نفسر هناك الأمن بالتام الكامل لا يلزم، نعم صحيح. فنقول: المراد بالظلم هنا الشرك الأكبر أو الشرك والمراد بالأمن هنا مطلق. ثم دلت النصوص الأخرى على أنه قد يُعذب على فعله للكبائر لذلك قال: فإن أحاديثه الكثيرة مع نصوص القرآن تبين أن أهل الكبائر معرضون للخوف، والخوف ضد الأمن لم يحصل لهم الأمن التام والاهتداء التام من غير عذاب يحصل لهم، بل معهم أصل الاهتداء إلى صراط الله المستقيم الموصل الجنة ومعهم أصل نعمة الله تعالى عليهم ولابد لهم من دخول الجنة. فالظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك. إذًا إذا وُجِدَ الشرك لا أمن مطلقًا، يعني ليس فيه رائحة أمن البتة ولا اهتداء هذا متى؟ إذا فسر الظلم المطلق بمعنى أنه الشرك. إذًا هل يوجد شيء من الأمن؟ لا، ليس فيه أمن. وإذا فُسِّر بمطلق الظلم دخل فيه الثلاثة، حينئذٍ فُسِّر الأمن بالمعنى التام يعني الكامل الذي يخلص به من الخوف مطلقًا لا خوف عليهم أبدًا. ولذلك قال هنا ابن القيم: فالظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك. فالظلم المطلق التام هو الشرك، والأمن والهدى والاهتداء

المطلق هو الأمن في الدنيا والآخرة والاهتداء إلى الصراط المستقيم. فالظلم المطلق التام رافع للأمن، والاهتداء المطلق التام ولا يمنع ذلك أن يكون مطلق الظلم مانعًا من مطلق الأمن ومطلق الهدى، فالمطلق للمطلق، والحصة للحصة. بمعنى أنه إذا فَسَّرنا الظلم المطلق حينئذٍ نقول هنا مطلق؟ إذا فسرنا الظلم المطلق التام الشرك الأكبر حينئذٍ الأمن، مطلق الأمن أو أمن مطلق؟ يعني له أمن؟ يحصل له أمن؟ إذا وُجِدَ الشرك؟ لا يحصل له.

إذًا التام للتام، بمعنى أنه إذا فُسِّرَ الظلم بالتام حينئذٍ المنفي ما هو؟ الأمن التام، ليس له رائحة أمن لأنه وقع في ضدّه، خَلَطَ إيمانه بالشرك الأكبر، إذا فسرناه بمطلق الظلم حينئذٍ صار مطلق الأمن. إذًا مطلق لمطلق، التام هو المطلق، الحصة بالحصة كما يقول ابن القيم، المطلق للمطلق، التام للتام، والحصة للحصة، إن نقص من الأول نقص من الثاني .. وهلم جرا.

لكن الظاهر والله أعلم أن المراد هنا الظلم التام، وعليه تمام الأمن. لأنه ... {أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ} متى؟ إذ لم يخلطوا إيمانهم بشركٍ حينئذٍ لهم الأمن من ماذا؟ من التأبيد في العذاب. وما عداه يُؤخذ من النصوص الأخرى لأن أثر ابن مسعود واضح بين.

قال ابن تيمية: وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما هو الشرك». هذا واضح أنه أراد به ماذا؟ الشرك الأكبر ويحتمل أنه يدخل فيه الأصغر على خلاف بينهم، هل إذا أُطْلِقَ الشرك يشمل الأصغر أو يكون خاصًا بالأكبر؟ فيه خلاف. وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما هو الشرك». إن أراد الأكبر فمقصوده أن من لم يكن من أهله فهو آمن مما وعد به المشركون من عذاب الدنيا والآخرة هذا على ما جاءت به السنة، إن كان المراد به الأكبر فمقصوده أن من لم يكن من أهله فهو آمن مما وعد به المشركون من عذاب الدنيا والآخرة وهذا هو المراد. نقول: هذا مراد النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وإن كان مراده جنس الشرك، هذا من أجل ماذا؟ من أن أجل أن يشمل الأصغر وما دونه، فيحتمل فيوجه على ما أُثِرَ عن عمر، بأن المراد الذنب لأن عندهم أن الذنوب كلها داخلة في جنس الشرك الأصغر، فإذا كان مراد النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إنما هو الشرك» حينئذٍ صار ماذا جنس الشرك الشامل للجنس الأكبر والأصغر وما كان داخلاً في جنس الشرك الأصغر وهو الذنوب، فصار عامًّا موافقًا للقول الآخر، وإن كان مراده جنس الشرك فيقال: ظلم العبد لنفسه حتى يُقَدِّمَ هواه على محبة الله شركٌ أصغر هكذا غبر تجدونه هكذا في ((فتح المجيد)): ومراده من جنس الشرك الأصغر. وليس هو الشرك الأصغر هكذا ونحو ذلك، فهذا فاته من الأمن والاهتداء بحسبه ولهذا كان السلف يدخلون الذنب في هذا الشرك بهذا الاعتبار، يعني الذنوب تعتبر شركًا لكنها باعتبار ماذا؟ باعتبار الأجناس لا من حيث الآحاد، وهذا سيأتي بسطه في باب تحقيق التوحيد هناك.

قال ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى في الآية: {الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم} إلى آخره ساق بسنده عن الربيع بن أنس قال: الإيمان الإخلاص لله وحده. وقال ابن كثير في الآية: أي هؤلاء الذين أخلصوا العبادة لله وحده ولم يشركوا به شيئًا هم الآمنون يوم القيامة، المهتدون في الدنيا والآخرة. وقال ابن جرير كذلك في قوله ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ}): أي صدقوا الله وأخلصوا له العبادة ولم يخلطوا عبادتهم إياه وتصديقهم له ({بِظُلْمٍ}) يعني بشرك جرى على الجادة، بظلمٍ يعني بشرك ولم يشركوا في عبادته شيئًا ثمَّ جعلوا عبادتهم لله خاصًا أحق بالأمن من عقابه مكروه عبادته ربه. وهذه العبارة فيها ركاكة تحتاج إلى تحرير، والمعنى واضح. من الذين يشركون في عبادتهم إياه الأوثان والأصنام، فإنهم الخائفون من عقابه مكروه عبادتهم. أما في عاجل الدنيا فإنهم وجلون من حلول سخط الله بهم، وأما في الآخرة فإنهم الموقنون بأليم عذاب الله.

ثم قال ابن جرير: واختلف أهل التأويل في المعنى الذي عناه الله تعالى بقوله ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ}). فقال بعضهم: شرك. ثم حكاه بأسانيده عن ابن مسعود وأبي بكر وسلمان وحذيفة وابن عباس وأبي بن كعب وعمر بن خطاب وأبي ميسرة وإبراهيم وقتادة ومجاهد والسُّدي، وابن زيد وغيرهم جماهير السلف على هذا التفسير، فيخص معنى ({بِظُلْمٍ}) يعني بشرك.

ثم قال: وقال آخرون: بل معنى ذلك ولم يخلطوا إيمانهم بشيءٍ من معاني الظلم. يعني فسره بما أُثِرَ عن عمر فيعني بذنب فيعم حينئذٍ الظلم بأنواعه الثلاثة. لكن انتبه هؤلاء الذين قالوا بهذا المعنى على ما نسبه ابن جرير خصوا الآية بإبراهيم، لم يجعلوها عامة. يعني القول الثاني بظلمٍ يعني بأنواعه الثلاثة قالوا: هذه الآية خاصة بإبراهيم وليس لهذه الأمة منها شيء البتة. ولكن هذا معارض بالنص لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - وجههم شق عليهم فنبههم ولو كان الأمر ذلك ما يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهم قد أرادوا ماذا؟ أن يقتبسوا الحكم الشرعي من النص، ولم يخلطوا إيمانهم بشيءٍ من معني الظلم وذلك فعل ما نهى الله عنه فعله أو ترك ما أمر الله بفعله. وقالوا: الآية على العموم. بظلمٍ عام الآية على العموم لأن الله تعالى لم يخص به معنىً من معاني الظلم لكن خصصه على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - التخصيص موجود أو لا؟ فالنفي هذا ليس في محله، بل هو مخصوص، ليس مخصوص من العام الذي دخله الخصوص وإنما جاء البيان بأنه عام أريد به الخصوص. وقالوا: إن الله عني بهذه الآية خاصًا من خلقه دون الجميع منهم، والذي عني بها وأراده بها خليله إبراهيم - صلى الله عليه وسلم -. فأما غيره فإنه إذا لقي الله لا يشرك به شيئًا فهو في مشيئته إذا كان قد أتى بعض معاصيه التي لا تبلغ أن تكون كفراً فإن شاء لم يؤمنه من عذابه وإن شاء تفضل عليه فعفا عنه.

إذًا من لم يكن داخلاً في النص ردوه إلى النصوص الأخرى فوافق النتيجة فوافق القول الأول، وإنما الخلاف يكون في ماذا؟ هل هذه الآية مخاطب بها هذه الأمة أم لا؟

على قولهم أنها خاصة بإبراهيم علي السلام الأمة لا تشملها.

وعلى القول الآخر فهي عامة لهذه الأمة ولإبراهيم عليه السلام.

قالوا: وذلك قول جماعة من السلف أن المراد به عموم الظلم وأنه خاص بإبراهيم عليه السلام. قال علي رضي الله تعالى وأورده بسنده ابن جرير: وهذه الآية لإبراهيم خاصة ليس لهذه الأمة منها شيء.

إذًا نحتاج إلى إثبات قول وهو أن المراد بالظلم العموم وأنها عام لجماعة الأمة لكل الأمة ليس خاصًّا بإبراهيم، هذا نحتاج إلى إثباته.

قال ابن جرير: وأولى القولين بالصحة في ذلك ما صح به الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. وهو الخبر الذي رواه ابن مسعود عنه أنه قال: الظلم الذي ذكره الله تعالى في هذا الموضع هو الشرك وهذا واضح بيِّن ولذلك قال ابن القاسم في حاشيته: ({وَلَمْ يَلْبِسُواْ}) أي ولم يخلطوا توحيدهم بشركٍ ولبس الشيء بالشيء إذا ماذا؟ إذا أحاطه أو تغطيته به وإحاطته من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويَلْبِسَهُ إلا الكفر لأنه ({وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم}) أفاد ماذا؟ أفاد أن الذي يلبس الإيمان هنا محيطًا به من جميع الوجوه والجهات، وهذا لا يكون إلا للشرك الأكبر. فحينئذٍ يكون من العام الذي أريد به الخصوص.

قال في شرح ((الكوكب المنير)): العام الذي أُريد به الخصوص كلي استعمل في جزئي، بمعنى أن أصله قبل الاستعمال هو عام، ظلم هذا يشمل الأنواع الثلاثة، ثم لَمَّا أريد إدخاله في هذه الجملة بمعنى خاص حينئذٍ خرج بالنية قبل التكلم، هذا في حق المخلوقين، ولذلك قال: والعام الذي أريد به الخصوص كلي - يعني في أصله - استعمل في جزئي. ومن ثَمَّ كان مجازًا لنقل اللفظ عن موضوعه الأصل بخلاف العام المخصوص وقرينته عقلية لا تنفك عنه.

وقال السبكي: العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها. يعني داخل فيه {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ} [البقرة: ٢٢٨] كل مطلقة داخلة في هذا النص، ثم جاءت المخصصات وأخرجت بعض الأفراد. إذًا اللفظ يتناوله ابتداءً ومن حيث دلالة اللفظ عليه لكن من حيث الحكم لا، لماذا؟ لوجود المخصصات التي ثبت إن ثَمَّ أفرادًا قد دخلوا في اللفظ في قوله: {وَالْمُطَلَّقَاتُ} قد خالفوا الحكم المذكور. حينئذٍ يكون العام المخصوص تناول الأفراد كلها من حيث اللفظ لا من حيث الحكم، فالحكم يختلف، ولذلك قال: العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم والذي أريد به الخصوص لم يرد

شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم بل هو كلي استعمل في الجزئي، ولهذا كان مجازًا قطعًا لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلي بخلاف العام المخصوص. ومنه {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ}، {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ} إذًا الناس إذا تكلموا قالوا لمن؟ كلهم يتكلمون، قالوا لأنفسهم؟ لا، إنما يكون الأول المراد به واحد، ولذا قيل: نعيم بن مسعود أو غيره. قوله {أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ} الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف، و {مُّهْتَدُونَ} هذا مشتق من الهداية لأنه اسم فاعل مهتد مأخوذ من الاهتداء، (أل) في الأمن على القولين قيل: للجنس. وعليه فالأمن نوعان:

- أمن مطلق.
- وأمن مقيد.

أمن مطلق، ومطلق أمن.

أمن مطلق الذي هو التام. إذًا يكون نوعين: أمن مطلق، ومطلق أمن.

حسب نوع الظلم الذي تلبس به وهذا إن عممنا الآية. قال في ((إبطال التنديد)) والأمن أمنان: أمن مطلق، وأمن مقيد. كل الشراح ذهبوا إلى ما ذهب إليه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى بأن المراد بظلم عام، حينئذ تأتي المطلق للمطلق والحصة للحصة، لكن هذا كما ذكرناه سابقًا، وابن جرير الطبري لا يرى هذا وهو إمام المفسرين. لذلك قال في ((إبطال التنديد)): والأمن أمنان: أمن مطلق، وأمن مقيد.

فالأول: هو الأمن من العذاب. وهو لمن مات على التوحيد ولم يصر على الكبائر. هذا أمن مطلق لكن ليس هو المراد في الآية.

والثاني: هو لمن مات على التوحيد مع الإصرار على الكبائر. هذا هو المراد في الآية، لماذا؟ لأننا خصصنا الظلم بأن المراد به الشرك. وإذا قيل: بأنهم لم يخلطوا إيمانهم بشرك لا يلزم منه أنهم قد وقعوا في ظلم آخر وهو ظلم النفس وظلم الآخرين، وحكمهما يؤخذ من النصوص الأخرى. واضح هذا يؤخذ من النصوص الأخرى.

والنوع الثاني هو لمن مات على التوحيد مع الإصرار على الكبائر فله الأمن من الخلود في النار، ففرق بين الأمن المطلق وهو الكامل، ومطلق الأمن. قال حسن هو الكلبي: {لَهُمُ الأَمْنُ} في الآخرة، {وَهُم مُّهْتَدُونَ} في الدنيا. هذا تخصيص لهم الأمن أين؟ في الآخرة. والاهتداء في الدنيا. ولكن الظاهر أنه عام، لأنه في الدنيا إذا خالط إيمانه بالشرك لا يأمن لا بد من قتاله، أليس كذلك؟ فضد الأمن ثابت في الدنيا وفي الآخرة، في الآخرة التأبيد وفي الدنيا كذلك لا يُقرّ. يعني إما جزية إن كان من أهل الكتابيين، أو المقاتلة {قَاتِلُواْ الَّذِينَ}.

قال ابن جرير: {لَهُمُ الأَمْنُ} يوم القيامة من عذاب الله {وَهُم مُّهْتَدُونَ}. يقول: وهم المصيبون سبيل الرشاد والسالكون طريق النجاة. وقيل: بل هي عام بالنسبة للأمن والهداية في الدنيا والآخرة، فهم مهتدون في الدنيا بالعلم والعمل، {وَهُم مُّهْتَدُونَ} في الآخرة إلى طريق الجنة كما قال سبحانه في أصحاب الجحيم: {احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم}.

إذًا أثبت الهداية هنا إلى صراط الجحيم، فهذه هداية الآخرة. وفي مقابلها الذين آمنوا يُهْدَوْنَ إلى صراط النعيم، والهدية هنا بنوعيها: هداية التوفيق، وهداية الإرشاد.

وهذا جرى عليه صاحب ((القول المفيد)) رحمه الله تعالى جريًا على كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

مطابقة الآية للترجمة هل ثابتة أو لا؟ ما هي المطابقة؟ فضل التوحيد وتكفيره للذنوب أو الذي يكفره من الذنوب ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ})، {لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ} إذًا بينت الآية فضلاً من فضائل التوحيد إن قيل: بالتعميم. كما سبق أن الأمن لا يكون بتكفير الذنوب.

مطابقة الآية للترجمة: ذلك أن من مات على التوحيد فله الأمن. نعم، الأمن من ماذا؟ من التأبيد بخلاف غير غيره الذي وقع في الشرك وليس له الأمن مطلقًا بخلاف غيره من الأعمال مع عدمه، فدلت الآية على فضل التوحيد وتكفيره للذنوب كما تقدم.

ويستفاد من الآية كذلك فضل وثمرته في الدنيا والآخرة أن الشرك ظلم وقد يكون مُذْهبًا لأصل التوحيد إن كان أكبر أو منقصًا له إن كان أصغر.

ثالثًا: أن الشرك لا يغفر.

رابعًا: أن الشرك يُسبب الخوف في الدنيا والآخرة فقال: {لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ} وضد الأمن هو الخوف. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: هل من طريقة منهجية في قراءة كتب أهل العلم السابقين وخاصة الشيخ وتلميذه ابن القيم رحمة الله عليهما؟

ج: لا طريقة إلا بعد هضم الأصول، بمعنى أنك تدرس المختصرات فحينئذٍ أنت تنشئ لنفسك طريقة ولا يحتاج أن تنظر في شأن غيرك، لأن هذه تختلف، يعني جرد المجلد هكذا يختلف من شخص إلى شخص، بعض الناس يأخذ في المجلد شهر، بعضهم يأخذ يومين، يعني بعضهم يقرأ ٥٠٠ صفحة في يوم، أربعمائة صفحة في يوم، هذا يختلف عن شخص لا يقرأه إلا في شهر، حينئذٍ كيف تأخذ هذا، هذا كمن يلبس ثوب غيره. أي، لكن إذا أنت ضبطت الأصول حينئذٍ أنت بنفسك تنشئ طريقة معينة. إما بطريقة البحث، وهذا طريقة كذلك معتمدة، وإما بطريقة الجرد، والجرد ليست دائمًا مفيدة، يعني في الفقه مثلاً قد لا يحتاج الإنسان إلى الجرد، يعني تجرد ((المجموع)) من أوله إلى آخره، ... ((المغني)) من أوله إلى آخره، قد يكون هذا لكن ليست هي المعتمدة، وإنما المعتمد هو طريقة البحث، يعني مثلاً، أخذت الأصول وانتهيت من ((الزاد)) أو ((العمدة)) إلى آخره، ثم بعد ذلك إما أنت مع نفسك، أو أنت تشرح تكتب، أو مدارسة، أو تُدَرِّس .. إلى آخره، تضع هذه المطولات عندك وإذا أردت المسألة تبحث فيها، فحينئذٍ تجمع شيء ما هو سهل، صحيح، أما مجرد الجرد هكذا ما تستفيد وخاصة في الفقه، في العقيدة نعم ممكن، والتفسير كذلك كالفقه، لماذا؟ لأنك الأصل أنك ما تقرأ إلا وأنت عندك الأصول، أما ما عندك الأصول لا تتعب نفسك، ولذلك يبدؤون في ((فتح الباري)) وينقطع، يبدأ وينقطع يجلس عشر سنين ويبدأ وينقطع، لماذا؟ لأنه ما عنده أصل، تأتيه المسائل ما يفهم إيش الإشكال فيه، جديد عليه، مصطلحات، أحيانًا يأتي شيء مختلف فيه يحتاج أن يقف، يعني يترك الكتاب ثم يبحث بعض المسائل، إذًا الجرد هذه ليس مجدية لكل شخص، وإنما تختلف، فالفقه والتفسير وما فيه خلاف ويحتاج إلى بحث هذا من أحسن ما يُعين على تثبيت هذا العلم المدارسة أو التدريس أو التأليف. بمعنى أنك تضع المسألة أمامك، المياه ثلاثة تقف. بسم الله، عرفت أولاً أن المياه ثلاثة ما هي؟ تنظر في الخلاف، كم قول، ثم في دليل كل قول، هل دليله مُسَلّم أو ليس مُسَلَّمًا، يأتي الخلاف في حديث: «إذا كان الماء قلتين». ترجع تبحث تنظر في ((التلخيص))، و ((نصب الراية))، إلى آخره، شغلة تحتاج، صحيح، فما تستفيد، أما إذا تأخذ بحديث وتقرأ ((سبل السلام)) وتجرد فيه مرتين ثلاثة، إنما الجرد يكون في المختصر المحفوظ، بمعنى أنك إذا أبقيت المسائل لأن المسائل تتنافي تذهب، ما الذي يبقيها، تحفظ الباب كاملاً وفيه مثلاً ثلاثون أو أربعون مسألة هذه تحتاج إلى مراجعة من حيث شرح وضبط المسألة، ومن حيث بقاء المسألة، لذلك لو قلت لبعضكم مثلاً: باب الحيض. عدّ لي مسائل، أعطني عشرة مسائل من باب الحيض، تتعب ما تجيء، لكن الذي يحفظ باب الحيض كاملاً يستطيع أن يسرد لك (هوا) يأتيك بالمسائل بعضها وراء بعض، إذا كان عنده كتاب يجرد أول بأول من أجل المحفوظ لا من أجل ضبط الفن، فيكون معك مثلاً ((الروض المربع)) وهو مختصر، ولا يصلح مثل شرح ((الممتع)) أو غيره لأن هذا طويل، ١٥ مجلد هذا متى ينتهي منه، ويأخذ ((الروض المربع)) الذي يفك العبارات فقط وينتقي بعض الأدلة إلى آخره، هذا يجرد من أجل بقاء المعلومات المسائل بمدلولاتها الفقهية وترجيح المذهب، وأما التصحيح والتضعيف للأقوال والنظر في وجوه الاستدلال هذا يكون بالبحث، تضع أمامك الكتب المعتمدة ((المغني))، و ((فتاوى ابن تيمية))، وما يكتبه ابن القيم، وكذلك ((المحلى)) لا بد منه، كتب الشوكاني لكن هذه تحتاج إلى إنسان رَسَخ (شوي) في الفن، وأما هكذا ما يصلح.

س: عندما تقرأ آية ولا [أو نقرأ أو تقرأ أو يقرأ] أو نكملها تقول الآية، ومثله الحديث، فما معنى ذلك؟

ج: إيش معناه؟ يعني أكمل، الآيَةَ، الحديثَ، يعني أكمل الآيةَ أو أكمل الحديث لأن يأتي بالشاهد مثلاً أو المصنف يأتي بالشاهد.
س: ما المراد بقول ابن القيم: الحصة للحصة؟
ج: يعني النقص بالنقص.
س: تقول: في التمريض إزالة المرض، نعم هذه للوقاية، والتكفير، إزالة الكفر؟
ج: نعم. هو الذي ذكره في ((المفردات))، إزالة الكفر، والكفران، ثم نظر هذا بالتمريض والتقضية، يعني جعله أصلاً وذاك فرعًا.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

10 ١٠

١٠٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* شرح حديث عبادة بن الصامت رضى الله عنه وفوائده.
* شرح حديث عتبان رضى الله عنه وفوائده.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
فلا زال الحديث ببيان ما يتعلق بالباب الثاني وهو (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب).
عرفنا المراد بهذه الترجمة على التفصيل السابق الذي مضى في الدرس السابق، وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت هذا الباب آية وأربعة أحاديث وكلها تدل على فضل التوحيد، كلها دالة على فضل التوحيد وفيها تفسير التوحيد كذلك، كل إلا بواب هذه الخمسة أو الستة فيها بيان ما يتعلق بالترجمة كذلك يأخذ أهل العلم من الشراح وغيرهم تفسير التوحيد من هذه النصوص.
والأحكام متداخلة كل الأحاديث دالة على وجوب التوحيد، وكلها دالة على فضل التوحيد، وكلها دالة على تحقيق التوحيد، وكلها دالة على الدعوة إلى التوحيد، وكلها دالة على الخوف من الشرك، وكلها دالة على تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، وهذه الأبواب كلها متتالية متتابعة، ولكن ذكر المصنف رحمه الله تعالى شيئًا مما يختص بالترجمة، وإلا هذه الأحاديث كلها يُفسر بعضها بعض ويُبين بعضها بعضا، ولذلك تجد الشراح في حديث عبادة قد تعرضوا لشرح لا إله إلا الله وفصَّلوا فيها التفصيل الطويل العريض الذي يدل على بيان أو تفسير التوحيد مع أن المصنف رحمه الله تعالى سيذكر بابًا يختص بتفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله ولذلك ما يأتينا من هذه المسائل في هذه الأحاديث نرجئه إلى ذلك الباب من أجل التفصيل الدقيق فيه وهو محله، وأما في مثل هذه المواضع نذكر الحكم العام، وما لا يتعلق بالترجمة نفصله على ما ذكره الشراح.
قلنا: أربعة أحاديث ذكرها المصنف رحمه الله تعالى بدأها بحديث متفق عليه وهو حديث (عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان من العمل». أخرجاه). أي (أخرجاه) البخاري ومسلم في صحيحهما، المصنف رحمه الله تعالى يذكر أول ما يذكر في هذه الأحاديث كما هو الشأن في الباب السابق حديثًا متفقًا عليه فيكون هو العمدة، وقد يذكر شيئًا من الأحاديث بعده فيما يتعلق بتفسير شي من التوحيد قد يكون مفهومًا من الحديث المقدم ولكن يكون فيه شيء من الضعف أو يكون مختلفًا في تصحيحه وقبوله.
(عن عبادة بن الصامت) عرفنا أن الحديث مخرج في الصحيحين فحينئذ لا كلام ولا بحث إذ ما كان في الصحيحين فهو مما قد تجاوز القنطرة كما يقال فلا يبحث فيه إلا ما قد وقع النزاع فيه وهو شيء يسير. (عن عبادة بن الصامت) هو ابن قيس الأنصاري الخزرجي،

أبو الوليد، أحد النقباء، بدريٌّ مشهور مات بالرملة قيل موضع بالشام وقيل من بلاد فلسطين سنة أربع وثلاثين وله اثنتان وسبعون سنه، وقيل عاش إلى خلافة معاوية رضي الله عنه.

ماذا قال عبادة بن الصامت؟ (قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) ثم ذكر خمسة أصول، وسيأتي التنبيه على هذه الخمس المسائل في مسائل الباب التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى. قال النووي رحمه الله تعالى مبيِّنًا مكانة هذا الحديث لأنه اشتمل على عدة أصول ومعلوم أن عقيدة أهل السنة والجماعة مبنية على أصول، وهذا الأصل الخلاف فيه يكون خلافًا في أصل الدين، فإما أن يكون مخرجًا له من الملة، وإما أن يكون حاكمًا عليه بالبدعة، فليس كل خلاف في أصل يكون مخرجًا من الملة، وأما هذه المسائل المذكورة الخمس فهي الخلاف فيها خلاف في أصل الدين، والمخالف فيها الذي يأبى التسليم بواحدة من هذه الخمس لا يُحكم عليه بالإسلام وإنما هو كافر مرتد عن إلا سلام، فمن أنكر الجنة مثلاً، أو أنكر النار، أو أنكر عيسى، أو طعن فيه من جهته أو من جهة أمه فهو مكذب للقرآن أو مُدَّعٍ للألوهية هذا كفر وردة عن الإسلام، وإن كان وقع منه بعد إسلامه وإن لم يعترف به فلن يدخل في الإسلام البتة.

قال النووي رحمه الله تعالى: هذا حديث عظيم جليل الموقع وهو أجمع - أو من أجمع - الأحاديث المشتملة على العقائد، فإنه - صلى الله عليه وسلم - جمع فيه ما يُخرج من ملل الكفر. هذا لمن كان كفره أصلي حينئذ لا يكون آتيًا بالإسلام على الوجه الصحيح إلا إذا اعترف بهذه الخمس، فإن كان نصرانيًّا يعتقد الألوهية في عيسى فلا بد أن يأتي بماذا؟ بشهادة أن عيسى عبد الله ورسوله ولا تكفيه الشهادة الأولي لا إله إلا الله محمد رسول الله لا يكفي هذا حتى يأتي بما بعده، لذلك قال: فإنه - صلى الله عليه وسلم - جمع فيه ما يخرج من ملل الكفر على اختلاف عقائدهم وتباعدها، فاقتصر - صلى الله عليه وسلم - في هذه الأحرف على ما يُباين به جميعهم. انتهى كلام النووي رحمه الله تعالى.

مراده أن هذا الحديث جمع فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - شيئًا من أصول الدين التي يكون فيها الذي جاء بهذا المعتقد مباينًا ومخالفًا لملل الكفر، فإن كان هو على ملة من هذه الملل وهو معتقد لنقيض ما ذكره في هذا الحديث فلا يعتبر مسلمًا حتى يأتي به، ولا يكون قوله: لا إله إلا الله محمد رسول الله حاكمًا عليه بالإسلام فلا يكفي هذا.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («من شهد»). من هذه اسم شرط وهو يفيد العموم وهذه الجملة كما ذكرت آنفًا نأتي عليه من جهة العموم («من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له»). هذه سيعقد لها المصنف بابًا خاصًّا فلا نحتاج إلى النظر في مفرداتها، بل البحث سيكون هناك بإذن الله تعالى. («من شهد أن لا إله إلا الله») يعنى من تكلم بهذه الكلمة وهي لا إله إلا الله عارفًا لمعناها عاملاً بمقتضاها باطنًا وظاهرًا فإن الشهادة، شَهِدَ أَشْهَدُ يَشْهَدُ هذه ليست لفظًا فحسب، وإنما لها دلالة من جهة المعنى ومن جهة المعتقد فلا يكون شاهدًا أو لا تكون الشهادة شهادة حقيقية إلا إذا كانت مسبوقة بعلم، وأمّا إذا لم يكن كذلك حينئذ يكون كذبًا، إذا ادَّعَى أنه يشهد حينئذ يُخبر عما في قلبه وقد نطق به لسانه، فإن تواطأ وأخبر وأقرّ بما وقع في قلبه حينئذ سُمِّيَ شهادة مع التطابق تطابق اللفظ لِمَا في القلب، فإن اختلفا فلا يكون ذلك شهادة بل هو كذب كما سيأتي في محله، فإن الشهادة تقتضي العلم بالمشهود به ولا بد أن يكون سابقًا، فلو كان عن جهل لم تكن شهادة، لو قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ولا يعرف معناها لا نقول: بأنه آتى بالشهادة. ولو رَدَّدَهَا ألف مرة، لماذا؟ لأن الشهادة لا تكون شهادة إلا إذا كان عارفًا لمعناها، يعنى معنى هذه الكلمة ما المراد بها؟ لا معبود بحق إلا الله، إن اعتقد هذا المعنى حينئذ نقول: آتي بالشهادة، إن لم يكن كذلك حينئذ لا نحكم عليه بأنه أتى بالشهادة لأن شَهِدَ، النبي - صلى الله عليه وسلم - عَلَّقَ الحكم هنا على كونه شاهدًا ولا يعتبر شاهدًا إلا إذا تواطأ القلب مع اللسان، إذًا الشهادة لا تكون شهادة إلا إذا كان عالمًا بالمشهود به، فلو كان عن جهل لم تكن شهادة.

وتقتضي الصدق فلو لم يكن مطابقًا اللفظ لِمَا في قلبه حينئذ لا يكون صادقًا فتكون الشهادة منتقضة. وتقتضي العمل بذلك، فلا بد

حينئذ من ثلاثة أمور مأخوذة من («شَهِدَ»):
العلم، والصدق، والعمل.
العلم والعمل والصدق.
بالعلم حينئذ يباين طريقة النصارى.
وبالعمل يباين طريقة اليهود.
وبالصدق يباين طريقة المنافقين.
فهذه الثلاثة طوائف هي شر الطوائف على وجه الأرض اليهود والنصارى والمنافقون بالعلم [يباين] طريقة النصارى، وبالعمل يباين طريقة اليهود، وبالصدق يباين طريقة المنافقين.
إذًا («شهد أن لا إله إلا الله») يعنى تكلم نطق لا بد من النطق ولا يكفى الاعتقاد بالقلب لا بد أن يجمع بين الأمرين أن ينطق بلسانه بمعنى أنه يتكلم بهذه اللفظة وأن يكون معتقدًا لمعناها عارفًا لمعناها عاملاً بمقتضاها باطنًا وظاهرًا، ومعنى لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، وسيأتي وجه الدلالة على هذا المعنى في محله، فدلالة لا إله إلا الله على لا معبود بحق إلا الله دلالة مطابقة، وهذا التفسير تفسير شرعي جاء به الكتاب والسنة، وقد أجمع عليه علماء السنة على ذلك.
قال: («لا إله إلا الله وحده»)، («وحده») هذا فيه تأكيد للإثبات («إلا الله»)، («إلا الله») إثبات، و («لا إله») نفي، حينئذ جاء بلفظين كل واحد منها مؤكد للمعنى السابق، فـ («إلا الله») إثبات أكده بقوله: («وحده»). («لا إله») هذا نفي وأكده بقوله: («لا شريك له»). إذا كل منها مؤكِد من حيث الإعراب ومن حيث المعنى. («وحده») تأكيد للإثبات، تأكيد وبيان لمضمون لا إله إلا الله، وهو حال من لفظ الجلالة («الله»)، («إلا الله وحده») حال، إعرابه حال، أي منفردًا.
وقوله: («لا شريك له») فيه نفي الشريك، («لا شريك»)، ... («شريك») هذا اسم لا وهي النافية للجنس، وهذا تأكيد للنفي لأنه مأخوذ من («لا إله») كذلك، («لا إله»)، («لا») نافية وهي لا التي تعمل عمل إن، تنفي الجنس، و («إله») اسمها وكذلك («لا شريك له») لا النافية للجنس وشريك اسمها حينئذ من حيث المعنى تواطئا.
(«وأن محمداً عبده ورسوله») هذه تليدة الشهادة السابقة ولا يكون آتيًا بالأولي إلا إذا أتى بالثانية، وهي مستلزمة لها، قد تذكر الأولى ولا تذكر الثانية هذا من باب الاقتصار، يعنى اقتصر على أحد الطرفين لاستلزام الطرف الأول الثاني لأنه لا يصح أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله. ولم يؤمن بمحمد - صلى الله عليه وسلم - عبدًا ورسولاً لله عز وجل. ونقول: هذا لا يعتبر آتيًا بالشهادة ويعتبر عدم إيمانه بذلك ناقضًا.
إذًا ما وجه العلاقة بينهما؟
العلاقة التلازم، لأنه لا إله إلا الله من أين عرفتها؟ ومن أين عملت بمقتضاها؟ من الذي فَصَّلَ لك مفردات العبادة؟ من الذي أَكَّدَ لك تلك المعاني، إنما هو على جهة بعثة الرسل وهم من عند الله عز وجل. حينئذ تكذيب الرسل وعدم الإيمان بهم رد لـ[لا إله إلا الله]، ولذلك ذكرنا فيما سبق قوله جل وعلا: ({وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}) أن قوله: ({لِيَعْبُدُونِ}) بالمعنيين المعنى الخاص وهو التوحيد، وبالمعنى العام وهو العبادة العامة كل منهما لا يُعرف من جهة العقل، وإنما هما موقوفان على السمع، العبادة توقيفية حينئذ لا بد هنا من رسول يبين للناس ما الذي خُلِقُوا من أجله في هذه الحياة، إما التفصيل لمفردات التوحيد وبيان ما يناقضه، وإما التفصيل للعبادات بالجهة أو من جهة عمومها كما ذكرناه سابقًا.
(«وأن») بفتح همزة (أن) لأنه معطوف على قوله: («شهد»)، («شهد أن لا إله إلا الله») («أنْ») الأولى مخففة من الثقيلة، و («أنَّ») الثانية باقية على حالها، أنَّ أنْ الأولى («أن لا إله») حينئذٍ الجملة تعتبر خبر («لا إله إلا الله») خبر (أنْ) المخففة من الثقيلة واسمها محذوف واجب الحذف.
(«أنَّ») بالتشديد على أصلها محمدًا هذا خبره، عبده ورسوله بالرفع على أن الأول خبر لأن، والثاني معطوف عليه، فحينئذٍ فتحت همزة أنَّ هنا لأنه معطوفة على السابق والتقدير الكلام شهيدًا، (من شهد أن لا إله إلا الله وشهد أن محمد عبده ورسوله) حينئذ يقال في

هذه الشهادة الثانية ما يقال في الشهادة الأولي، وهو أنه لا بد أن يكون عالمًا بمعنى شهادة أن محمد رسول الله، كذلك عاملاً بالمقتضى الذي دلت عليه هذه الشهادة، كذلك يكون صادقًا من قلبه في دعوى هذه الشهادة لأنه قد يَدَّعِي بلسانه ما ليس في قلبه، فحينئذ وقع الكذب، والكذب ضده الصدق، فحينئذ إذا أتى بها صادقًا بمعنى أنه أخبر بلسانه ما استيقنه قلبه، نقول: هذا جاء بالصدق. وأما إذا أخبر بلسانه ولكم يواطئ القلب اللسان فحينئذ وقع التخالف وقد أخبر بخلاف واقع قلبه فلا يكون صادقًا فانتقض عنده شرطٌ أو شرط من شروط تحقيق شهادة أن محمدًا رسول الله.

إذًا («وأن محمدًا») معطوف على قوله: («شهد») ولذلك فتحت همزة («أنَّ»)، شهد («محمداً عبده ورسوله») أي شهد بذلك، وهو معطوف على ما قبله على نية تكرار العامل بمعنى أن الشهادة قد وقعت بمعناها الذي ذكرناه سابقًا من العلم والصدق والعمل على الجمل الآتية كلها، فكل جملة معطوفة على قوله: («أن لا إله إلا الله») على نية تكرار العامل، بمعنى أن مقتضى الشهادة هذا اللفظ قد وقع على هذه الجمل الخمس الآتي ذكرها، وهو معطوف على ما قبله على نية تكرار العامل على الصحيح أن المعطوف له حكم المعطوف عليه، وأن العامل في المعطوف عليه هو العامل في المعطوف، وهذا مقرر في محله في كتب النحو فتكون الشهادة واقعة على هذه الجملة وما قبلها وما بعدها، ما قبلها بالنص، وما بعدها يكون إتباعًا له في الحكم، وما بعدها أي وشَهِدَ أن محمدًا عبده ورسوله بصدقٍ ويقين، وذلك يقتضي إتّباعه مطلقًا، يعني فيما أخبر به وفيما أمر ونهى، («وأنَّ محمدًا»)، محمد المراد به هنا إذا أطلق انصرف إلى خاتم الأنبياء والمرسلين، وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب القرشي الهاشمي خاتم الأنبياء.

نبينا محمد من هاشم ... إلى الذبيح دون شك ينتمي

(«عبده») الإضافة هنا تقتضي التشريف والتكريم، والعبد فَعَل مصدر، والمصدر يحتمل أنه بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول، وإذا كان بمعنى المفعول المعنى لا يستقيم هنا، («عبده») يعنى مُعَبَّد، ومُعَبَّد كل من هو نبي أو غير نبي فهو مُعَبَّد، والمراد به بمعنى اسم الفاعل أي العابد، فحينئذ تكون العبادة هنا خاصة لا عامة، إذًا («عبده»)، («أنَّ محمدًا عبده»)، عَبْد مصدر فَعْل، وفَعْل يأتي بمعنى اسم المفعول وهو محتمل لكنه باطل هنا، لماذا؟ لأنه يكون المراد به التعبيد العام الذي يستوي فيه محمد وغيره، وليس هو المراد، بل المراد به عبادة خاصة وصفه بها ربه جل وعلا، وحينئذ نفسر العبد هنا بمعنى العابد، ولذلك قال الشراح هنا: ومعنى العبد هنا المملوك العابد، ولذلك أضافه إليه إضافة خلق وتشريف يعني من باب إضافة المخلوق إلى خالقه عبده، وفائدتها التشريف والتكريم كما سيأتي في كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، ومعنى العبد هنا المملوك العابد، فهو خاص أي مملوك لله تعالى، وليس له من الربوبية والألوهية شيء، وهذا فيه رد على الغلاة الذين بلغوا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - منزلة هي أرفع من بشريته عليه الصلاة والسلام، فهو عبد مملوك لله ليس له من خصائص الربوبية ولا من خصائص الألوهية شيء، فمن وصفه بشيء من هذين النوعين خصائص الربوبية أو خصائص الألوهية فقد رفعه عن منزلة العبودية، وهذا مناقض لهذه الشهادة فلم يكن آتيًا بها. إذًا عبده بمعنى أنه عابدٌ لله، مملوك لله، ليس له من خصائص الربوبية ولا من خصائص الألوهية شيء البتة، هذا لا خلاف فيه بين أهل السنة والجماعة. إذا وصف النبي - صلى الله عليه وسلم - بشيء من خصائص الربوبية أو خصائص الألوهية كما يفعله غلاة الصوفية ونحوهم حينئذ لم يكن محقِّقًا لهذه الشهادة، فيكون قد انتقض عنده إقرار بأن محمد عبد الله، لم يأت بهذه اللفظة على معناها الشرعي، لا بمعنى الهوى الذي يكون عندهم، فليس هو شريكًا مع الله عز وجل، والعبودية الخاصة وصفه، ولذلك جاء في قوله تعالى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ} [الزمر: ٣٦]، ولذلك حملنا عبده هنا على المعنى الخاص وليس المعنى العام ليواطئ ما يكون جاء في سائر النصوص.

فأعلى مراتب العبد العبودية الخاصة والرسالة، ولذلك جمع بينهما هنا («عبده ورسوله»). إذًا عبده المراد به المملوك العابد فليس محمد - صلى الله عليه وسلم - شريكًا مع الله عز وجل في شيء من خصائص الربوبية ولا خصائص الألوهية، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - إنما هو عبد مقرب عند الله ورسوله أرسله الله عز وجل كما قال: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً} [الأعراف: ١٥٨]،

{إِنِّي رَسُولُ اللهِ} يعنى مرسل ومبعوث من عند الله عز وجل، رجلٌ أُوحِيَ إليه بشريعة مباينة لشريعة من قبله فحينئذ صار رسولاً وتحقق فيه معنى الرسول، («عبده ورسوله») رَسُول فَعُول بمعنى مُفْعَل بمعنى مفعول، فهو مُرْسَل، إذًا جمع بين هذين الوصفين لأن أعلى مراتب العبودية أو العبد أعلى مراتب العبد جمعه بين هاتين الصفتين:

- العبودية الخاصة وقد أضافه الله عز وجل إضافة تشريف إليه للدلالة على هذا المعنى.
- ووصفه بكونه مرسلاً من عنده.

وقد جمع بين هاتين الصفتين.

(«عبده ورسوله») قال في ((التيسير)) قدم العبد هنا على الرسول من باب التَّرَقِّي من الأدنى إلى الأعلى. نعم لأن العبد قد يكون عبدًا خاصًّا وليس رسولاً، فكل رسول هو عبد، وليس كل عبد يكون رسولاً، فحينئذ فيه ترقِّي من الأدنى إلى الأعلى، ولو قيل أيضًا كذلك من باب الترقِّي من الأعم إلى الأخص يعنى من حيث الوصف، وصف بالعبودية أعم، والوصف بالرسالة أخص فيكون كذلك تَرَقِّي من الأعم إلى الأخص. («ورسوله») أي المبعوث بما أُوحِيَ إليه، فالرسول عبد مربوب، وجمع بين هاتين الصفتين التي هما («عبده ورسوله») لدفع الإفراط والتفريط، انتبه! هذه بنى عليها («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»). وقدَّم الحديث بقوله: ... («من») و («أدخله») جواب الشرط، ينبني عليه أن من أتى بهذه المسائل الخمس على الوجه الشرعي تحقق في شأنه وحقّه الجواب، ومن تخلف في شأنه الشروط كلها أو بعضها أو جاء بها لا على الوصف الشرعي حينئذ لا يتحقق الجواب، فلا بد من الوقوف مع هذه الألفاظ بالمعاني الشرعية، فمن أرفع للنبي - صلى الله عليه وسلم - خصائص الربوبية انتقض عنده شهادة أن محمدًا رسول الله فلا يكون مسلمًا هذا الأصل، من ارفع للنبي - صلى الله عليه وسلم - خصائص الألوهية انتقض عنده وأن محمدًا رسول الله، إذًا لا يكون مسلمًا ولا يتحقق فيه («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل») لأن الحكم هنا في شأن المسلمين الموحدين وإن كانوا عصاة كما سيأتي في قوله: («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل») إذًا جمع بين هاتين الصفتين («عبده ورسوله») لمعنى، ليس هكذا عبثًا، وإنما لكل منهما دلالتها الخاصة التي ينبني عليها أصول عند أهل السنة والجماعة لدفع الإفراط والتفريط الذي وقع في شأن عيسى عليه السلام، عيسى عليه السلام وقعت فيه طائفتان:

- طائفة جفت.
- وطائفة غلت.

غَلَت رفعته إلى منزلة الألوهية، وجفت ادعت إلى أنه ولد زنا، ولَمَّا ذُكِرَ النبي - صلى الله عليه وسلم - مع عيسى دفعًا للإفراط والتفريط في شأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نُصَّ على هاتين الصفتين، يعنى فيه تحذير لهذه الأمة من أن تقع فيما وقعت فيه النصارى واليهود مع عيسى عليه السلام، فلئلا يقع شيء من إفراط وتفريط نُصَّ على هاتين الصفتين، فقيل: («عبده») إذًا عبد هو عابد ليس معبودًا، ورسول ليس مكذبًا، فاليهود كذبت عيسى عليه السلام، حينئذ من كَذَّب النبي - صلى الله عليه وسلم - قد شابه اليهود، ومن غلا في محمد - صلى الله عليه وسلم - وأعطاه من خصائص الربوبية أو الألوهية فقد شابه النصارى. لدفع الإفراط والتفريط الذي وقع في شأن عيسى عليه السلام، وقد أكد النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا المعنى بقوله: " لا تُطروني كما أطرت النصارى بن مريم إنما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله ". رواه البخاري عن عمر بن الخطاب. ومع هذا فالإفراط في الغلو قولاً وفعلاً قد وقع من كثير ممن يدَّعِي أنه من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - فباينوا هذا الشرط، باينوا هذا الشرط يعني خالفوا في مدلول هذا الشرط فلم يأتوا به على الوجه الصحيح، فيكونوا في خطر كبير إذ جاءوا بشرك وذلك فيما إذا وصفوا النبي - صلى الله عليه وسلم - بشيء من الربوبية أو الألوهية حينئذ انتفى في شأنهم الإسلام فهم كفار مشركون ولا حظ لهم في الإسلام البتة. ومع هذا فالإفراط بالغلو قولاً وفعلاً قد وقع من كثير ممن يَدَّعِي أنه من أمته عليه الصلاة والسلام حتى جَوَّزُوا الاستغاثة به في جميع ما يُستغاث به الله عز وجل فيه. يعنى سووا بينه وبين الرب جل وعلا فصرفوا إليه أنواعًا من العبادات وأعظمها الدعاء والاستغاثة، فجوزوا دعاء النبي - صلى الله عليه وسلم

- وسؤاله الشفاعة وسؤاله الجنة، وكذلك عند الملمات وكشف الكربات ونحو ذلك، هذا كله من خصائص الرب جل وعلا، فحينئذ هؤلاء حكمهم الشرعي أنهم مشركون.
وهناك من فَرَّط بترك متابعته واعتمد على الآراء المخالفة لِمَا جاء به - صلى الله عليه وسلم -، وتعسف بتأويل أخباره وأحكامه بصرفها عن مدلولها. حينئذ هذا لم يأت بما تقتضيه هذه الشهادة لأن الشهادة لها مُقتضٍي ومُقتضَى، اقتضت الشهادة العلم والعمل والصدق أن يكون صادقًا وأن يكون متابعًا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذ جاء بالشرط لفظًا ولم يأت به من جهة المعنى.
وشهادة أن محمد رسول الله تقتضى الإيمان به، التصديق أنه رسول من عند الله عز وجل، وتصديقه فيما أخبر به، وطاعته فيما أمر، والانتهاء عما عنه زجر، وأن يعظم أمره ونهيه ولا يقدم عليه قول أحد كائنًا من كان، طاعة مطلقة لا يُقَدَّمُ عليه قول أحد البتة، فإذا صحت السنة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يحل لأحد أن يتركها لرأى زيد أو عُبيد، فلا يكون كامل الشهادة له بالرسالة من ترك أمره وأطاع غيره وارتكب نهيه. إذًا وأن محمدًا رسول الله («وأنَّ محمدًا عبده ورسوله») وهذه شهادة معطوفة على ما سبق واشترطوا فيها ما اشْتُرِطَ فيما سبق.
(«وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه») هذا كما قال النووي: فيه مباينة لبعض الملل من اليهود والنصارى، حينئذ لا يكون آتيًا بالشهادتين على الوجه الصحيح إلا إذا لمن أقر بهذا، وهذا إذا كان يخالف بمعنى أن المسلمين مثلاً الآن الموحدين إذا لم يدر عن قول اليهود والنصارى لا يُطالب بمثل هذا النوع، وإنما الشأن فيمن اعتقد مدلول هذه الألفاظ، أو علم فوقف أو شك ونحو ذلك حينئذ لا بد من الإتيان بهذه الشهادة، وأما من لم يدر من المسلمين نشأ في بلاد المسلمين لا يقال له لا بد أن تأتي وتقر بأن عيسى عبد الله ورسوله .. إلى آخره إلا إذا علم بما قالته اليهود والنصارى حينئذ وجب التبري من ذلك، وإن لم يكن حينئذ لا يطالب بذلك وإنما يُطالب به شخصان:
- إما يهودي أسلم أو نصراني أسلم لا بد من اعتقاد ضد ما قد كان عليه من الباطل.
- أو من بلغه ذلك عن اليهود والنصارى فلا بد من التبري.
قوله: («وأن عيسى عبد الله ورسوله») أي وشهد («أن عيسى») كذلك معطوف على أن لا إله إلا الله وليس معطوفًا على أن محمدًا، لأن المعطوفات بالواو إنما يكون العطف على الأول لا على الثاني، وكذلك يقال فيه إنه على نية تكرار العامل، فالعامل الأول مكرر في الثاني من جهة المعنى والعمل ومكرر في الثالث من جهة المعنى والعمل دون اللفظ. إذًا وشهد («أن عيسى») عيسى بن مريم رسول من رسل الله عز وجل من أولي العزم من الرسل، وشهد («أن عيسى عبد الله ورسوله») كذلك على علم وعمل ويقين وصدق بأنه مملوك لله خلقه من أنثى بلا ذكر كما قال الله تعالى {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثِمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ} [آل عمران: ٥٩] فهو مخلوق وليس جزءًا من الرب جل وعلا كما يقول النصارى قَبَّحَهُمُ الله فليس عيسى ربًّا ولا إلَهًا ولذلك جاء قوله: {قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ} [مريم: ٣٠] هو يقول: {إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ} هم يقولوا: لا أنت إله. نقول: هذا فيه تكذيب حتى لعيسى عليه السلام فإنه لم يدَّعِي لنفسه لا ربوبية ولا شيء من خصائص الربوبية ولم يَدَّعِ لنفسه الألوهية ولا شيئًا من خصائص الألوهية، بل قال: {إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً} فهو نبي يعنى عبد مربوب لا رب وهو متأله لله عز وجل لا إله، وكذلك قال تعالى: {لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلهِ} [النساء: ١٧٢]، {لَّن يَسْتَنكِفَ}، {لَّن يَسْتَنكِفَ} ولا يستكبر، بل هو يعترف كما ذكرناه عنه سابقًا {لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلهِ وَلاَ الْمَلآئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيهِ جَمِيعاً}.
وقد تطرَّف في عيسى طائفتان - كما ذكرناه -:
الأولى: النصارى قالوا: إنه الله. أو ابن الله. أو ثالث ثلاثة. وجعلوه إله مع الله تعالى، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا {مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ} [المؤمنون: ٩١] نفى الولد {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ}، {مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ}،

{مِن} هنا تأكيد على النفي {وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ} كذلك {مِن} هنا زائدة لتأكيد النفي، والعموم {إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} [المؤمنون: ٩١، ٩٢] وهذا فيه أن النصارى مشركون لأنه قال: {فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} وهذا يتعلق بماذا؟ بدعوى النصارى، حينئذ النصارى مشركون، وكذلك اليهود مشركون إذ لا تسلم طائفة من هذه الطوائف ومن الملل من الشرك البتة، وعليه كما قررنا سابقًا أن الكفر والشرك مترادفان في الشرع، فإن كان ثم استعمال أكثر للكفر دون الشرك وللشرك دون الكفر، حينئذ نقول: هما مترادفان، فكل كافر مشرك، وكل مشرك كافر. وهذا اختيار الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله تعالى مع ما قررناه، وأن الأكثر في الشرك يطلق على شيء معين، والأكثر في الكفر إنما يكون في الجحود، وكل منهما كافر ومشرك من وجه، وهذه حقيقة شرعية مردها إلى الشرع، جاء استعمال الكفر الذي يعنون له عندما فَرَّق بأنه كفر جاء استعمال الشرك فيه. والعكس بالعكس.

والطائفة الثانية: اليهود كذبوه وأنكروا رسالته، وقالوا: إنه ولد بَغِيّ. قبَّحهم الله، وأنه ليس بنبي، وقتلوه شرعًا. قال الشيخ بن عثيمين رحمه الله تعالى في ((القول المفيد)): وقتلوه شرعًا. أي محكوم عليهم عند الله أنهم قتلوه في حكم الله الشرعي يعني اعتقدوه دينًا. اعتقدوا أن حكم الله تعالى أنه يقتل لقوله تعالى عنهم: {إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ} [النساء: ١٥٧]. وأما بالنسبة لحكم الله القدري الواقع الكوني فقد كَذَبُوا {وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً * بَل رَّفَعَهُ اللّهُ إِلَيْهِ} [النساء: ١٥٧، ١٥٨] ولكن شبه لهم فقتلوا الْمُشَبَّه لهم وصلبوه. إذًا ثَمَّ حكم شرعي فقد قتلوه بالفعل لأنهم يعتقدون أن حكم الله فيه القتل.

وثَمَّ حكم قدري كوني وهو الواقع الذي يكون في الكون وأنه لم يقتل عليه السلام، بل رفع إلى السماء. فلا يصح إسلام أحد - انتبه هذا معنى شهد وتعليقه بالشرط ثم جواب الشرط - («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل») ما الذي ينبني على هذه الشهادة («وأن عيسى عبد الله ورسوله») فلا يصح إسلام أحد حتى يتبرأ من قول الطائفتين جميعًا في عيسى عليه السلام، فيشهد أنه عبد الله ورسوله، عبد كما ذكرنا سابقًا أي عابد مملوك لله لا مالك، فليس له من الربوبية ولا من الإلهية شيء فضلاً عن أن يقال بأنه إله. إذا لا يحل ولا يجوز صرف شيء، شيء ولو واحد وإن قل من خصائص الربوبية فصرف الربوبية كلها من باب أولى، وإذا لم يحل صرف شيء من خصائص الألوهية حينئذ وَسْمُهُ بكونه إلهًا من باب أولى وأحرى. فليس له من الربوبية ولا من الإلهية شيء، ورسول صادق من عند الله تعالى، رسول صادق، صادق مصدوق، وأن أمه صدِّيقة كما جاء في النص فإذا كذبوا حينئذ كذبوا القرآن، وأنها قد أحصنت فرجها، قد جاء النص بذلك، حينئذ إذا اتهمها بالزنا فقد كَذَّب القرآن فلا يكون مسلمًا البتة، وأنها عذراء، ولكن {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثِمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ} [آل عمران: ٥٩]، فقوله: («عبد الله ورسوله») جمع بين الوصفين، («عبد الله ورسوله») فيه رد على النصارى، («ورسوله») رد على اليهود، («عبد الله») فيه رد على النصارى لأنهم أَلَّهُوه، أو جعلوه ابنًا لله، وإذا كان كذلك ابنا لله فحينئذ حكمه حكم أبيه، إذا كان أبوه إلهًا فأخذ الحكم.

(«ورسوله») فيه رد على اليهود لأنهم كَذَّبوه وأنكروا رسالته.

(«وكلمته ألقاها إلى مريم»)، («وكلمته»). قوله: («وكلمته»). يعنى عيسى كلمته، يعني كلمة الله عز وجل، عيسى كلمة الله، سُمِّيَ عيسى عليه السلام كلمة الله لوجوده وصدوره بكلمة {كُن}، يعنى وُجِدَ وخُلِقَ في هذه الدنيا على هذه البسيطة بكلمة {كُن}، فكن، قول الله عز وجل، والْمُكَوَّن والمُوجَد هو عيسى عليه السلام، فكان بكلمة {كُن}، ولذلك أُطْلِقَ عليه هذا الوصف، سُمِّيَ عيسى كلمة الله لصدوره بكلمة {كُن} أي لوجوده بقوله: {كُن} بلا أب. قاله قتادة وغيره من السلف. إذًا («كلمته») هذا فيه إسناد كلمة إلى الرب جل وعلا، لكن كما سيأتي أنه كان بـ {كُن} حينئذ هنا يكون من باب الوصف، الإضافة هنا تقتضي إضافة الموصوف إلى الصفة فتكون وصفًا للربّ جل وعلا، لأن الكلمة {كُن} من قول الله عز وجل، وإذا كان كذلك فهي صفة له سبحانه وليست هي شيئًا مخلوقًا.

قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: الكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له: {كُن} فكان عيسى بـ {كُن} وليس عيسى هو {كُن}. فرق بين {كُن} وبين المُكَوَّن بـ {كُن}، عيسى كان بـ {كُن}، فـ {كُن} من الله فهي قول، مثل صلّ، وقُم، ثم أنت تقوم فتصلي. إذا الصلاة ليست هي صلّ الأمر، الأمر شيء وكونك تفعل مدلول صلّ شيءٌ آخر، كذلك {كُن} هي من الله عز وجل فليس عيسى هو {كُن} بل هو كائن بـ {كُن}.

فكان عيسى بـ {كُن} وليس عيسى هو {كُن}، ولكن بـ ... {كُن} كان. فـ {كُن} من الله قول، إذًا هي صفته منه جل وعلا، وليس {كُن} مخلوقًا، لو كان عيسى هو {كُن} حينئذ:

- إما أن يقال بأن عيسى جزء من الله، وقد كذب النصارى في ذلك.

- وإما أن يقال بأن {كُن} مخلوق حينئذ يقتضي كلام الله عز وجل أنه مخلوق.

وكلا المعنيين باطل، بل {كُن} قول من الله عز وجل، ولا علاقة لعيسى به إلا أنه أَثَرٌ لهذا القول، لأن له اقتضاء، فكل صفات الرب جل وعلا لها آثارها، من أثر {كُن} باعتبار عيسى أنه وُجِدَ بهذا اللفظ.

وكَذَبَ النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى. هكذا قال الإمام أحمد، وذلك أن الجهمية قالت: عيسى روح الله وكلمته. في الظاهر وافقوا، لكن في الحقيقة لا، إلا أن الكلمة مخلوقة. عند الجهمية القرآن مخلوق، وكلام الله كله مخلوق، والقرآن أخص من مطلق كلام الله عز وجل، كلام الله أعم والقرآن أخص، الجهمية كلام الله تعالى كله مخلوق، إذًا قال لعيسى كن. إذًا كن مخلوق وعيسى مخلوق.

نقول: هذا باطل.

وقالت النصارى: عيسى روح الله من ذات الله. إذًا كذبوا، لماذا («وروح منه»). منه. قالوا: يعنى بعضه. ففهموا مِنْ (من) أنها للتبعيض وليس الأمر كذلك، بل هي للابتداء. إلا أن الكلمة مخلوقة. وقالت النصارى: عيسى روح من ذات الله، وكلمة الله من ذات الله كما يقال إن: هذه الخرقة من هذا الثوب.

قلنا نحن - يقول الإمام أحمد -: إن عيسى بالكلمة كان، وليس عيسى هو الكلمة. والأمر واضح ولا فيه لبس عند من تَبَصَّرَ.

قوله: («ألقاها إلى مريم»). («ألقاها»)، الإلقاء هذا مصدر أَلْقَى يُلْقِي إِلْقَاءً، والإلقاء كما في ((المفردات)): طرح الشيء حيث تلقاه. أي تراه ثم صار عرفًا في الحقيقة العرفية يُسَمَّى به كل طرح، كل طرح يُقال ألقاه. («ألقاها إلى مريم») إذًا ألقاها بمعنى طرحها، وبمعنى وَجَّهَهَا وبمعنى أرسلها، إذ كل منها بمعنى الطرح.

قال ابن كثير في قوله: {أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ} [النساء: ١٧١] خلقه بالكلمة. يعني في هذا الموضع من سورة النساء ليس في الحديث، في هذا الموضع من سورة النساء، خلقه بالكلمة التي أرسل بها جبرائيل عليه السلام إلى مريم، فنفخ فيها من روحه بأمر الله عز وجل فكان عيسى بإذن الله عز وجل، وصارت تلك النفخة التي نفخها في جيب درعها من هنا فنزلت حتى ولجت فرجها بمنزلة لقاح الأب الأم والجميع مخلوق لله عز وجل. ولهذا قيل لعيسى: إنه كلمة الله وروح منه لأنه لم يكن له أب تولد منه، وإنما هو ناشئ عن الكلمة التي قال له {كُن} فكان، والروح التي أُرسل بها جبرائيل عليه السلام.

إذًا هذا فيه بيان أن عيسى كان بـ {كُن}، و {كُن} قول من الله عز وجل، وأن الرب جل وعلا أرسل جبرائيل بتلك الكلمة فنفخ في درعها فحينئذ فكان كاللقاح لمريم عليها السلام حينئذ كان عيسى بهذه الكلمة دون أب، يعنى من أنثى بلا أب.

قوله: («وروح منه») يعنى ابتداء، (من) هنا ليست للتبعيض وإنما هي للابتداء. قال أُبَيُّ بن كعب: عيسى روح من الأرواح. يعنى مثل غيره من الأرواح، والأرواح معلوم أنها مخلوقة لله عز وجل، وإذا كان عيسى مثل غيره من الأرواح {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ} [آل عمران: ٥٩] بمعنى أنه مخلوق لله عز وجل، آدم خُلِقَ من تراب بلا أب ولا أم، كذلك عيسى خلق من تراب وهو أصله روح كما ذكرنا من أم بلا أب. عيسى روح من الأرواح التي خلقها الله تعالى واستنطقها بقوله: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى}

[الأعراف: ١٧٢] هذا على التفسير المشهور وهو الصحيح بعثه الله إلى مريم فدخل فيها. رواه ابن جرير وغيره.
وقال الإمام أحمد: {وَرُوحٌ مِّنْهُ} يكون من أمره كان الروح فيه من أمره كان الروح فيه.
{وَرُوحٌ مِّنْهُ} يعني من أمره. وهذا واضح بين أن (من) هنا للابتداء على كلام الإمام أحمد وليست للتبعيض، هذا كلام الإمام أحمد. كقوله: {وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ} [الجاثية: ١٣] يعني ابتداء وُجِدَتْ بقدرته جل وعلا وحكمة منه ابتداء منه لا أنها بعضه، إذ لم يقل لا اليهود ولا النصارى ولا غيرهم أن هذه المسخرات {مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} أنها بعضه أو جزء من الله تعالى، لم يقل أحد، حينئذ يُفسر المعنى المذكور في قوله: («وروح منه») بما فُسِّرَ به هذا الموضع، حينئذ وقع اشتباه في قوله («منه») عندهم، أما عند أهل السنة والجماعة فلا اشتباه، فالمعنى أنه كانت منه، المعنى أنه كائن منه كما أن معنى الآية أنه سخر هذه الأشياء كائنة منه، أي أنه مكون ذلك وموجده جميعًا منه حينئذ نقول: هو مكون وموجد لهذه المخلوقات، سواء كانت السماوات أو الأرض. أي أنه مكون ذلك وموجده بقدره وحكمته.
قال شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله تعالى مبيِّنًا ما إذا أضاف الله عز وجل شيئًا إلى نفسه. ثُمَّ تفصيل لئلا يقع التباس كما وقع عند اليهود والنصارى ووقع عند الجهمية والمعتزلة ونحوهم، ليس كل ما أضافه الله سبحانه وتعالى إلى نفسه فحينئذ يكون من إضافة المخلوق إلى خالقه، كـ (ناقة الله)، و (بيت الله) ونحو ذلك، (« كلمته») أضافه إلى نفسه، («وروح منه») أضافه إلى نفسه، والمراد بالإضافة هنا ليس المضاف والمضاف إليه، المراد مطلق النسبة، فإذا نسب الرب سبحانه جل وعلا شيء إلى نفسه وأضافه إليه مثل (« كلمته») مضاف ومضاف إليه، («روح منه») ابتداء منه. نقول: هذا كذلك [مضاف] (¬١) هذا فيه نسبة [نعم] فالإضافة في نحو (« كلمته»)، («وروح منه») هذه نسبة وإضافة لكنها ليست على الإضافة المعنية عند النحاة.
قال بن تيمية رحمه الله تعالى: المضاف إلى الله تعالى على الجهة التي ذكرناها سابقًا إذا كان معنى لا يقوم بنفسه ولا بغيره من المخلوقات. معنى كالسمع والبصر والكلام لا يقوم بغيره من المخلوقات، فليس هو عينًا قائمةً بنفسها وليس هو وصفًا لمخلوق. من هذه العبارة نأخذ أن الأقسام ثلاثة:
- إما أن يُضيف شيئًا قائمًا بنفسه، مخلوقًا كـ (ناقة الله) مثلاً (ناقة الله) أضافها إلى نفسه، (بيت الله) بيت أضافه إلى نفسه.
- وإما أن يُضيف إلى ذلك المخلوق معنى من المعاني، حينئذ النوع الأول والثاني كل منهما مخلوق ما كان قائمًا بنفسه ناقة الله بيت الله هذا واضح بيِّن، كذلك إذا وصف هذه المخلوقات بمعانٍ، نقول: حكمها حكم موصوفاتها ما قامت به فهي مخلوقة. يبقى ماذا؟

(¬١) سبق.

معنى لا يضاف ليس عينًا قائمة بنفسه ولا يضاف إلى مخلوق، ولذلك بدء كلامه بقوله: المضاف إلى الله تعالى إذا كان معنى من المعاني. مثل ... {بِرِسَالاَتِي}، {وَبِكَلاَمِي}، {بِأَعْيُنِنَا} نقول: هذه كلها معانٍ أضافها إلى نفسه جل وعلا وليس هو بعين مخلوقة بائنة، تعالى الله بل هو الخالق، وليس هو محلاً للمخلوقات، حينئذ تعين ما ذكره من القسم الأول. إذا كان معنى لا يقوم بنفسه، ولا بغيره من المخلوقات وجب أن يكون صفة لله تعالى قائمة بنفسه {وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} [الشورى: ١١]، {وَهُوَ السَّمِيعُ} هنا إضافة ونسبة، إذ قوله: {وَهُوَ} مبتدأ محكوم عليه {السَّمِيعُ} بما دل عليه من صفة السمع، حينئذ نقول: وصف الرب جل وعلا أو أضاف على هذا التعبير أضاف وصف السمع له جل وعلا، حينئذ نقول: السمع هذا ليس بشيء محسوس قائم بنفسه مخلوق، بمعنى أنه ليس قائمًا بذاته، ولا هو معنى مضاف إلى مخلوق، فحينئذ يتعين أن يكون صفة لله عز وجل.
إذًا {وَهُوَ السَّمِيعُ} نقول: {السَّمِيعُ} تضمن صفةً وهي السمع. قال ابن تيمية: هذا معنى من المعاني - وهو صفة السمع - أضافها الرب جل وعلا إلى نفسه. ثم هذا المعنى وهو السمع والبصر والعلم والحكمة ليست معانٍ قائمة بنفسها مخلوقة، وليست هي صفات لمخلوق فتعين أن تكون صفة لله عز وجل قائمة به. وامتنع أن تكون إضافتها إضافة مخلوق مربوب. يعني ليس السمع بمخلوق كما ادَّعى المعتزلة أو

الجهمية، وليس البصر بمخلوق، وليس الكلام بمخلوق، ونحو ذلك، فإذا كان المضاف عيناً هذا تفصيل لما نفاه سابقًا، فإذا كان المضاف عيناً قائمة بنفسها كعسي وجبرائيل عليهما السلام وأرواح بني آدم امتنع أن تكون صفة. وهذا واضح لأنه مخلوق، والمخلوق لا يقوم بالخالق وإنما يقوم بمخلوق مثله أو يكون مستقلاً بنفسه.

- إما أن يكون مستقلاً بذاته.
- وإما أن يكون وصفًا لمخلوق مثله.

وإما أن يكون قائمًا بالله عز وجل، فهذا منفي. امتنع أن تكون صفه لله تعالى لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره. [نعم] ولذلك الجوهر عندهم لا يقوم بجوهر، وإنما العرض هو الذي يقوم بالجواهر، والعرض لا يقوم بعرض.

إذًا ما كان قائمًا بنفسه منفكًا فهو مخلوق، ما كان وصفًا لهذا المنفك المنفصل فالحكم مثله، ما لم يكن من المعاني لا منفكًا قائمًا بنفسه ولا وصفًا لهذا المنفك حينئذ تعين أن يكون صفة للرب جل وعلا، لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره لكن الأعيان المضافة إلى الله على وجهين، يعني بعد ما قرر لك أن المضاف إلى الله تعالى ثلاثة أقسام ثلاثة أنواع:

- إما أن يكون عيناً قائمة بنفسها، النوع الأول.
- الثاني: أن يكون وصفًا لذلك القائم بنفسه للقسم الأول فكلا النوعين مخلوقان، أو كلا النوعين مخلوق يجوز الوجهان.
- والنوع الثالث أو القسم الثالث: أن يكون معنى لا للأول ولا للثاني وهذا يتعين أن يكون وصفًا لله عز وجل فهو صفة من صفاته، لكن لماذا يُضيف؟ ما الفائدة؟ («وروح منه»)، {بَيْتِيَ}، {نَاقَةُ اللَّهِ} ما الفائدة من هذا، قال على وجهين: الأول: أن تضاف إليه لكونه خلقها وأبدعها، يعني إضافة المخلوق إلى خالقه، من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، أن تضاف إليه لكونه خلقها وأبدعها فهذا شامل لجميع المخلوقات، كقول: سماء الله، وأرض الله. فجميع المخلوقين عبيد الله، وجميع المال مال الله. يعني يستوي فيه هذه عبودية القهر، فالكل عبد لله، فإذا أضاف الله تعالى إليه حينئذ نقول: هذه الإضافة تقتضي ماذا؟ تقتضي إضافة الشيء لكونه مربوبًا ومخلوقًا لله عز وجل، وهذه يستوي فيه بنو آدم مع غيرهم المال مال الله، والسماء سماء الله، والأرض أرض الله، ونحو ذلك.
- الثاني، الوجه الثاني: أن يضاف إليه لخصوصية، أن يضاف إليه لما خصه به من معنى يحبه ويأمر به ويرضاه، كما خصّ البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون في غيره. إذًا هنا الإضافة تكون إضافة تشريف لِمَا خصّ هذه الكعبة وقال: بيت الله. لكونه تقوم فيه عبادة لا تكون في غيره، هذا تشريف وتخصيص، ويحبه ويرضاه حينئذ نقول: إن هذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه، لكن لا لمجرد كونه مخلوقًا، لا، لأمر زائد وهو التشريف والتكريم، وكما يقال عن مال الفيء والخمس هو مال الله ورسوله. ومن هذا الوجه: فعباد الله هم الذين عبدوه وأطاعوا أمره. فهذه إضافة تتضمن ألوهيته وشرعه ودينه، وتلك إضافة تقتضي ربوبيته وخلقه. إذًا («وروح منه») أي منه خلقًا وإيجادًا، هذا خلاصة ما ذكره ابن تيمية في هذه المسألة.

وعليه نقول: خلاصة ما ذكره أن المضاف إلى الله تعالى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المضاف عيناً قائمة بنفسها، والإضافة فيه - يعني إضافتها للرب جل وعلا - من إضافة المخلوق إلى خالقه كالآية السابقة وكذلك قوله: {أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ}، وكذلك قوله: {نَاقَةُ اللَّهِ} وهذا مخلوق.

القسم الثاني: أن يكون وصفًا مضافًا إلي عين مخلوقة. وصفًا يعني معنى من المعاني نُسِبَ إلى عين مخلوقة يقوم بها كقوله: («وروح منه»)، والحكم في الثاني كالحكم في الأول. إذًا هذان النوعان مخلوقان.

ثالثًا: أن يكون وصفًا غير مضاف إلى عين مخلوقة، بل أضافه إلى نفسه، وهذا يكون من جنس الصفات التي يوصف به الرب جل وعلا، وكل صفة صريحة في القرآن أو اسم متضمن لصفة فهو من هذا النوع، فهو معنى أضافه الرب جل وعلا إلى نفسه، إما من جهة الإخبار، وإما من جهة كونه فاعل، وإما من جهة الحكم به عليه، وهذا التي يفسر به نوع الإضافة، فحينئذ يكون وصفًا له لأن المضاف إليه وهو الرب جل وعلا ليس عيناً مخلوقة قائمة بذاتها، وليست هذه المعاني وصفًا لمخلوق حينئذ اقتضت أن تكونه من جنس الصفات

{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة: ٦٤] أضاف هنا حينئذ نقول: اليدان صفتان أو صفة للرب جل وعلا، {بِأَعْيُنِنَا}، و {بِرِسَالاَتِي}، و {وَبِكَلاَمِي} وهذا يكون من باب إضافة [الموصوف أو . {}{}(«»). . : {} {} ! («») {} {} : («»)][{}(«») («») («») : [
(«وروح منه») هنا إضافة أضاف الروح إلى الله عز وجل، واضح أن الروح مخلوقة، حينئذ («منه») يعني ابتداء وُجِدَت إيجادًا وابتداء وخلقًا ووجودًا في هذا الكون. فالكلمة وصف مضاف إلى الله تعالى، وعليه فتكون هذه الكلمة صفة من صفات الرب جل وعلا، («وروح منه») هذه أضيفت إلى عين لأن الروح حلت في عيسى فهي مخلوقة. إذًا («وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم») أمه عليه السلام («وروح منه») وليست نبية على الصحيح خلافًا لمن ادَّعَى هذا كابن حزم وغيره («وروح منه») كما عرفنا.
(«والجنة حق، والنار حق»). والجنةَ أو والجنةُ؟ («والجنةَ») على أنه معطوف على قوله: («شهد»). أن الجنة حينئذ يكون ما قُرِّر فيما سبق من الشهادة لا بد من اعتقاده في الجنة، بأن يكون عن علم ويقين وصدق، بمعنى أن يخبر بالجنة بأنها موجودة وأنها مخلوقة وأنها باقية، ويعتقد بقلبه ما يتلفظ به بلسانه، فإذا لم يواطئ القلب اللسان حينئذ يكون كاذبًا في الشهادة، هي ليست بشهادة بل هي كذب.
قوله: («والجنة حق، والنار حق») أي وشهد أن الجنة التي أخبر بها تعالى في كتابه أنه أعدها للمتقين حقٌّ يعنى ثابتة لا شك فيها، وشهد أن النار التي أخبر بها تعالى في كتابه أنه أعدها للكافرين حقّ كذلك ثابتة، كل منهما موجود نعتقد أنهما مخلوقتان الآن، لذلك جاء {أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} [آل عمران: ١٣٣]، {أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة: ٢٤]، [آل عمران: ١٣١] وهذا الفعل على دلالته {أُعِدَّتْ} بمعنى أن الله تعالى أعدها للكافرين، و {أُعِدَّتْ} فعل ماضي دل على أن ما دل عليه موجود، وكذلك النار، الشأن في النار، وقد دخل النبي - صلى الله عليه وسلم - الجنة ورأى بلالاً، وكذلك رأى من يعذب في النار ونحو ذلك، هذا كله يؤكد ماذا؟ أن النار والجنة موجودتان.
النار والجنة حق وهما ... موجودتان لا فناء لهما
ثلاثة مسائل تتعلق بالجنة والنار:
حق أولاً. يعني عندنا شيء اسمه جنة بالفعل ما هو متصور في الذهن كما يدَّعِي بعض الفلاسفة والملاحدة يقول: ليس عندنا جنة، إنما الرب جل وعلا يذكر الجنة في القرآن ويذكر النار من باب زجر الناس فقط. أما في الواقع ليس عندنا جنة ولا نار. وهذا يقوله بعض الملاحدة، حينئذ لا بد أن نعترف بأنهما حق. إذًا ثَمَّ جنة جاء بها الشرع، وثَمّ نار جاء بها الشرع، طيب يبقى ماذا؟
هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟ اعترفنا بوجود الجنة والنار، ثَمَّ من يقول من الفلاسفة تقول أن الجنة والنار ستخلق يوم البعث، ونحن نقول: عقيدة أهل السنة والجماعة أنهما مخلوقتان الآن.
بقيت مسألة ثالثة هل تفنى الجنة والنار؟
عقيدة أهل السنة والجماعة، لا.
النار والجنة حق وهما ... موجودتان لا فناء لهما
جمع الحكمي في هذا البيت ثلاثة مسائل رحمه الله تعالى، أنه أعدها للكافرين يعنى النار حق كذلك ثابت كما قال تعالى: {سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاء وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ} ... الآية [الحديد: ٢١]، وقال: {فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ}. قال: {أُعِدَّتْ} هنا للذين آمنوا، وقال في آية أخري قال: {أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ}. وقال هنا: {أُعِدَّتْ} يعنى النار للكافرين. حينئذ دل هذا النص على أنهما مخلوقتان.
وفي الآيتين كغيرها من الآيات دليل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، وهذا يؤكد بدلالة الفعل الماضي، ويؤكد بما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من دخوله الجنة وأنه رأى بعضًا ممن يعذب في النار خلافًا للمبتدعة القائلين لا يخلقان إلا في يوم القيامة، إذًا هذا القول مبتدع، إذا أقر بالجنة والنار ولم يعترف بأنهما مخلوقتان هذا قول محدث ومبتدع ويرد على قائله.
وفيهما الإيمان بالمعاد وحشر الأجساد.
(«والجنة حق، والنار حق»). قال: («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»). هذا جواب الشرط، الجملة جواب الشرط، («من

شهد أن لا إله إلا الله») وأتى بما عُطِفَ على هذه الشهادة من الشهادات الخمس حينئذ قال النبي - صلى الله عليه وسلم - مُبيِّنًا فضل من آتى بهذا التوحيد الخالص بين أن فضله وجزاءه الجنة على ما كان من العمل من صلاح أو فساد، («أدخله الله الجنة») هذه الجملة جواب الشرط، وفي رواية وهي عند البخاري «أدخله الله الجنة من أي أبواب الجنة الثمانية شاء». وهذا فيه زيادة فضل، ... «أدخله الله الجنة من أي أبواب الجنة الثمانية شاء»». وهو في البخاري. قوله: («أدخله»). الدخول هنا فسره أهل العلم بالنوعين الواردين في كلام السلف لأن قوله: («من شهد»). قد يأتي بالتوحيد حينئذ دخل في هذا العموم العاصي، والعاصي نوعان عند أهل السنة والجماعة عاص تائب قبل موته هذا إن أتى بشروط التوبة يقبل الله تعالى منه وإن تاب من الشرك والكفر وعاص يموت على معاصيه دون توبة هذا عقيدة أهل السنة والجماعة أنه داخل تحت المشيئة لأنه موحد، يعني موحد مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، إن مات على ما هو عليه نقول: هو تحت المشيئة لا نجزم له بجنة ولا نجزم له بنار لكن نعتقد أن مآله إلى الجنة سواء مر على النار أو لا حينئذ نقول: هذا النوع من العصاة الذين هم على معصية وكبيرة ولم يتوبوا إلى الله تعالى قبل مماتهم حينئذ هو داخل في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} [النساء: ٤٨، ١١٦] هذا متى؟ إذا مات على معاصيه دون توبة، هل هو داخل في هذا النص أم لا؟ هذا النوع هل هو داخل في النص أم لا؟ قد جاء بالتوحيد ودخل في الإسلام ولم يأت بناقض ينقض الإسلام من أصله فهو موحد بإجماع أهل السنة والجماعة أن مآله إلى الجنة، بإجماع أهل السنة والجماعة أنه غير مخلد في النار بقي ماذا؟ هل يدخل النار ويخرج [هذا محل خلاف] ليس محل خلاف هذا داخل تحت المشيئة. الله المستعان هذا داخل تحت المشيئة إن شاء الله عز وجل آخذه وعذبه، وإن شاء غفر له، نسأل الله العفو والعافية.

قال الحافظ بن حجر رحمه الله تعالى ومعنى قوله: («على ما كان من العمل») أي من صلاح أو فساد، وقوله: («على ما كان من العمل») على الذي كان من العمل، يعنى أي عمل كان مادام أنه جاء بهذه الشهادات الخمس حينئذ مآله إلى الجنة، لكن يبقي أن قوله: («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»). قد يكون الدخول تامًا بمعنى أن يكون الدخول ابتداء، لا يمر على النار لا يعذب، ويحتمل أن يكون الدخول ثانويًا يعنى ليس ابتداء، بل يعذب ويؤاخذ بذنبه.

النوع الأول: من آتى أو دخل الجنة ابتداء هذا له صورتان:

- إما أن يحقق التوحيد على وجه الكمال، فلا يكون قد وقع في ذنب، ليس عنده ذنوب فدخل مباشرة الجنة دخولاً أوليًّا.

- وأما الصورة الثانية: أن يدخل دخولاً أوليًّا وقد تجاوز عنه الرب جل وعلا.

بقي ماذا؟ بقي من لا يدخل دخولاً أوليًا بل دخولاً ثانويًّا حينئذ يدخل النار إن شاء الله تعالى أن يؤاخذه بما وقع منه من ذنب، ثم بعد ذلك يخرج من النار.

قال هنا: معنى قوله: («على ما كان من العمل») أي من صلاح أو فساد. للعموم الوارد في النص، يعني من أين أخذ بن حجر هذا اللفظ من صلاح أو فساد؟ نقول: من قوله: («على ما كان من العمل»)، («ما») اسم موصول بمعنى الذي.

لكن أهل التوحيد لا بد لهم من دخول الجنة، لا بد من دخول الجنة، أهل التوحيد يعنى الموحدون دخولاً أوليًا أو دخولاً ثانويًّا، ويحتمل أن يكون معنى قوله: («على ما كان من العمل») أن يدخل أهل الجنة، الجنة على حسب أعمال كل منهم في الدرجات («على ما كان من العمل») حينئذ لا يكون فيه المعنى من فساد، بل هو خاص على ما كان من عمل وهو صالح، طيب لماذا جاء بهذه الجملة؟ ليدل على التفاوت بينهم في الدرجات وعلى هذا الاحتمال يكون قوله: («أدخله الله الجنة») دخولاً أوليًّا فحسب، لكن هذا ليس بظاهر، بل المعنى الأول هو الظاهر هو أن قوله: («أدخله الله الجنة») لبيان فضل التوحيد، والتوحيد له فضل على من آتى بالتوحيد الخالص وحقق التوحيد، وله فضل كذلك حتى على المفرط هو من آمن أو المؤمن بإيمانه الفاسق بكبيرته فكل منهما التوحيد في فضله وهو أنه سبب من أسباب دخول الجنة حينئذ شمل الصورتين وهو الموحد الخالص والموحد المخلط.

قال القاضي عياض: وما ورد في حديث عبادة يكون خصوصًا لمن قال ما ذكره - صلى الله عليه وسلم -.

ثم إشكال في هذا الحديث وليس بإشكال والحمد لله لأن النص لا يُنظر إليه وحده كما قررنا سابقًا مرارًا، ليس عندنا حكم شرعي نقف مع نص ثم ننبذ بقية النصوص، بل نقول: النصوص كلها يفسر بعضها بعضًا، ويخدم بعضها بعضًا. فعندنا العقيدة نأخذها من مجمل ما دلت عليه نصوص الوحيين كتابًا وسنة، لا نقف مع آية ثم نقول دلت الآية كذا ونعارضها بأية أخرى، لا، لأن الحكم هنا حكم عقدي فهو من باب الإخبار حينئذ لا يحتمل إلا الصدق أو الكذب، ليس من باب الأوامر نقول: هذا مصروف بكذا، وهذا إلى آخره، لا، وإنما هو من باب المعتقد، فثَمَّ خبر: إما صادق، وإما كاذب.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («من شهد أن لا إله إلا الله ") بعضهم ظن أن هذا الحديث كسائر الأحاديث من قال: لا إله إلا الله أدخله الله الجنة. إذًا لو لم يأت بشرط من شروط لا إله إلا الله، ولو قال: لا إله إلا الله ثم لم يصلّ، ولم يزكِ وفعل الأفاعيل وناقض الإسلام إلى آخره أدخله الله الجنة، إذًا ثم أحاديث مطلقة بمعنى أنها دلت على الفضل على مجرد القول فقط، هل هذا على ظاهرها؟

أم نقول: ثَمَّ ناسخ ومنسوخ؟

أو نقول: ثَمَّ تشريع ثم جاء زيادة تشريع؟

أو نقول: هذه الأحاديث مطلقة وجاءت أحاديث أخري مقيدة؟

أقوال لأهل العلم، منهم من قال:

- بأن هذه في أول الشريعة، أول الأمر، ثم جاء في المدينة النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بأوامر ونُهِي تبليغًا للأمة عن نواهٍ حينئذ صارت هذه الأوامر والنواهي مقيدة لهذه الأحاديث.

والصحيح هو أن هذه الأحاديث وإن كانت مطلقة في ظاهرها إلا أنها مقيدة بكل نص دل على اشتراط شرط من شروط لا إله إلا الله الآتي ذكرها وهي السبعة، فثَمَّ أحاديث اشترط فيها النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقولها خالصًا من قلبه، وثَمَّ أحاديث قال: «يقينًا». وثَمَّ أحاديث قال فيها: («يبتغي بذلك وجه الله»). إلى آخر الأحاديث الواردة وهي مقيدة أو مقيَدة فنجعلها حينئذ قيدًا لهذا النص الذي معنا ولا إشكال، والنص نفسه يدل على ذلك لأن قوله: («شهد»). قلنا: الشهادة ليست مطلقة هكذا، وإنما لا تكون الشهادة في لسان العرب وكذلك في الشرع إلا إذا جمع بين ثلاثة أمور: العلم، والعمل، والصدق. وعلق النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا على الشهادة ما علقَّه على مجرد القول، حينئذ لا إشكال يمكن أن نأخذ من هذه الأحاديث الذي قيل بأنها مطلقة قيد فنجعلها قيدًا لها.

القاضي عياض يقول في دفع هذا الإشكال يقول: وما ورد في حديث عبادة يكون خاصًّا لِمَن قال ما ذكره - صلى الله عليه وسلم - وقرنه، يعنى بالشهادات الخمس وقرن بالشهادتين حقيقة الإيمان والتوحيد الذي ورد في حديثه فيكون له من الأجر ما يرجح على سيئاته ويوجب له المغفرة والرحمة ودخول الجنة لأول وهلة. فحديث عبادة مطلق ويُقَيَّد بغيره. ومن هذه الأحاديث الأربعة التي سيذكرها المصنف رحمه الله تعالى حديث أنس («ثم لقيتني لا تشرك بي شيئًا») هذا قيد، لا بد من نفي الشرك، وجاء في حديث عتبان الثاني («يبتغي بذلك وجه الله»)، وهذا فيه اشتراط الإخلاص.

إذًا كل نص دل على شرط يُجْعَل قيدًا لهذا الإطلاق الذي ورد في حديث عبادة، فحديث عبادة مطلق ويقيد بغيره، ومن هذه الأحاديث الأربعة المذكورة في الباب أن يقولها بلسانه معتقدًا لمعناها بقلبه عاملاً بمقتضاها صادقًا مخلصًا تاركًا للشرك. بمعنى أن المصنف ذكر حديث عبادة أولاً وهو مطلق في الظاهر، ولكن أورد بعده حديث عتبان، ورَبَّعَ بحديث أنس ليدل على أن هذه الشهادة لا بد وأن يزاد عليها الإخلاص، فإن لم يكن مخلصًا فلا اعتبار بها، ويجب أن يزاد عليها أن يكون مجتنبًا للطاغوت تاركًا للشرك وإلا لا اعتبار بها، فبمجموع هذه الأحاديث حينئذ لا بد أن يكون قائلاً أو آتيًا بالشهادة أن يقول بلسانه معتقدًا لمعناها بقلبه، عاملاً بمقتضاها، صادقًا مخلصًا تاركًا للشرك. فالإطلاق الذي في حديث عبادة مقيد بالإخلاص كما في حديث عتبان («يبتغي بذلك وجه الله») ومقيد بترك الشرك كما في حديث أنس وهو الرابع الآتي معنا («ثم لقيتني لا تشرك بي شيئًا») هذا قيد لا بد من زيادته فلا يكفي بقول لا إله

إلا الله دون ترك الشرك، بل هذان أصلان متلازمان، فالنهي عن الشرك يستلزم الكفر بالطاغوت، ولذلك قال ابن القيم رحمه الله تعالى كلمة جامعة لِمَا ذكرنا: والمقصود أن كلمة التوحيد إذا شهد بها المؤمن - يعنى قول لا إله إلا الله - إذا شهد بها المؤمن عارفًا لمعناها وحقيقته - يعنى التوحيد - نفياً وإثباتًا متصفًا بموجبها - يعنى ما تقتضيه هذه الكلمة - قائمًا قلبه ولسانه وجوارحه بشهادته - لا بد من جمع هذه الأصول الثلاث يعنى القلب واللسان والجوارح، لا بد أن يكون العمل واليقين بهذه الثلاثة، فالتصديق كما يكون بالقلب يكون كذلك بالجوارح -. قال رحمه الله: فهذه الكلمة من هذا الشاهد إذا جاء بها بما ذُكِر أصلها ثابت راسخ في قلبه، وفروعها متصلة في السماء، وهي ومخرجة لثمرتها كل وقت. إذًا لا بد من اجتماع هذه الأصول الثلاثة وهي:
عمل القلب، وعمل اللسان وهو قول لا إله إلا الله، وكذلك الجوارح.
قال في ((إبطال التنديد)): من شهد أن لا إله إلا الله. أي من شهد أن لا معبود بحق إلا الله. إذا قيد أوليّ وهذا مهم جدًا وهو أن يأتي بمدلول لا إله إلا الله على مقتضي الشرع، لأن ثَمَّ خلافًا عند المتأخرين في معنى لا إله إلا الله. لا رب إلا الله، لا قادر إلا الله. هذا شَهِد؟ هذا ما جاء بالشهادة ليس بمسلم هذا، وإنما يتعين أن يُفسر لا إله إلا الله بما دلت عليه نصوص الشريعة، فإذا فسرها بغير ما دلت عليه النصوص حينئذ انتفى بشأنه الشهادة بهذا المعنى، ولذلك قال: من شهد أن لا إله إلا الله أي من شهد أن لا معبود بحق إلا الله. ويكفي؟ لا، وقام بوظائف هذه الكلمة من إخلاص العبادة بجميع أنواعها، وتبرأ من كل المعبودات سواه، سواء كان ذلك المعبود نبيًّا أو غيره، وأن محمدًا عبده ورسوله الصادق المصدوق أفضل الرسل، فهو عبد الله ورسوله أوجب الله على الخلق طاعته. يعنى أتى بمقتضى الشهادة الثانية، ونهى عن عبادته، وأمر بإخلاص العبادة لله بجميع أنواعها كما قال تعالى: {وَاعْبُدُواْ اللهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}. وليس المراد، يقول في ((الإبطال)): وليس المراد أن الإنسان إذا شهد بهذا من غير عمل بمقتضاها يحصل له دخول الجنة. لا، يعنى عندنا مقتضِي وعندنا مُقتضَي، المقتضِي الشهادة، المقتضَي العمل بمدلولها، حينئذ لا يكفي الإتيان بالمقتضِي دون المقتضَى، لا يظن الظان أن المراد بالحديث («أدخله الله الجنة») على أن يأتي بالمقتضِي فحسب، يعنى كلام فقط شهد أن لا إله إلا الله .. إلى آخره، لا، لا بد من عملٍ، فإن انتفى العمل دل على عدم وجود المقتضِي، فكل منهما متلازم، ولذلك قال: وليس المراد. يعنى من هذا النص أن الإنسان إذا شهد بهذا من غير عمل بمقتضَاه يحصل له دخول الجنة، بل المراد به الشهادة لله بالتوحيد والعمل بما تقتضيه شهادة أن لا إله إلا الله من الإخلاص، وما تقتضيه شهادة أن محمدًا عبده ورسوله من الإيمان به وتصديقه وإتباعه. إذًا لا بد من الإخلاص الذي دلت عليه لا إله إلا الله، ومن المتابعة التي دلت عليها أشهد أن محمدًا رسول الله. إذًا قوله - صلى الله عليه وسلم -: ... («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»). حينئذ نقول هذا الحديث حديث مطلق، فالأحاديث المطلقة محمولة على الأحاديث المقيِدة أو المقيَدة لأن هي جاءت بنفسها مقيدة كما جاء في حديث عتبان: («من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله») فهذا الحديث نص على قول: لا إله إلا الله. وهو مُقيِد ومقيَّد، فقيَّد يعنى قوله: لا إله إلا الله، والمقيِّد هو الشرط، هي الحديث نفسه يُعتبر هو مُقيِّدًا للأحاديث المطلقة.
قال شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله تعالى: هذه الأحاديث إنما هي فيمن قالها ومات عليها كما جاءت مقيدة وقالها مخلصًا من قلبه مستيقنًا بها قلبه غير شاكٍّ فيها بصدق ويقين .. إلى آخر كلامه الذي يأتي معنا في محله إن شاء الله تعالى.
قال الحسن البصري رحمه الله تعالى: معنى هذه الأحاديث - يعنى المطلقة - «من قال: لا إله إلا الله». من قال هذه الكلمة وأدى حقها وفريضتها، بمعنى أنها ليست مطلقة وإنما لها مقتضى حينئذ من أتى بالمقتضَى حينئذ تحصَّل له أو حصل له الثواب المرتب عليه.
وقيل - قول آخر في الجمع بين هذه النصوص وهو قول منسوب للإمام البخاري رحمه الله تعالى -: إن ذلك لمن قالها عند الندم والتوبة ومات على ذلك مباشرة. يعنى لو أسلم ودخل إلى الإسلام وتاب من الشرك وقالها ثم مات، ليس عندنا مقتضَى، أين هو؟ إذًا هذه الأحاديث المطلقة ليست مطلقة لعموم المسلمين، وإنما لصنف وخاص واحد وهو من قالها عند الندم ثم مات، إذًا هذا قال لا إله إلا

الله وأدخله الله الجنة على ما كان من العمل، وعمل قليل، لكنه في المعنى كثير، لأنه أتى بالتوحيد، ولذلك ورد بالسنة أن بعضهم من أسلم وجاهد ومات ولم يركع لله ركعة، هذه الأحاديث المطلقة في مثل هذا الصنف، لكن الصواب هو ما سبق من كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

وقال ابن المسيب: كان هذا قبل أن تنزل الفرائض. يعنى هذه الأحاديث المطلقة في أول الإسلام وليس الأمر كذلك أيضًا. كان هذا قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهى وليس الأمر كذلك كما ذكرنا.

فالحاصل من هذا الحديث: أن الحديث يدل على فضل التوحيد، إذ بين لنا النبي - صلى الله عليه وسلم - فضل التوحيد وشرفه، فمن تكلم بالشهادتين المذكورتين عالمًا لمعناهما عاملاً لمقتضاهما ظاهراً وباطنًا وتجنب الإفراط والتفريط في حق النبيين المذكورين وهما محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام، فأقرّ لهما بالرسالة والعبودية لله، جمع بين الوصفين، وأيقن بالجنة والنار أن مآله إلى الجنة وإن وقع منه دون الشرك وهذا ظاهر النص، لقوله: («من شهد») يعنى من جاء بهذه الشهادات فحينئذ هما نوعان له فردان، كل منهما يشترك في جنس معين وهو أنه موحد، ثُم الموحد على مرتبتين: موحد خالص لم يحصل منه ذنب، وموحد مخلّط. والنص شمل النوعين لأن («أدخله الله الجنة») هذا حكم، والمحكوم عليه لفظ عام وله فردان، ويصدق عليه، وهذا هو الظاهر والله أعلم، أن ماله إلي الجنة وإن وقع منه ما دون الشرك.

ومناسبة الحديث للباب واضحة إذ فيه بيان فضل التوحيد، وأنه مقتضٍ للجنة ابتداء وانتهاء، وأنه يكفر للذنوب.

فوائد الحديث التي يمكن أخذها منه:

أولاً: فضل التوحيد وما يكفره من الذنوب.

ثانياً: سعة فضل الله تعالى. كما قال المصنف في المسائل.

ثالثًا: لا غلو في حق الأنبياء، ومن دونهم من باب أولى، إذا قيل في شأن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعيسى وهم من أولي العزم من الرسل («عبد الله ورسوله»). إذًا غيره من الصالحين وفلان وفلان من باب أولى وأحرى، فلا غُلو لا في الأنبياء ولا في غيرهم، ولا جفاء كذلك، لا جفاء يعني لا نجفو الأنبياء فلا إفراط ولا تفريط.

رابعًا: أن الإسلام يخالف جميع الملل الكفرية فلا جمع بين الإسلام واليهودية والنصرانية. وهذا القول بأنه ثَمّ ترابط بين هذه الأديان وأنها أديان سماوية هذا يُعتبر ردة عن الإسلام. فكل منهما مباين للآخر. فلا دين إلا دين الإسلام. وما قد يُقال بالجمع هذه الأديان هذا لا يقوله إلا إنسان مارق من إلا سلام.

خامسًا: فيه أن عصاة الموحدين لا يخلدون في النار خلافًا للمعتزلة والخوارج، إذا قوله: («أدخله الله الجنة») ضمن نوعي الإدخال:

أولاً: أدخله الله الجنة وإن كان مقصرًا، أليس كذلك؟ كما ذكرنا موحد مخلِّط أدخله الله الجنة وإن كان مقصرًا وله ذنوب لأن الموحد مآله إلى الجنة ولا بد لأنه لا يخلد في النار إلا الكفار.

الثاني: أدخله الله الجنة وتكون منزلته فيها على حسب عمله وهذا إدخال كامل لم يسبق بعذاب لمن أتم العمل أو عفا الله عنه. يعنى الدخول الأوليّ للجنة دون مرور على النار له صورتان:

- إما أنه محقق للتوحيد وليس له ذنب.

- وإما أنه ليس محقِّقًا للتوحيد وعنده ذنوب لكن بفضل التوحيد محى الله عنه تلك الذنوب فدخل ابتداء، وهو ما ذكرناه من مات على معصية ولم يتب حينئذ إما أن يعفو الله عز وجل عنه وإما أن يؤاخذه، وهذا هو المراد بأنه تحت المشيئة، هذا هو المراد. إذًا ليس كل من كان عاصيًا ومات على معصيته دون توبة لا يدخل الجنة ابتداء صحيح ليس كل من مات وهو موحد وعنده معاصي قبل توبته مات حينئذ نقول: لا يدخل دخولاً أوليًّا لا، قد يدخل دخولاً أوليًّا وذلك إذا عفا الله تعالى عنه. فالإدخال الكامل لمن أتم العمل أو عفا الله عنه، والناقص لمن أنقص العمل ولم يعفُ الله تعالى عنه. فالمؤمن إذا غلبت سيئاته حسناته إن شاء الله عذبه بقدر عمله وإن شاء لم يعذبه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء.

سادسًا: فيه أنه تعالى يعفو عن السيئات قبل التوبة والعقوبة، لِمَا ذكرناه سابقًا لأنه دخل في قوله: («من شهد») من هو موحد وقد مات على معصية. قال: أدخله الله الجنة ابتداء. إحدى الاحتمالين حينئذ نقول: التوحيد يمحو الله تعالى به السيئات. حينئذ يكون بمنزلة التوبة ولذلك ليست المكفرات للذنوب محصورة في التوبة كما يظن بعض الناس لا، مكفرات الذنوب أوصلها ابن تيمية إلى عشرة منها التوحيد على ما ذُكر في هذا الحديث. إذًا فيه أنه سبحانه وتعالى يعفو عن السيئات قبل التوبة والعقوبة.

سابعًا: في قوله: («وأن عيسى عبد الله ورسوله»). أن إيمان النصارى مع القول بالتثليث شرك محض لا يخلصهم من النار، وهذا كما ذكرناه فيه إطلاق الشرك عليهم لأن من أدخله الله الجنة من لم يأت بما ذكر أدخله الله النار ليس عندنا إلا جنة أو نار، من حكم الله تعالى عليه بدخول الجنة إذًا لا نار.

من لم يكن آتيًا بهذا المقتضِي حينئذ دخل النار. إذًا النصارى من أهل النار إذا ماتوا على ما هم عليه.

ثامنًا: إضافة الرسولين الكريمين محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام إليه إضافة تشريف تدل على مكانتهما عنده جل وعلا.

هذا اختصار ما يتعلق بالحديث الأول. وذكر حديث آخر نمر عليه مرور لأنه متعلق بما سبق.

قال: (ولهما في حديث عتبان: «فإن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»). (ولهما) أي وللبخاري ومسلم في الصحيحين، وهذا الحديث طرف من حديث طويل أخرجه الشيخان.

وعِتْبَان بكسر العين المهملة ابن مالك بن عمرو بن العجلان الأنصاري، من بني سالم بن عوف صحابي مشهور مات في خلافة معاوية.

قوله: («فإن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله») هذا مقابل لِمَا سبق، إذا قالها أدخله الله الجنة، قد يكون بالمقابل وهو التحريم، إذًا لفظ: («فإن الله حرم على النار») موازٍ لقول: («أدخله الله الجنة»). إذًا الحكم واحد أو مختلف؟ الحكم واحد، لماذا؟ لأنه ليس عندنا إلا جنة أو نار، إذا حكم الله بدخول الجنة لزم منه تحريمه على النار، فإذا حرمه على النار لا يدخلها البتة لزم منه أن يدخل الجنة، ليس عندنا وقت واسط، وكلام الأعراف هذا مختص بشيء معين.

إذًا («فإن الله حرم على النار») يمكن أن يقال تصريح بما يلزم من النص السابق («أدخله الله الجنة») يلزم منه بدلالة الالتزام أن يُحرم على النار. («فإن الله حرم على النار») الحرام الممنوع منه، حَرَّم هذا فعل ماضي حَرَّم مأخوذ من الحرام، والحرام هو الممنوع منه إما بتسخير إلهي، وإما بمنع قَهْرِيّ، وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع أو من جهة من يتسم أمره. إذًا هو منع، ويتنوع باختلاف المانع إما شرع أو غيره. وهذه الأقسام التي ذكرها في ((المفردات)).

وقوله تعالى: {إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ} [المائدة: ٧٢] فهذا من جهة القهر بالمنع، وكذلك قوله: {إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ} [الأعراف: ٥٠] والمحرم بالشرع كتحريم بيع الطعام متفاضلاً {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} وهذا تحريم بالشرع. وقوله: («حرم على النار»). أي منع على النار، أو منع النار أن تمسه، («فإن الله حرم على النار»). أي منع على النار، أو منع النار، إما هذا وإما ذاك، أو منع النار أن تمسه.

قوله: («من قال: لا إله إلا الله»). وقوله فيها من حيث التقييد كالقول السابق، كالقول فيما سبق («شهد») أن يكون عالِمًا، لا بد أن يكون صادقًا، لا بد أن يأتي بجميع الشروط المتعلقة بصحة هذه المقولة، فإن لم يأت فحينئذ لا يُحَرّم على النار. من قال: لا إله إلا الله. أي بشروطها، ومنها الشرط المنصوص عليه في هذا الحديث وهو الإخلاص، فهذا الحديث نص على شرط واحد وهو الإخلاص، وكذلك العمل بوجه آخر بشروط ومنها الإخلاص لقوله: («يبتغي بذلك وجه الله»). يعنى يطلب بذلك أي بذلك القول وهو قول: لا إله إلا الله، وجه الله، أي يطلب بهذا القول إذ أصل البغي [نعم] يبتغي أي يطلب، إذا أصل البغي طلب تجاوز الاقتصاد فيما يُتحرى، تجاوزه أو لم يتجاوزه، فتارة يعتبر في القدر الذي هو الكمية، وتارة يُعتبر في الوصف الذي هو الكيفية، يقال: بَغَيْتُ الشيء إذا طلبت أكثر ما يجب. يعنى فيه حرص، بغيت الشيء إذا طلبت أكثر ما يجب ليس مجرد طلب وإنما تحقيق للمطلوب حينئذ يعبر بهذا التعبير، إذا («يبتغي بذلك وجه الله») بمعنى أنه اجتهد في الإخلاص وليس المراد مجرد الإخلاص فحسب، بل لا بد أن يأتي به على

جهة الكمال، وابتغيت كذلك. إذا («يبتغي بذلك») أي قول: لا إله إلا الله. («وجه الله») الوجه معلوم معروف في لسان العرب هو وصف لله عز وجل وهو صفة من صفات الله تعالى الذاتية، نؤمن بها ونثبتها دون تعرض لتكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، فهو موصوف بهذه الصفة وقد أثبتها لنفسه جل وعلا. والمعنى أنه يطلب بقوله ذلك وجه الله، ومن طلب وجهًا فلا بد أن يعمل ما في وسعه للوصول إليه.

إذًا يُؤخذ من حيث التنصيص شرط الإخلاص.

ويؤخذ من حيث المعنى أنه لا يبتغي وجه الله إلا من سعى وبذل، حينئذ إذا أنت ابتغيت زوجة تجلس في بيتك أو تسعى وتتحرك، لا بد من السعي والحركة. تقول: يبتغي امرأة تعفه. يجلس في بيته؟ لا، إذا الابتغاء لا بد من الطلب، فدل على اشتراط العمل، والمعنى أنه يطلب بقوله ذلك («وجه الله») ومن طلب وجهًا فلا بد أن يعمل ما في وسعه للوصول إليه. فقوله: («يبتغي بذلك وجه الله») أي مخلصًا من قلبه ولم يقلها نفاقًا، عاملاً لِمَا دلت عليه. قال ابن القاسم في ((الحاشية)): («يبتغي بذلك وجه الله») وعليه فلا بد أن يعمل بما دلت عليه من الإخلاص ونفي الشرك، فإن المقتضي لا يعمل عمله إلا باستجماع شروطه وانتفاء الموانع. يعنى لا إله إلا الله ليست هكذا كلمة مرسلة في الرياح، وإنما هي كلمة لها شروط ولها موانع، متى يترتب عليه الحكم («حرم على النار»)، («أدخله الله الجنة») إذا وُجِدَ المقتضِي وهو الشهادة مع تحقق الشروط وانتفاء الموانع، أما مجرد القول مع عدم تحقق الشروط أو وجود الموانع هذا لا يكون سببًا في دخول الجنة ولا في التحريم على النار، فإن المقتضي، يعنى بالمقتضي القول لا إله إلا الله لا يعمل عمله يعنى تأثيره وهو ترتب الحكم عليه أدخله الله الجنة فإن الله حرم على النار إلا باستجماع شروطه وانتفاء موانعه فقد يتخلف عنه مقتضاه لفوات شرط من شروطه أو لوجود مانع.

إذًا خلاصة هذا أن نقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبرنا خبرًا مؤكدًا («فإن الله») هذا توكيد، فدل على ماذا؟ على تقرير هذا الحكم وتأكيده، أخبرنا خبرًا مؤكدًا أن من تكلم وتلفظ بهذه الكلمة لا إله إلا الله عالِمًا بمعناها عاملاً بمقتضاها ظاهرًا وباطنًا ومات على ذلك، ما الحكم؟ لم تمسه النار يوم القيامة.

ومناسبة الحديث للباب ظاهرة إذ فيه دلالة على فضل التوحيد، وأنه يوجب لمن مات عليه أن لا تمسه النار، وتكفير الذنوب.

وللحديث فوائد كثيرة منها فضل التوحيد.

وثانيًا: فيه رد على غلاة المرجئة الذين يقولون يكفي القول يعني لا إله إلا الله دون شرط يعنى دون عمل بالقلب، فلا يكفي النطق من غير اعتقاد القلب كحال المنافقين.

ثالثًا: العكس كذلك فلا يكفي الاعتقاد دون نطق. يعنى لا يكفي القول دون اعتقاد، والعكس كذلك لا يكفي الاعتقاد دون نطق، لأن من شهد لا بد أن يُقِرّ ويعترف لا بد أن يتلفظ، فإذا لم يكن كذلك حينئذ انتقض في حقه شرط من شروطها.

رابعًا: تحريم النار على أهل التوحيد الخُلّص.

خامسًا: اشتراط الإخلاص في قبول العمل وذلك يستلزم تحقيق المتابعة.

سادسًا: لا يجتمع قول لا الله إلا الله مع دعاء غير الله البتة لا يجتمعان، لأن من شرط صحة لا إله إلا الله اجتناب الشرك ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) فإذا قال: لا إله إلا الله واستغاث بالموتى أو النبي - صلى الله عليه وسلم - والأولياء، وذبح ودعا إلى آخره حينئذ نقول: هذا كله يعتبر ناقضًا من نواقض لا إله إلا الله.

سابعًا: فيه إثبات الوجه لله على ما يليق به جل وعلا.

والله أعلم.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: الدعاء في الصلاة في الأمور الدنيوية؟

ج: مختلف فيه، والصحيح أنه يجوز، وارد عن الصحابة أنهم كان بعضهم يدعو بالبصر ويدعو بأشياء دنيوية ما فيه بأس.
س: حديث عتبان («حرم على النار») التحريم هنا مطلقًا بحيث لا تمسه ولو كان عنده معاصٍ؟

ج: لا، عندنا نصوص أُخرى تدل على أن من جاء بالتوحيد وعنده معاصي قد يؤاخذ، ليس عندنا حديث الشفاعة، .... ١٠٣٢٠٣٧ نص واحد معين كما ذكرنا، لا قد تسمه النار، وهو من الموحدين لكنه المخلطين وذلك إذا لم يعف الله تعالى عنه.
س: هل من كان متلبسًا ببدعة نحكم عليه بظاهر حاله دون النظر لكونه جاهلاً أو عالمًا؟
ج: هذا يختلف بحال البدعة، ما هي البدعة مكفرة مفسقة، أين شأنه من حال أهل السنة، السنة ظاهرة أو ليست بظاهرة يختلف، الحكم مختلف.
والله أعلم.

11 ١١

١١٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* تخريج حديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه وشرحه وفوائده.
* تخريج حديث أنس رضى الله عنه وشرحه وفوائده.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
فلا زال الحديث في الباب الثاني (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب). عرفنا أن المصنف رحمه الله تعالى أورد آية وأربعة أحاديث مضى الحديث عن الآية، ومضى الحديث عن حديثين، وهما حديث عن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه، وكذلك حديث عتبان، وبقي معنا الليلة إن شاء الله تعالى الحديث الثالث والرابع.
الحديث الثالث هو حديث (أبي سعيد الخدري عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «قال موسى: يا رب علمني شيئاً أذكرك وأدعوك به. قال: قل يا موسى لا إله إلا الله. قال: يا رب كل عبادك يقولون هذا. قال: يا موسى، لو أن السموات السبع وعامرهن غيري، والأرضين السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة، مالت بهن لا إله إلا الله». رواه ابن حبان، والحاكم وصححه).
وللترمذي وحسنه عن أنس رضي الله عنه: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «قال الله تعالى: يا ابن آدم، لو أتيتني بقراب الأرض خطايا، ثم لقيتني لا تشرك بي شيئًا لأتيتك بقرابها مغفرة».
هذان حديثان أوردهما المصنف رحمه الله تعالى الحديث الأول ليبين أن كلمة التوحيد لا إله إلا الله لا يعدلها شيء البتة، ولو وضعت السماوات والأرض ومن فيهن إلا من استثني والأرضين السبع وما فيهن في كفة، ... ولا إله إلا الله مالت بهن لا إله إلا الله، وهذا يدل على أن لهذه الكلمة فضل عظيم عند الرب جل وعلا، الحديث الرابع خاتمة الأحاديث هذا تقييد لحديث عبادة بن الصامت السابق قلنا: حديث مطلق، وقيده بحديث عتبان ... («يبتغي بذلك وجه الله»)، وقيده بحديث أنس وهو مجانبة الشرك ... («لا تشرك بي شيئًا») هذا قيد يُزاد على ما مضى.
حديث أبي سعيد الخدري هذا مما تُكُلِّمَ فيه ضعفًا في هذا الكتاب ... ((كتاب التوحيد)) وقد ضعفه بعض أهل العلم، وحسنه وصححه البعض الآخر وإن كان الصحيح أنه حديث صحيح، ثم هو ليس في أصل وإنما هو في بيان فضل حينئذ لا إشكال فيه بأن يقال: ثَمَّ حديث صحيح في أول الباب صَدَّرَ به المصنف الباب وهو في ((الصحيحين))، كذلك حديث عتبان في ((الصحيحين))، ثم أورد

شيئًا يتعلق بفضل الكلمة، وليس في أصل الكلمة، ليس في شرطٍ يتعلق بكلمة التوحيد، وإنما هو في بيان فضلها.
ضَعَّفَ بعضهم الحديث لأنه من رواية دراج بن سمعان المكنى بـ، أو الذي يكنى بأبي السمح قال في التقريب: (صدوق، في حديثه عن أبي الهيثم ضعف). يعنى عن أبي الهيثم عن أبي سعيد، والحديث الذي معنا حديث أبي سعيد هو من حديث درَّاج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد، ودراج هنا يروى عن أبي الهيثم وهو سليمان بن عمرو عن أبي سعيد هو كما ذكرنا هو نفسه مختلف فيه. قال في ((تهذيب التهذيب)) ذاكرًا الخلاف فيه: قال عبد الله بن أحمد عن أبيه - يعنى الإمام أحمد بن حنبل -: حديثه منكر. وقال أبو داود: لما سُئل عنه سمعت أحمد يقول: الشأن في دراج. يعنى العلة في درَّاج. وقال عثمان الدارمي عن ابن معين: ثقة. وثقه بن معين، وأبو الهيثم كذلك ثقة، وقال الآجُرِّي عن أبي داوود أحاديثه مستقيمة إلا ما كان عن أبي الهيثم عن أبي سعيد. الذي هذا الباب من شأنه. وقال النسائي: ليس بقوي. وقال في موضع آخر: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: في حديثه ضعف. وقال الدارقطني: ضعيف. وقال في موضع آخر: متروك. إذًا ضعفه بعضهم، ووثقه آخرون.
وأورد الحافظ عن ابن عدي أنه قال: عامة الأحاديث التي أمليتها عن دراج مما لا يتابع عليه، ومما ينكر في حديثه - وعدَّد أحاديث وليس الحديث الذي معنا منها -. يعنى أُنْكِرَ عليه كذا وكذا وكذا وليس منها هذا الحديث الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى.
ثم قال: وأرجو أن أحاديثه بعد هذه التى أُنْكِرَتْ عليه لا بأس بها. كأن ابن عدي يرى أن هذا الحديث لا بأس به لأنه مما لم ينتقض على دراج. وذكره ابن حبان في ((الثقات)) وخرج حديثه في صحيحه. وحكى ابن عدي عن أحمد بن حنبل أنه قال: أحاديث دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد فيها ضعف. هي ليست ضعيفة وإنما فيها ضعف. ومثله مثل هذه إذا عُبِّرَ عن هذه السلسلة بأن فيها ضعفًا حينئذ أدنى ما يمكن أن يرد من صيغة أو من جهة أخري حينئذ يكون مُقَوِّيًا لها. وقال ابن شاهين في ((الثقات)): ما كان بهذا الإسناد فليس به بأس. قواه، ما كان بهذا الإسناد: دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد فليس به بأس.
قال المنذري: صحح حديثه عن أبي الهيثم الترمذي، واحتج به ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما والحاكم وغيرهم. إذا درَّاج مختلف فيه، وهذه السلسلة نفسها منهم من عَبَّر بأنها منكرة، ومنهم من عَبّر بأن فيها ضعفًا، ومنهم من قال بأنها لا بأس بها. ومثل هذا كما ذكرنا إذا جاءت شواهد تدل على ما دل عليه الحديث حينئذ يرتقي إلى الصحة لغيره.
وللحديث شواهد، قال الحافظ في ((الفتح)) في الجزء الحادي عشر صفحة إحدى عشر ومائتان كتاب الدعوات باب فضل التسبيح قال: أخرجه النسائي بسند صحيح عن أبي سعيد عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «قال: موسى يا رب علمني شيئًا أذكرك به؟ قال: قل لا إله إلا الله» ... الحديث.
وفي ((البداية والنهاية)) لابن كثير الجزء الأول صفحة ثلاث وسبعين ومائتين: وقال ابن حبان ذكر سؤال كليم الله ربه جل وعلا أن يعلمه شيئًا يذكره به. ذِكر يعنى سيذكر في هذا الباب ذكر سؤال كليم الله وهو موسى عليه السلام ربه جل وعلا أن يعلمه شيئًا يذكره به، وهو ما جاء النص في هذا الحديث. [قال حدثنا أبي سلمة] (¬١) قال حدثنا ابن سلمة قال حدثنا حرملة بن يحي قال حدثنا بن وهب قال أخبرني عمرو بن الحارث أن دراج حدثه عن أبي الهيثم عن أبي سعيد عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وذكر الحديث السابق الذي معنا.
قال ابن كثير بعد ذلك: ويشهد لهذا الحديث حديث البطاقة، وسيأتي أن ((حديث البطاقة)) صحيح. يشهد لهذا الحديث حديث البطاقة. وأقرب شيئًا إلى معناه الحديث المروى في السنن عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «أفضل الدعاء دعاء عرفة، وأفضل ما قلتُ أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير». إذا عند ابن كثير رحمه الله تعالى أن الحديث مُقَوَّى من جهتين:
أولاً: ((حديث البطاقة)).

والثاني: الحديث المشهور: «أفضل الدعاء دعاء عرفة». وإن كان الثاني ليس فيه تنصيص على الموازنة بأن تجعل السماوات السبع والأرضون السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة، بخلاف حديث البطاقة.
وللحديث شاهد صحيح من حديث عبد الله بن عمرو عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو حديث صحيح في المسند إلا أنه ليس من سؤال موسى عليه السلام - يعني ليس حكاية عن موسى كليم الرحمن، وإنما هو عن نوح عليه السلام عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أن نوحًا قال لابنه عند موته: آمرك بلا إله إلا الله، فإن السماوات السبع والأرضين السبع لو وضعت في كفة، ولا إله إلا الله في كفة، رجحت بهن لا إله إلا الله، ولو أن السماوات السبع والأرضين السبع كن حلقة مبهمة قصمتهن لا إله إلا الله». وهذا بمعنى الحديث الذي ذكرناه إلا أن ليس نصًّا أن السائل هو موسى وإنما هو نوح عليه السلام. رواه أحمد في ((المسند)) هذا الحديث عن عبد الله بن عمرو، والبخاري في الأدب، والحاكم في ((المستدرك)) وصححه ووافقه الذهبي. قال في المجمع ((مجمع الزوائد)): ورجال أحمد ثقات. وكذلك الحديث رواه ابن أبي شيبة في ((المصنَف)) عن كعب الأحبار قال حدثنا يحي بن آدم عن مفضل عن منصور عن مجاهد عن أبي بكر بن الرحمن بن الحارث بن هشام عن كعب قال: ((قال موسى)). الحديث بمعناه
ويحيي بن آدم ثقة، ومفضل هو بن مهلهل السعدي، ومنصور هو بن المعتمر ثقة، ومجاهد بن جبر المفسر المعروف، وأبو بكر بن عبد الرحمن أحد الفقهاء السبعة، وكعب هو كعب الأحبار.
إذا بهذه الأحاديث نقول: هذا الحديث صحيح لغيره ولا إشكال فيه خلافًا لمن ضعفه من المعاصرين كما هو الشأن في كتاب ((ضعيف كتاب التوحيد)).

____
(١٦) سبق.
(عن أبي سعيد الخدري) أبو سعيد اسمه سعد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل، وأبوه كذلك. اسْتُصْغِر أبو سعيد بـ ((أُحِد))، وشهد ما بعدها، مات بالمدينة سنة ثلاث- أو أربع أو خمس - وستين. وقيل: سنة أربع وسبعين.
(عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «قال موسى») وهذه حكاية نبي عن نبي، فهو خبر عمن مضى، وهذا الأصل فيه أنه من أخبار بني إسرائيل، لكنه جاء من جهة الوحي، حينئذ لا إشكال فيه بقبوله لأنه من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم -، فما كان خبرًا عن بني إسرائيل والأمم السابقة مذكورة في الكتاب عندنا أو في السنة فهو ثابت وصحيح ولا إشكال فيه، وما جاء إبطاله عندنا في الكتاب أو السنة فهو باطل ولا إشكال فيه، وإنما إذا ورد عن غير الوحيين حينئذ محل خلافٍ، والصحيح أنه يُوقف لا يُكذب ولا يُصدق إلا إذا جاء ما يُكذبه وذلك في شأن أصول الدين.
(قال: «قال موسى») موسى هو ابن عمران بن قاهث بن عازر بن لاوي بن يعقوب بن إسحاق رسول بني إسرائيل وكليم الرحمن من أولي العزم من الرسل، قيل ولد قبل عيسى سنة إحدى وسبعين وخمسمائة وألف، وتوفي سنة إحدى وخمسين وأربعمائة وألف.
قوله: («قال موسى: يا رب، علمني شيئاً أذكرك وأدعوك به»)، («يا رب») هذا نداء، الرب جل وعلا يُنادى ربي، («يا رب»)، («ربِّ») الياء محذوفة وهو لغة، والكسرة هذا دليل عليها («يا رب») هذا نداء من موسى عليه السلام والرب يسمع فيه إثبات صفة السمع، وأن الله عز وجل يُسأل فيسمع ويُجيب («يا رب») هذا فيه إثبات صفة السمع، وأن الله عز وجل وسع سمعه كل شيء، وموسى على الأرض والله عز وجل مستوٍ على عرشه يعلم ما هو عليه ويسمع كلامه. إذًا («يا ربِّ») هذا فيه اعتراف من موسى عليه السلام بأنه يعبد ربًّا يسمع وهو على الأرض وربه جل وعلا مستوٍ على عرشه استواء يليق بجلاله جلا وعلا.
(«علمني») هذا فعل دعاء، طلب من موسى عليه السلام بأن الله عز وجل يعلمه وهذا فيه اعتراف وتواضع بأنه بشر وأن الله عز وجل هو المعلم الحقيقيّ، فالله عز وجل هو الذي يفتح على الرسل والأنبياء وهو الذي يُوحِي إليهم، وهو الذي يبعث الرسل والأنبياء إلى الأمم من أجل تعليمهم.

وفيه أن من أراد العلم حينئذ يسأل ربه جل وعلا، وهذا أمر ملحظ لا بد أن يعتني به طالب العلم، أن الله عز وجل هو الهادي هداية توفيق، وهو الذي يشرح قلبه، وهو الذي يعينه على الفهم وعلى الحفظ، فمن أراد العلم الصحيح فليطرق باب السماء أولاً، ثم بعد ذلك يأخذ بالأسباب
يجمع بين الأمرين، يسأل ربه التوفيق والهداية والتسديد والإعانة على الحفظ، والبركة في الوقت والإخلاص، ويعينه على عدم الانشغال بالعلائق والعوائق ونحو ذلك، هذه كلها طالب العلم في نفسه لا يقوى وحده أن يقف ضدها أو أن يجلب تلك المنافع، وإنما الله عز وجل هو الذي يُعين، فموسى وهو نبي من أولى العزم من الرسل يقول: («ربِّ علمني شيئاً أذكرك وأدعوك به») فكيف نحن من باب أولى وأحرى، وهذا جدير بطالب العلم أن يعتني به ولا يقف مع الأسباب، أنا أحفظ، وأنا أفهم، وعندي كتب، وعندي .... إلى آخره فهذه أسباب الوقوف معها دون أن يستشعر بأن المسبب الحقيقيّ هو الله عز وجل هذا كما سيأتي أنه شرك أصغر، وإذا كان طالب العلم يقع في مثل هذه المسائل حينئذ هيهات هيهات أن يتعلم، بل قد يجد في نفسه من الضيق من العلم ومن الحفظ ومن الفهم ما يكون صارفًا له لأنه ليس على معصية فحسب بل هو على معصية هي أكبر من البدع، وأكبر الكبائر، وهو الشرك الأصغر وهو عظيم بعد الشرك الأكبر يأتي مرتبة الشرك الأصغر، إذا كان طالب العلم يعتمد على نفسه في حفظه وفهمه وكأنه مستقل عن ربه جل وعلا نقول: هذا مزلق خطير يحتاج طالب العلم أن يتنبه، وأن يعرف أن هذا قادح في الإخلاص وأن هذا قادح في تحقيق التوكل على الله عز وجل، وأن الله عز وجل هو المعلم الحقيقيّ، وأن الهداية التي هي مفتاح لطلب العلم إنما هي من عند الله عز وجل، هذه لا يملكها حتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فكيف حينئذٍ طالب العلم يعتمد على نفسه في مثل هذه المسائل نقول: هذا خدش كبير، ينبغي لطالب العلم أن يعتني بتحقيق هذه المسائل، وأن يعرف أن عبودية القلب أصل أصيل ينطلق منه في حياته العلمية والعملية، ولا ينتظر كما قد يظن البعض أن هذه المسائل إذا صار من العلماء الكبار وحفظ البخاري ومسلم بعد ذلك يكون من المحققين، هذا غلط، هذا من تسويف أو من تسويل الشيطان للعبد، بل أنت مطالب بتحقيق الإخلاص لله عز وجل، وتحقيق الإخلاص لله عز وجل منذ أن تعلم تطهر قلبك من أن يتعلق بأي شيء من هذه العوائق والعلائق، ولذلك أنبه على مثل هذه المسائل لأنها مما تخفى على طالب العلم، يظن أن المنهج هو معرفة ماذا تحفظ؟ وماذا تدرس؟ وماذا تقدم؟ هل هو منظوم أو منثور؟ .. إلى آخره، نعم هذا لا شك أنه من المنهج، لكن أن المنهج الأعظم والأكبر الذي ينبغي العناية به هو تزكية النفس {قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا} [الشمس: ٩، ١٠] حينئذ موسى عليه السلام يقول: («يا رب، علمني»)، إذًا أنت قل: يا رب علمني. («شيئًا أذكرك وأدعوك به»)، («شيئًا») هذا يصدق على أقل ما يمكن أن يكون، لكنه أراد به شيئًا مخصوصًا، لأن («شيئًا») هنا نكرة في سياق الإثبات فلا يعم، حينئذ لا يصدق على القليل ولا على الكثير، وإنما أراد شيئًا معينًا ولذلك وصفه بقوله: («أذكرك وأدعوك به»). قوله: («أذكرك») بالرفع، هذا فعل مضارع مرفوع («أَذْكُرُكَ») بالرفع، وفيه وجهان: قيل خبر لمبتدأٍ محذوف أنا أذكرك به، إذًا هو الجملة خبر لمبتدأٍ محذوف أنا أذكرك، والأحسن أن تُجعل الجملة صفة لـ («شيئًا») لأن الجمل بعد النكرات صفات، يعنى («شيئًا») موصوفًا بكونه ذِكْرًا لك، ولا يَهِم طالب العلم في أن («أَذْكُرُكَ») هنا واقع في جواب الطلب، («علمني»)، ... («أذكرك») إن تعلمني أذكرك، إن ما علمتني لا أذكرك، لا، ليس الأمر كذلك، إذا لو كان كذلك لجزم مثل قوله تعالى {قل تعالوا أتل} لأن الفعل إذا كان واقعا في جواب الطلب حينئذ يكون مجزومًا وهنا مرفوع لذلك قلنا بالرفع، إذا كان بالرفع حينئذ لا يمكن أن يكون جوابًا للطلب («علمني»)، («أذكرك»)، («علمني»)، («أذكرك») لو كانت الرواية بالجزم حينئذ تخرج على محمل صحيح، إذا («أذكرك») بالرفع وفيه وجهان:

- خبر لمبتدأٍ محذوف، أي أنا أذكرك.
- أو صفة لـ («شيئًا»)، («وأدعوك») معطوفٌ عليه، فليس ... («أذكرُك») جوابًا للطلب بل هو صفة لشيء، إذ لو كان جواب الطلب لجُزِم كما هو المعلوم من قواعد العربية.

قوله: («أذكرك») أي أثنى عليك به وأحمدك به، وعطف في ... ((التيسير)) أحمدك على أُثنى عليك لأن بعض أهل العلم لا يرون أن الحمد هو الثناء بل هو أعم من ذلك، وأدعوك أي أتوسل به إليك إذا دعوتك، يعنى كما تقول: يا غفور اغفر لي. هنا توسل باسمه الغفور، هذا الذي أراده موسى أن يجعله سؤالاً فيسأل الله عز وجل به كما يُسأل بالعمل الصالح ويسأل بالذكر ونحو ذلك، فموسى عليه السلام سأل ربه شيئًا يجتمع فيه الأمران، أُثْنِي عليك به وأحمدك وأسألك به. («أذكرك وأدعوك»). إذًا شيئًا وصفه بصفتين لكن من جهة الإعراب تعرب الجملة الأولى صفة، والثانية معطوفة عليها، فهما أمران: ذكر الله تعالى، ودعاؤه به.

(«قال») الله عز وجل («قال: [قل ح] يا موسى») فيه إثبات صفة الكلام لله عز وجل، («قال: [قل ح] يا موسى») والقول مرادف للكلام في مثل هذا المقام، وهو متضمن لشيئين لفظًا ومعنى، فقول الله عز وجل هو كلامه، وهو لفظ مسماه اللفظ والمعنى معًا، يعنى كلمة قول وكلمة كلام لفظ مسماه اللفظ والمعنى معًا ليس اللفظ وحده دون المعنى ولا المعنى دون اللفظ كما هو عقيدة أهل السنة والجماعة. («قل يا موسى ... لا إله إلا الله»)، («قل يا موسى») كذلك («يا موسى») هذا نداء وهو أخص من مطلق الكلام، فيوصف الرب جل وعلا بكونه متكلمًا أنه متصف بصفة الكلام، والكلام أنواع منه نداء، ومنه مناجاة، ومنه أمر، ومنه نهي .. إلى آخره كما هو الشأن في أساليب العرب، ولذلك نقول: كلام الله عز وجل منه ما هو خبر ومنه ما هو إنشاء، وهو موافق لما جاء في لسان العرب، ومنه ما هو نداء، النداء من الإنشاء، فقوله: («يا موسى»)، {يَا إِبْرَاهِيمُ}، هذا كله يعتبر نداءً، وهو نوع من أنواع كلام الرب جل وعلا.

(«قل يا موسى»)، («قل») ماذا؟ («لا إله إلا الله»). («علمني شيئاً أذكرك وأدعوك به»). («قال: قل يا موسى لا إله إلا الله») أجاب دعاءه وهو أنه علمه شيئًا وهذا الشيء متضمن لأمرين: الذكر، والدعاء. أي فإذا قلت هذه الجملة («لا إله إلا الله») فقد دعوتني وأثنيت عليَّ، فإن الدعاء نوعان - كما هو معلوم -:

- دعاء عبادة.
- ودعاء مسألة.

ودعاء العبادة نحو لا إله إلا الله، وسبحان الله، والحمد لله، هذه كلها تُعتبر دعاء عبادة، يعنى يتعبد الله عز وجل بهذا اللفظ، وهو مستلزم لدعاء المسألة لأنه إنما يقول: سبحان الله طالبًا من الله عز وجل رضوانه والوصول إلى جنته، ويقول كذلك: الحمد لله، لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين، هذا ذكر، وهو متضمن لدعاء المسألة، لأنه ما من عبادة سواء كانت بالمقال أو بالحال إلا وهو يدعو يعنى يسأل ربه بلسان حاله بأن يرضى عنه، وبأن يدخله الجنة، حينئذ [كل ذِكرٍ يكون متضمنًا لدعاء] (¬١) كل دعاء عبادة وهو مستلزم لدعاء المسألة لأنه بفعل العبادة يسأل ربه، إذا قام يصلي قد لا يدعو بلسانه يأتي بالوارد المشروع فحسب لكنه بكونه يصلي يقوم ويقعد ويسجد ويركع إلى آخره نقول: قد سأل ربه رضوانه. كيف سأل ربه رضوانه؟ نقول: بكونه قد صلَّى، لأنه إنما عبد ربه من أجل تحقيق هذه الغاية.

إذًا دعاء العبادة نحو: لا إله إلا الله، وسبحان الله، والحمد لله. وهو مستلزم لدعاء المسألة.

ودعاء المسألة نحو قولك: ربِّ اغفر لي. تسأل سؤال تدعو الله عز وجل: يا غفور اغفر لي، يا عليم، يا حكيم .. إلى آخره فتذكر حاجتك، وهو متضمن لدعاء العبادة، وذلك أنه مأمور بهذا فإذا فعله فهو فاعل عبادة.

إذًا عندنا الدعاء نوعان: دعاء عبادة، ودعاء مسألة.

____

(¬١) سبق.

دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة، ودعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة، لأن كل عبادة يفعلها فهو سائل ربه رضوانه وجنته، وكل دعاء ذكر حينئذ هو متضمن لدعاء العبادة، فأجابه الله تعالى بقوله: («قل») («لا إله إلا الله») وهذه الجملة اشتملت على الأمرين، بل على أعلى الأمرين وأولى الأمرين، فهي ذكر متضمن للدعاء («لا إله إلا الله») ذكر مثل: سبحان الله، والحمد لله، فهي ذكر متضمن

للدعاء لأن الذاكر يريد بها رضوان الله عز وجل والوصول إلى كرامته، و («لا إله إلا الله») أفضل الذكر وأعظمه معنى يعنى من جهة اللفظ هي أعظم الذكر، لماذا؟ لكونها كلمة التوحيد، وهي العروة الوثقى، وهي كلمة التقوى، وكلمة الإخلاص، ومن أجلها خلقت السماوات والأرض، وجردت السيوف .. إلى آخر ما ذُكِر في فضل هذه الكلمة، وأعظمه معنى لأنها مشتملة على ماذا؟ على أعلى وأرفع مأمور به وهو توحيد الله عز وجل، ف («لا إله إلا الله») معناها لا معبود بحق إلا الله عز وجل، ف («لا إله إلا الله») أفضل الذكر وأعظمه من جهة المعنى.

وفيه يعنى في قوله: («قل يا موسى لا إله إلا الله») علمه كيف يذكره بهذه الجملة، فحينئذ إذا اختصرها مختصر كما هو الشأن بعض المبتدعة الله - الله - الله نقول: هذا باطل، لأنه لو كان كذلك لاختصرها الله عز وجل لموسى وخصّه بها، لكن لَمَّا قال له: («قل يا موسى لا إله إلا الله») علمنا أنه لا اختصار لهذه الكلمة، لا بـ (هو) ولا بلفظ (الله - الله) حينئذ إذا فُعِلَ أحد هذين الأمرين فهو بدعة وحَدَثٌ في الدين كما يفعل جُهّال الصوفية.

وفيها أن الذاكر بها يقولها كلها ولا يقتصر على لفظ الجلالة كما يفعله جهال المتصوفة، ولا يقول أيضًا هو - هو أو هو كما يقوله غلاة جهالهم فإنه بدعة وضلالة. فلما قال الله عز وجل لموسى علمه الشيء الذي أراده («قل يا موسى لا إله إلا الله») قال موسى: («يا ربِّ كل عبادك يقولون هذا») التوحيد هذا موجود في موسى وهو نبي ورسول، وفيمن أمن بموسى عليه السلام حينئذ قوله: («لا إله إلا الله») استوى فيه موسى وغيره ممن آمن به، موسى أراد شيئًا خاصًّا به ولذلك لَمَّا قال له: قل («لا إله إلا الله») كأنه جعل هذا اللفظ ليس خاصًّا به وهو كذلك، واشترك معه غيره وقد سأل سؤالاً خاصًّا حينئذ كأنه لم يُجَب إلى ما طلبه من الله عز وجل، فقال: («يا رب كل عبادك يقولون هذا») والمراد بالعباد هنا المؤمنون الموحدون، وليس المراد العباد مطلقًا عبودية القهر، لا، والكلية حينئذ غير مرادة، يعنى ليست على ظاهرها («كل عبادك») أي الموحدين. («قال: يا رب كل عبادك يقولون هذا») أي عبادك الموحدون وليست الكلية على بابها. قال في ((التيسير)): هكذا ثبت بخط المصنف («يقولون»)، («كل عبادك يقولون»)، وفي بعض الروايات: «يقول» بالإفراد ولا إشكال، إن ثبت الجمع حينئذ يكون على معنى كل، لأن كل من صيغ العموم فيدخل تحتها ما لا يحصر من الأفراد، وإذا كان بلفظ: «يقول». حينئذ أُرْجِع الضمير إلى لفظ («كل») فلفظ («كل») مفرد ويعاد عليه الضمير بالإفراد «كل عبدك يقول هذا»، ولفظ («كل») مصدقه من جهة المعنى آحاد لأنه من صيغ العموم، حينئذ إذا أرجع إليه الضمير يصح إرجاعه إلى المعنى، وهذا عام ليس في لفظ (كل) فحسب، كل صيغ العموم، ولذلك سبق معنا مثال جمع فيه الرب جل وعلا الأمرين: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم} [البقرة: ٨]. قال: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ} ما قال يقولون، لماذا؟ لعود الضمير على لفظ {من} وهي من صيغ العموم، ثم قال في خاتمة الآية {وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ}، {وَمَا هُم} ارجع الضمير هنا بالجمع، وهذا جائز وسائغ في لسان العرب، وإذا جاء القرآن به فهو أعلى الدرجات في الفصاحة والبلاغة.

قال في ((التيسير)): هكذا ثبت بخط المصنف («يقولون») بالجمع مراعاة لمعنى («كل») لأن («كل») من صيغ العموم ومعناها آحاد وأفراد لا حصر لها البتة، والذي في الأصول «يقول» بالإفراد مراعاة للفظها دون معناها، ولكن قد روى الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو هذا الحديث بهذا اللفظ الذي ذكره المصنف أطول منه، يعنى بلفظ الجمع كما ذكره المصنف على معنى («كل») إذا فيه رواية عند الإمام أحمد «يقولون». وأكثر الأصول «يقول» ولا منافاة بينهما ف «يقول» أعاد الضمير إلى اللفظ، و («يقولون») عاد إلى المعنى. ومعنى («كل عبادك يقولون هذا»). هذا ليس اعتراض من موسى عليه السلام هذا وإنما كأنه قال إنما أريد شيئًا تخصني به من بين عموم عبادك يا رب علمني شيئًا أذكرك وأدعوك به. قال قل لا إله إلا الله قال: («يا ربِّ كل عبادك يقولون هذا»). إذًا سؤالي في قولي («شيئًا») ليس مطلقًا يشترك معي غيري وإنما أريد («شيئًا») تخصني به، فليس مراد موسى عليه السلام أنها كلمة هينة كلٌّ يقولها، لا، ليس هذا المراد، لأن عليه السلام يعلم عظم هذه الكلمة هو ما أرسل إلا من أجل تحقيق التوحيد {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥] إذًا موسى إنما جاء من، أرسل أو بُعِثَ من أجل تحقيق

التوحيد ودعوة الناس إلى التوحيد، والتوحيد هو لا إله إلا الله. إذًا ليس كلام موسى هنا يؤخذ منه أن الكلمة هذه لا إله إلا الله كلمة هينة لاشتراك الناس فيها، لا، ليس المراد كذلك، ولكنه أراد شيئًا يختص به لأن الاختصاص له مزية في النفس البشرية يدل على رفعة ويعتبر منقبة له دون سائر العباد، وهذا شيء موجود في البشر، إذا وجد الشخص من هو أعلى منه وأراد أن يخصه بشيء أو يمتاز عن غيره حتى بين الطلاب، إذا وجد شيء عند شيخه خصّه به يفرح به، فيجد كأنه ارتفع عن غيره، هذا الذي أراده موسى، ولله المثل الأعلى.

وفي رواية بعد قوله: (« كل عبادك يقولون هذا»). «قل: لا إله إلا الله. قال موسى: لا إله إلا أنت يا رب إنما أريد شيئا تخصني به». صرح بما ذُكِرَ أي بذلك الشيء من بين عموم عبادك فإن من طبع الإنسان أن لا يفرح فرحًا شديدًا إلا بشيء يختص به دون غيره، إذا واضح من جواب موسى (« كل عبادك يقولون هذا») أن قوله: («شيئًا») أراد به شيئًا خاصًّا يعني يختص به دون سائر العباد، وأما لفظ لا إله إلا الله مع كونها كلمة عظيمة ولها مكانتها في الدين إلا أنه لاشتراكه هو وغيره لأنها دعوة التوحيد لا يفترق أو ينفصل الأنبياء عن غيرهم بل هي عامة، أراد أن يمتاز عنهم بشيء يختص به.

ثُمَّ بين الله تعالى لموسى أنه مهما أُعْطِي فلن يُعطَى أفضل من هذه الكلمة، بين له قيمة هذه الكلمة، وأن لا إله إلا الله أعظم من السماوات والأرض وما فيهن، لأنها تميل بهن وترجح فدل ذلك فضل هذه الكلمة وعظمها. فقال له - يعني الله عز وجل («قال: يا موسى، لو أن السموات السبع وعامرهن غيري، والأرضين السبع في كفة، ولا إله الله في كفة، مالت بهن لا إله إلا الله»). هذا جواب لموسى من الرب جل وعلا [وكما قلنا هنا] نقول هنا كما قلنا في السابق («قال») يدل على أن الله عز وجل متصف بصفة الكلام على ما يليق به جل وعلا.

(«قال: يا موسى، لو أن السموات السبع وعامرهن غيري») قوله («وعامرهن») هو بالنصب عطف على السماوات، على اسم («أن»)، («وعامرهن») أي ساكنهن فالعامر للشيء هو الذي عَمَرَ به الشيء، والمعمر الْمَسكَن هكذا قال في ((المفردات)): المعمر المسكن ما دام عامرًا بسكانه. يعني («وعامرهن غيري») سُكَّانهن غيري، السكن نفسه كما سيأتي.

قوله: («والأرضين السبع») في بعض النسخ مطبوعة بالرفع «والأرضون السبع». وفيه خلاف بين النحاة، وهو مسألة العطف على اسم («أن») قبل استكمال الخبر، فالجمهور على أنه يتعين النصب فتقول: إن زيداً وعمراً قائمان. إن زيدٌ وعمروٌ قائمان، هذا لا يصح عندهم، عند الجمهور لا يصح، وإنما تنصب وهذا قبل استكمال الخبر.

وجائز رفع معطوفاً على ... منصوب (إن) بعد أن تستكملا

أما قبله فلا، وهنا («لو أن»)، («أنَّ») بالفتح وليست (إن).

وألحقت بإن لكن وأن ... من دون ليت ولعل وكأن

إذًا الحكم عام في (إن)، و (أن)، و (لكن)، فإذا عُطِفَ على اسمها المذكور حينئذ يجب النصب عند الجمهور ولا يجوز الرفع، فإن سُمِعَ الرفع قالوا بتخريجه (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ) إن الله يصلون خبر، {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ} [الأحزاب: ٥٦] هذا جعل الجادة أنه عطف على اسم (إن) قبل الخبر، ولكنه جاء بالنصب فلا إشكال، ولا يجوز غيره عند الجمهور، وأما إذا جاء الرفع (وَمَلَائِكَتُهُ) معطوفة على ماذا؟ معطوف على المنصوب منصوب وهذا مرفوع، حينئذ لا بد من تخريجه، فالجمهور على أنه يتعين النصب فتقول: إن زيد وعمراً قائمان، وأجاز بعضهم الرفع، ونقل عن الكسائي وغيره. إذًا «والأرضون» نقول: هذه النسخة إن ثبت الرواية فتخرج، وإن كانت من باب التصحيف حينئذ نقول: هذه الطباعة لا يلتفت إليها.

(«في كِفَّة») بكسر الكاف وتشديد الفاء، أي وُضِعْنَ في كِفَّة الميزان، وفي ((المفردات)): وكِفّة الميزان تشبيه بالكف، في كفها ما يوزن بها، كِفَّة هذا فيه تشبيه بالكف، كف اليد، في كفها ما يوزن بها.

وقوله: («ولا إله إلا الله في كفة»)، («لو أن السموات السبع وعامرهن غيري، والأرضين السبع في كفة، ولا إله الله في كفة»)

يعنى في كفة أخري لا بد من التقدير، لأن الميزان له كفتان، كفة وضعت فيها السماوات السبع والأرضون السبع، وكفة وضعت فيها لا إله إلا الله، إذًا («في كفة») يعنى في كفة أخري من الميزان، وفيه إثبات الميزان، وأنه حق {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [الأنبياء: ٤٧]، وأن له كفتين إحداهما للحسنات والأخرى للسيئات. وهذا محل إجماع بين السلف خلافًا لمن أنكره من أهل البدع.

(«مالت بهن») أي رجحت بهن، («مالت بهن») لا إله إلا الله يعني رجحت بهن لا إله إلا الله. والأصل مال ميلاً وميلانًا زال عن استوائه، أي لو أن السماوات السبع ومن فيهن من العمار غير الله تعالى، والأرضين السبع ومن فيهن وضعوا في كفة الميزان، ولا إله إلا الله في الكفة الأخرى، ... («مالت بهن لا إله إلا الله»)، وهذا يدل على ماذا؟ على عظم شأن هذه الكلمة، وعلى كونها راجحة، وذلك لما اشتملت عليه من نفي الشرك وتوحيد الله عز وجل الذي هو أفضل الأعمال وأساس الملة والدين.

وهذا فيمن قالها صادقًا، فيمن قالها بإخلاص ويقين، لأنه كما مر معنا في الدرس السابق وهذا يأتي توكيده إن شاء الله في محله أن كل نص أُطْلِقَ فيه قول لا إله إلا الله ورتب عليه ثواب في الدنيا أو في الآخرة إنما هو مقيد بمن أتى بشروطها وعمل بقتضاها ولم يأت بمانع من موانعها، يعنى ليست هكذا مطلقة، كل من قال لا إله إلا الله نال هذا الثواب، لا، لا بد أن يأتي بشروطها السبعة الآتية في (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله) وأن يعمل بمقتضاها، أما مجرد قولها باللسان هذا لا يكفي، وهذا قول المرجئة، وهو أنه يُشترط بذلك الاعتقاد مع القول دون أن يُنظر إلى العمل فليس العمل داخلاً في مسمى الإيمان والتوحيد، فمن قالها بإخلاص ويقين وعمل بمقتضاها ولوازمها واستقام على ذلك فهذه الحسنة حينئذ مع ما ذكر لا يوازنها شيء البتة حينئذ ترجح بالسماوات السبع والأراضين السبع.

وقوله: («غيري»). استثنى الرب جل وعلا نفسه، استثنى نفسه تبارك وتعالى لأنه العلي الأعلى تعالى وتَقَدّس، وهو العلى العظيم: علو القهر، وعلو القدر، وعلو الذات. بأنواعه الثلاثة عند أهل السنة والجماعة، العظيم الذي لا أعظم منه، الكبير الذي لا أكبر منه.

فقول: («لا إله إلا الله») ثناء عليه، على الرب جل وعلا، وأيهما أعظم الثناء أم المثنى عليه؟

الثاني، لا شك، لا إله إلا الله ثناء على الرب جل وعلا، والمثنى عليه أعظم من هذا الثناء.

ونبَّه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في شرحه النفيس بقوله: كون الله تعالى في السماء ليس ككون الملائكة في السماء لأن الملائكة عُمّار للسماء. وهنا قال: («غيري») حينئذ المستثنى هنا في الأصل أنه متصل من حيث المعنى، لكن ثَمَّ فرقًا بين كون الرب جل وعلا عامرًا للسماوات، وبين كون الملائكة عامرة للسماوات، فرق بينهما كما هو الفرق بين الخالق والمخلوق.

(كون الله تعالى في السماء ليس ككون الملائكة في السماء، فكون الملائكة في السماء كوني حاجي). بمعنى أنهم محتاجون ومفتقرون لهذه السماء، فهم ساكنون في السماء لاحتياجهم إلى السماء فهي أمكنة مقلة للملائكة وما فوقهم منها مظل لهم. يعنى تقلهم ترفعهم، لولا هذه السماء لسقط كما هو الشأن الآن في هذا الكرسي، فالإنسان محتاج لما هو تحته هذا الشأن في الملائكة مع السماء، فهي مظله لهم ومقلة لهم، يعنى ترفعهم. أما بالنسبة إلى الله تعالى فهي جهة السماء يعنى في العلو هكذا فسره أهل السنة والجماعة، لأنه سبحانه مستوى على عرشه لا يقله شيء من خلقه، ولا يظله، ولا يحيط به. ولذلك يفسر قوله تعالى: {أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ} [الملك: ١٦] ءأمنتم من على السماء، ف {في} هنا بمعنى (على) أو {أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ} يعنى من في العلو وليس المراد أنه في السماء وأن السماء محيطة به، هذه السماء مخلوقة، والمخلوق لا يحيط بالخالق. ودل الحديث على أن لا إله إلا الله أفضل الذكر لحديث عبد الله بن عمرو مرفوعًا: «خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيين من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير». رواه أحمد والترمذي. أحاديث كثيرة تدل على فضل هذه الكلمة العظيمة، وذلك لما اشتملت عليه من توحيد الرب جل وعلا إثبات الوحدانية لله جل وعلا ونفي الشريك مطلقًا.

وعنه أيضًا مرفوعًا حديث البطاقة وهو حديث عظيم «يصاح برجل من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر له تسعة وتسعون

سجلاً، كل سجل منها مد البصر، ثم يقال له: أتنكر من هذا شيئًا»؟ تسعة وتسعون كلها ذنوب ومعاصي وخطايا «أتنكر من هذا شيئًا؟ فيقول: لا يا رب. فيقال: ألك عذر أو حسنة». فيهاب الرجل من شدة الموقف فيقول: ... «لا» ليست له حسنة «فيقال: بلى، إن لك عندنا حسنة، وإنه لا ظلم عليك فيخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله». فيها هذه هي الحسنة العظيم وهى حسنة لا إله إلا الله. ... «فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات»؟ يعنى يتعاظم الأمر تسعة وتسعين سجل مع بطاقة فيها لا إله إلا الله بالإدراك الحسي القاصر البشري أن ثَمّ مفارقة بين النوعين. «فيقال: إنك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة». رواه الترمذي وحسنه والنسائي وابن حبان والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم. وقال الذهبي: صحيح.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: فالأعمال لا تتفاضل بصورها وعددها، وإنما تتفاضل بتفاضل ما في القلوب فتكون صورة العمل واحدة. وهذا أمر يحتاج إلى وقفة معه. الأعمال يعنى بين الخلق، بل حتى بين الإنسان نفسه لا تتفاضل بصورها وعددها، كم قرأت؟ وكم حفظت؟ وكم صليت؟ وكم تصدقت؟ وإنما تتفاضل بتفاضل ما في القلوب، فتكون صورة العمل واحدة وبينهما من التفاضل كما بين السماء والأرض. وفي موضع آخر قال: قد يُصلي الشخص بجوار شخص آخر وبينهما كما بين السماء والأرض. يضع قدمه في قدمه وذاك خاشع وآخر لاهٍ.

قال رحمه الله: تأمل حديث البطاقة التي توضع في كفه، ويقابلها تسع وتسعون سجلاً، كل سجل منها مد البصر، فتثقل البطاقة وتطيش السجلات فلا يعذب. ومعلوم أن كل موحد له هذه البطاقة، كل مسلم له هذه البطاقة، ومع ذلك صح بل أجمع أهل العلم على أن من الموحدين من يدخل النار.

إذًا هذه البطاقة لم تنفعه، وليس الحديث مطلقًا في كل شخص، ليس في كل موحد، وإنما هو في نوع خاص قد قام بقلبه مقتضى لا إله إلا الله من حيث تحقق الشروط وانتفاء الموانع، ومعلوم أن كل موحد له هذه البطاقة، وكثير منهم يدخل النار بذنوبه.

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ليس كل من تكلم بالشهادتين كان بهذه المثابة. نعم لا بد من التقييد، يعنى هذه البطاقة التي فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، كما ترى في الحديث مطلقة، بمجرد القول نقول: لا، ليس الأمر كذلك لا بد من تقييدها، ((«لا تشرك بي شيئًا»)، ... («يبتغى بذلك وجه الله») «صادقًا من قلبه»، «خالصًا من قلبه»، لا بد أن نأتي بهذه القيود، وأما لوحدها حينئذ نقول: ثبت أن بعض الموحدين ممن قالوا لا إله إلا الله ودخلوا النار، كيف نجمع بين هذا وذاك؟

نقول: أولئك لم يقم بقلوبهم مثل ما قام بقلب ذاك صاحب البطاقة.

قال ابن تيمية: ليس كل من تكلم بالشهادتين كان بهذه المثابة، لأن هذا العبد صاحب البطاقة كان في قلبه من التوحيد واليقين والإخلاص ما أوجب أن عَظُمَ قدره حتى صار راجحًا على هذه السيئات. لا بد من هذا القول، وإلا لاستوى كل من قال لا إله إلا الله ومع ذلك أجمع أهل العلم على أن بعض أصحاب الكبائر وهم من الموحدين، وهم ممن لهم هذه البطاقة يدخلوا النار.

إذًا لم تطش السجلات بهذه البطاقة، والفرق بينهما أن ذاك أتى بالتوحيد من جهة الأعمال القلبية على وجه الكمال وذاك عنده نقص.

(«مالت بهن لا إله إلا الله»). قال المصنف: (رواه ابن حبان والحاكم وصححه)

ابن حبان هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ أبو حاتم التيمي البستي الحافظ صاحب التصانيف الصحيح والثقات وغيرها، مات سنه أربع وخمسين وثلاثمائة.

وأما الحاكم فاسمه محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري أبو عبد الله الحافظ، ويعرف بابن الْبَيِّع. صاحب ((المستدرك))، مات سنة خمس وأربعمائة. (وصححه) يعنى حكم بماذا؟ بصحته يعنى قال: هو حديث صحيح يعنى ثابت على شرط الشيخين.

إذًا هذا الحديث مناسبته للباب واضحة بينة، والباب هو (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب).

حينئذ في هذا الحديث باب فضل كلمة التوحيد لا إله إلا الله، وأنه لا يعادلها شيء البتة.

وفي الحديث كذلك من الفوائد: عظم هذا الفضل. فضل عظيم لما تضمنته من التوحيد والإخلاص، لا بد من التقييد.
ثانيًا: فضل موسى عليه السلام، وحرصه على التقرب إلى الله بطلب شيء يخصه دون غيره من الناس، أراد شيئًا يخصه.
ثالثًا: قد يؤخذ منها - نص بعضهم على ذلك - أن العبادات توقيفية لأنه ما جاء بشيء من قبل نفسه، وإنما دعا ربه أراد ذكره يختص به موسى فلجاء إلى الله عز وجل إلى المعبود بحق فقال: ((«علمني شيئاً أذكرك وأدعوك به»)). إذا ما استحسن شيئا من عند نفسه، فدل ذلك على أن الأذكار ونحوها مما هو موقوف على الوحي.
رابعًا: قال في ((التيسير)) وكذلك في ((الفتح)): ولما كان بالناس بل بالعالم كله - من الضرورة إلى لا إله إلا الله ما لا نهاية للضرورة فوقه كان من أكثر الأذكار وجودًا، وأيسرها حصولاً، فكلما اشتدت الحاجة إلى شيء كان أسهل، كلما اشتدت الحاجة إلى شيء ما، يعنى حاجة المكلَّفين يعنى حاجة الناس كان أيسر وأكثر حصولاً.
خامساً: أن الله تعالى فوق السماوات، لقوله: ((«وعامرهن غيري»)) والفوقية ثابتة بإجماع أهل السنة والجماعة.
سادسًا: لا بد في الذكر بهذه الكلمة من التلفظ بها كاملة، ولا يقتصر على لفظ الجلالة كما يفعله بعض المبتدعة ولا على لفظ (هو).
سابعًا: إثبات ميزان الأعمال وأنه حق.
ثامنًا: أن الأرضين سبع كالسماوات. وهذا سيأتى شيء في المسائل.
ثم قال: (وللترمذي) هذا هو الحديث الرابع والأخير في هذا الباب، (وللترمذي) وهو محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي أبو عيسى صاحب الجامع وأحد الحفاظ، مات سنة تسع وسبعين ومائتين. (وللترمذي وحسنه) يعنى حكم بحسنه على اصطلاحه الخاص به، وهو له اصطلاح خاص حيث قال في آخر جامعه: أردت بالحسن ما لا يكون في سنده متهم بالكذب، ولا يكون شاذًّا، ويروى من غير وجه. وقد حكم بعضهم بأن الحسن عند الترمذي بهذا الاصطلاح هو المعنون له عند المتأخرين بالحسن لغيره لأنه هو الذي يقال فيه: بأنه يروى من غير وجه.
قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: الحسن في اصطلاحه ما روى من وجهين - ضمن الوجهين - ولا يشترط تعدد الطرق إلا إذا كان ثَمَّ ضعف في إحدى الطرق. ما روى من وجهين وليس في رواته من هو متهم بالكذب ولا شاك ولا مخالف للأحاديث الصحيحة. على كل ثَمَّ بحث طويل عند أرباب المصطلح على إرادة الترمذي رحمه الله تعالى بالتحسين وغيره.
إذا قوله: (وحسنه) يعنى حكم بحسنه. وقال في الجامع في بعض النسخ: هذا حديث حسن غريب. وفي بعضها: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وروايات الجامع متعددة وتختلف، في بعضها ينص على أنه حسن صحيح، وبعضها أنه صحيح، والبعض أنه حسن ويسكت، وقد يجمع بين الغرابة وغيرها، والجامع من أكثر الكتب التي اختلفت فيها النسخ ولذلك قد يثبت في موضع ولا يثبت في موضع آخر، مثلاً قول الترمذي: وحسنه. هنا نقل الشيخ محمد بن عبد الوهاب تحسين الترمذي مع أني وجدت في النسخة التي عندي ليس فيها التحسين وإنما هو قوله: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وليس فيه ذكر للتحسين، ومثل هذا لا يُغَلَّط الناقل. يعنى لا نقول: هذا غلط. أخطا الإمام. لا نقول: لعله اطلع على نسخة فيها التحسين، بل هو قطعًا بهذه الصورة، ووُجِدَ في بعض النسخ أنه قال: حديث حسن غريب. فصح ما نسبه إليه الإمام رحمه الله تعالى.
عن (أنس): هو ابن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خدمه عشر سنين، ودعا له النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: «اللهم أكثر ماله وولده، وأدخله الجنة». مات سنة اثنتين - وقيل: وثلاث وتسعين - وقد جاوز المائة.
وهذا الحديث اختصره المصنف رحمه الله تعالى وهو قطعة من حديث رواه الترمذي فقال عن أنس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ... «قال الله تبارك وتعالى: يا بن آدم إنك ما دعوتنى ورجوتني غفرت لك على ما كان منك ولا أبالى، يا بن آدم لو بلغت ذنوبك عنان السماء ثم استغفرتني غفرت لك ولا أبالى، يا بن آدم إنك لو أتيتنى». - هذا الشاهد الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى إلى آخر الحديث. فذكر المصنف الجملة الأخيرة من الحديث، وهذا فيه فائدة نأخذها أن من طريقة المصنف

أنه قد يذكر الشاهد من الآية أو الحديث فقط، ولا يحتاج إلى الإكمال كما ذكرناه في أول الباب، وأحيانًا يغلق القوس ولا يقول: الآية. فلا يحتاج إلى إكمالها ولا إلى شرحها.

هذا الحديث أخرجه الترمذي من طريق كثير بن فائد قال حدثنا سعيد بن عبيد قال سمعت بكرة بن عبد الله الْمُزَنِيّ يقول حدثنا أنس بن مالك .. الحديث.

قال ابن رجب: وإسناده لا بأس به. في ((شرح الأربعين)) قال بن رجب: وإسناده لا بأس به. وسعيد بن عبيد ذكره ابن حبان في الثقات، وقال الدارقطني تفرد به كثير بن فائد عن سعيد بن عبيد مرفوعًا، وجعله من مفردات أو من أفراد كثير، ورده بن رجب حيث قال: وتابعه على رفعه أبو سعيد مولى بني هاشم. فرواه عن سعيد بن عبيد مرفوعًا فلم يتفرد به كثير بن فائد كما ادَّعَى ذلك الدارقطني رحمهم الله تعالى. وقد رواه الإمام أحمد من حديث أبي ذر بمعناه وأخرجه الطبراني في ((الكبير))، ... و ((الصغير)) من حديث ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأعله الهيثمي في مجمع الزوائد، ورواه مسلم من حديث أبي ذر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «يقول الله تعالى من تقرب مني شبرًا تقربت منه ذراعًا». الحديث ...... وفيه: ... «ومن لقيني بقراب الأرض خطيئة لا يُشرك بي شيئًا لقيته بقرابها مغفرة». هذا الذي هو الشاهد الذي معنا، فالحديث حينئذٍ يكون صحيحًا لغيره خلافًا لِمَا حسنه الترمذي على ما ذكره. لكن كما ذكرت أن الترمذي في بعض النسخ فيها التحسين، وفي بعضها قال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وهي في النسخة التي أكملت للشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله تعالى.

قوله: («قال الله تعالى») فيه إثبات صفة الكلام لله عز وجل، آلاف الأحاديث بل والنصوص من الوحيين كتابًا وسنة تدل على أن الله تعالى متصف بصفة الكلام، وأن هذا الكلام لفظ ومعنى، وأنه بحرف وصوت مُسْمِع.

(«قال الله تعالى») هذا ما يسمى بالحديث القدسي عند أهل الحديث، الحديث القدسي وهو ما رفعه النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى ربه، إذا قال: («قال الله تعالى») حينئذ نقول هذا حديث قدسي، وثَمَّ خلاف طويل عريض عند أهل الحديث هل المذكور في النص هو من قول الله عز وجل لفظًا ومعنى، أو معنى والنبي - صلى الله عليه وسلم - عَبَّرَ عنه بلفظه؟ قولان لأهل العلم، وظاهر الإسناد («قال الله تعالى») أنه بلفظه ومعناه، هذا هو الظاهر، وكونه قد يحصل فيه من جهة الزيادة والنقص، نقول: هذا مفارق للقرآن، قول الله عز وجل منه ما تكفل بحفظه وهو القرآن، وأما الأحاديث القدسية فلو سُلِّمَ أو على القول الظاهر - والله أعلم - أنه بلفظها ومعناها نقول: لم يتكفل الله عز وجل بحفظها، فلا إشكال بأن يقال ثم تخالف بين الروايات، هذا يزيد وهذا ينقص، والروايات مختلفة، والكلمات متقاربة نقول: هذا لا إشكال فيه، لا يعترض عليه. لأن ظاهر الإسناد النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («قال الله تعالى»). ونحن نقول: هذا معنى لا لفظًا هذا يحتاج إلى دليل واضح بين، والظاهر - والله أعلم - أنه باللفظ والمعنى.

ويجاب عن ما أشكل على بعض أهل العلم لو كان من قول الله عز وجل لكان محفوظًا؟ نقول: لا، ليس الأمر كذلك، ما تكفل الله بحفظه هو القرآن، وما رُوِي من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه قول الله عز وجل نقول: لم يرد أن الله تكفل بهذا القول، مع كونه قولاً له، ولذلك ثَمَّ فوارق بين الحديث القدسي والقرآن موجودة في محالها. وذكر الشيخ بن عثيمين كلامًا طويلاً في هذه المسألة إلا أنه رجح القول الثاني وهو أنه معنى لا لفظًا، وظاهر النص والله أعلم العكس، وهو أنه قول الله عز وجل لفظًا ومعنى. والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه

وسلم («قال الله تعالى») والقول: لفظ مسماه اللفظ والمعنى. فحينئذ تخصيصه بالمعنى دون اللفظ يحتاج إلى دليل واضح بَيِّن، وليس عندنا دليل واضح بَيِّن، والله أعلم.

قوله: («قال الله تعالى: يا بن آدم») هذا نداء، وهو أخص من مطلق القول. و («ابن آدم») هذا عام («لو أتيتني بقراب الأرض»)، («لو») هنا للتعليق في المستقبل فهي بمعنى (إن) الشرطية، للتعليق في المستقبل، («لو») الأصل في الغالب في الكثير في لسان العرب

أنها امتناعية، لو جاء زيد لأكرمته. امتنع هذا لامتناع ذاك. لكن قد تخرج عن ذلك وتكون بمعنى أو بمنزلة (إن) الشرطية التي فيه ترتب الجواب على شرطه، وهنا في هذا الموضع كذلك ليس عندنا امتناع («لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني») بهذا الشرط («لأتيتك بقرابها مغفرة») ليس هو كالشأن فيما إذا منع لو جاء زيد لأكرمته، لكنه لم يأت فلم يقع الإكرام. نقول: لا، هذا الأمر يختلف هنا، فـ («لو») هنا للتعليق في المستقبل فهي بمعنى (إن) فتدل على ماذا؟ تدل على تعليق حصول جوابها على حصول شرطها، بمعنى أنها تدل على أنه متى حصل الشرط حصل الجواب، إن جاء بقراب الأرض خطايا بهذا الشرط لا تشرك بي شيئا لأتيتك، إذا يحصل الجواب لحصول الشرط، كما أن (إن) الشرطية كذلك، والفرق بينهما أن (لو) لا تجزم بخلاف (إن) الشرطية فهي جازمة، وفي هذه الحال لا يقع بعد (لو) إلا الفعل المستقبل في اللفظ والمعنى جميعًا، أو الفعل المستقبل في المعنى دون اللفظ. كقوله تعالى {وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُواْ عَلَيْهِمْ} [النساء: ٩]، بأن يكون ماضيًا مؤولاً بالمضارع، ومنه حديثنا في هذا الباب (لو أتيت) هذا الماضي بمعنى المستقبل، (لو تأتينا) لأن الكلام متى يكون؟ في المستقبل، متى؟ يوم القيامة. إذًا («لو أتيتني») ليس في الماضي وإنما يكون في المستقبل، وإن كان الأكثر استعمالاً في لسان العرب هو أن تكون (لو) امتناعية، وأما استعمالها بمعنى إن الشرطية فهو إن كان قليلاً بالنسبة للأول لكنه فصيح مقبول، وهو مراد بن مالك رحمه الله تعالى بقوله:

لَوْ حَرْفُ شَرْطٍ فِي مُضِي وَيَقِلّ ... إِيلاؤهُ مُسْتَقْبَلا لَكِن قُبِل

يعني يقل مجيء (لو) الشرطية مرادفة لـ (إن) الشرطية في الدلالة على تعليق حصول الجواب بحصول الشرط، حينئذ يشترط في الفعل الذي يليها كما ذكرناه سابقًا، الفعل:

- إما أن يكون مضارعًا لفظًا ومعنى.
- أو ماضيًا لفظًا مضارعًا.

معنى ومع قلته فهو وراد في فصيح اللسان ولذلك قبله النحاة («لو أتيتني») الإتيان مجي شيء بسهولة، مجيء بسهولة، ويقال للمجيء، يعني المجيء والإتيان بمعنى واحد، ويطلق الإتيان إتيان الشيء في الخير وفي الشر، أتى يُطلق في الخير ويُطلق في الشر، يقال: أتيت الأمرَ تعدَّى بنفسه، أتيت الأمرَ، وأتاني الأمرُ، ويقال: أتيته بكذا، وآتيته بكذا، أتيته وآتيته همزة ثانية. قال تعالى: {فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ} [النمل: ٣٧]، («لو أتيتني بقراب») إذًا أتى يتعدَّى بنفسه ويتعدَّى بالباء. {فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا}، {وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاَةَ} [التوبة: ٥٤] تعدَّى بنفسه {إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى}، {يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ} [النساء: ١٥]، {وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً} ... [النساء: ٥٤].

إذًا مجيئه بالباء هنا لا يُستشكل («يا بن آدم لو أتيتني بقراب») نقول: الباء هنا على أصلها. والقراب قال في ((المفردات)): بالكسر القِراب، قِراب، المقاربة. قال الشاعر:

فإنَ قِراب البطن يكفيك ملئه ... وقدح القِربان قريبب من الملء

والقُراب القريب. إذا فيه لغتان، الكسر والضم. قال في ((التيسير)): قُراب الأرض بضم القاف، وقيل بكسرها، والضم أشهر. يعني من الكسر، وهو المراد بقراب الأرض ملؤها، يعني ملء الأرض أو ما يُقارب ملئها، وزاد بعضهم أو ثقلاً أو حجمًا، والأكثر على الملء.

الخطايا («لو أتيتني بقراب الأرض خطايا») جمع خطيئة مأخوذ من الخطأ والعدول عن الجهة، الخطايا هي الذنوب، والذنوب هي الخطايا، ويجمع كذلك على خطيئات {مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا} [نوح: ٢٥] إذًا يجمع على خطايا ويجمع على خطيئات، كما في الحديث الذي معنا، والخطيئة والسيئة متقاربان، الخطيئة والسيئة يتقاربان وقوله تعالى: {وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً} [النساء: ١١٢] فَرَّق بينهما لذلك قلنا: الخطيئة والسيئة يتقاربان، قد يجتمعان فيراد بكل واحد معنى زائد عن الآخر، وإذا افترقا حينئذ دخل كل منهما في الآخر، وهذه الألفاظ التكفير والمغفرة كالإسلام والإيمان إذا اجتمعت اختلفت، وإذا افترقت حينئذ تداخلت، كل منهما بمعنى الآخر.

الخطايا بمعنى الذنوب، طيب {وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً} فالخطيئة هنا في هذا التركيب هي التي لا تكون عن قصد إلى فعله {مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ}، {إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا} [الشعراء: ٥١] جاء الجمع بالصيغتين، {وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ}. إذًا جاء بالإفراد، والخاطئ هو القاصد للذنب.

(«ثم لقيتني») ثم للترتيب، وفيه إثبات المعاد والبعث والحساب («ثم») إذًا هناك حياة تعيش ثم تموت ثم قبر ثم بعد ذلك يأتيك النشور والبعث والحساب، ففي («ثم») دلالة على ماذا؟ على الحياة البرزخية، ومثله هناك {ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللهِ} [الأنعام: ٥٢]، {ثُمَّ} دلت على حياة برزخية.

(«لقيتني») اللقاء مقابلة الشيء ومصادفته معًا. يقال: لَقِيَهُ يَلْقَاه لِقَاءً ولُقِيّ ولُقْيَة، ويقال ذلك في الإدراك بالحس وبالبصر، يعنى اللقاء كالرؤية، نقول: كالرؤية وليس هي كل الرؤية. ولذلك استدل أهل السنة والجماعة بكل حديث أو آية فيها إثبات اللُّقِيّ أنهم يَلْقَوْنَ الله عز وجل استدلوا بهذا النص على ثبوت الرؤية، فكل رؤية هي مستلزمة للقاء، وكذلك العكس، إذًا يقال ذلك في الإدراك بالحس وبالبصر، وزاد في ((المفردات)): وبالبصيرة. يحتاج إلى إثبات. {وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ} [البقرة: ٢٢٣]. واللقاء الملاقاة {وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءنَا} [الفرقان: ٢١].

(«لقيتني لا تشرك بي شيئًا») لا تشرك، («لا») نافية، و («تشرك») فعل مضارع مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم، و («شيئًا») مفعول به، و («تشرك») أنت، أليس كذلك؟ و («تشرك») أنت، الفاعل أنت، («لا تشرك»)، والجملة فعلية في محل نصب حال من فاعل ... («لقيتني») أليس كذلك؟ («لقيتني») حال كونك («لا تشرك بي شيئًا»)، والحال: قَيْدٌ لعاملها ووصف لصاحبها. يعني تعتبر من المفاهيم، إذا وجد القيد، الوصف حينئذ وُجِدَ ما رتب عليه، وإن لم يوجد انتفى انتفى {وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً} [النساء: ٩٣] خصّ بماذا؟ بالمتعمد، {مُّتَعَمِّداً} هذا حال، طيب إذا كان شيء آخر ليس متعمداً فله حكم آخر.

إذًا الحاصل هنا أن جملة («لا تشرك بي شيئًا») الجملة في محل نصب حال للفاعل («لقيتني») من التاء، حينئذ صار وصفًا إن لقي الله بهذا الوصف لأتيتك بقرابها، إن انتفى هذا الوصف مع سائر الأوصاف («يبتغي بذلك وجه الله»)، «خالصا»، «صادقًا» إلى آخره حينئذ نقول: إذا انتفت تلك الأوصاف مع هذا الوصف لا يترتب عليه الحكم وهو قول: («لأتيتك بقرابها مغفرة»).

إذًا («لا تشرك بي شيئًا») هذا حال، أي ثُمّ مِتّ حال كونك سالمًا من الشرك، و («لا تشرك بي شيئًا») قلنا: فيه عمومان كما سبق، عموم في الشرك نفسه قليله وكثيره، وذلك مأخوذ من قوله: («تشرك») لأنه فعل مضارع منسبك من زمن ومصدر، [والزمن نكرة] والمصدر نكره، والنكرة في سياق النفي من صيغ العموم. إذًا لا قليل ولا كثير، إذا انتفى الشرك الأكبر والأصغر («شيئًا») نكرة في سياق النفي فتعم ماذا؟ الْمُشْرَك به، يعنى (لا ملكا مقربًا ولا نبيًّا مرسلاً).

قال في ((التيسير)): شرط ثقيل. هذا الشرط ليس بالسهل الله المستعان، شرط ثقيل في الوعد بحصول المغفرة («لا تشرك بي شيئًا») شرط ثقيل في الوعد بحصول المغفرة، وهو السلامة من الشرك كثيره وقليله، صغيره وكبيره، ولا يسلم من ذلك إلا من سلمه الله، وذلك هو صاحب القلب السليم، والقلب السليم كما قال تعالى {يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ} [الشعراء: ٨٨، ٨٩].

قوله: («لأتيتك بقرابها مغفرة»). اللام وقع في جواب («لو»)، («لأتيتك»)، والجملة لا محل لها من الإعراب جملة لو، جواب لو، لأن («لو») هي شرطية لكنها ليست بجازمة، حينئذ نقول: لا محل لها.

وسبق أن الغفران والمغفرة من الله هو أن يصون العبد من أن يمسه العذاب. («بقرابها») يعنى بملئها، الضمير هنا يعود على الأرض، [نعم، أحسنت الضمير على الأرض]، («لأتيتك بقرابها») أي ملء الأرض مغفرة، وهذا فضل عظيم. والمغفرة هو أن يصون العبد من أن يمسه العذاب.

قال ابن رجب رحمه الله تعالى - ابن رجب له رسالة في شرح كلمة التوحيد من أنفس ما كُتِب -: من جاء مع التوحيد بقراب الأرض خطايا لقيه الله تعالى بقرابها مغفرة. من جاء مع التوحيد التوحيد بالمفهوم الصحيح الشامل الكامل بقراب الأرض خطايا لقيه الله تعالى بقرابها مغفرة. ثم قال بعد ذلك: فإن كُمُلَ توحيد العبد وإخلاصه لله تعالى فيه وقام بشروطه بقلبه ولسانه وجوارحه، أو بقلبه ولسانه عند الموت يعني لا يشترط العمل عند من قال لا إله إلا إله فمات كما ذكرناه سابقًا عن البخاري في توجيه حديث عبادة بن الصامت، أنه فيمن قال لا إله إلا الله ثم مات، لا، هذا مات على الإسلام كاملاً، يعني لم يصلّ ولم يصم .. إلى آخره، نقول هذا: قال: لا إله إلا الله وقام معناها بقلبه وأتى بها بلسانه، انتفى ركن ثالث لكنه لم يجب عليه، لماذا لم يجب عليه؟ لعدم الإمكان، وشرط التكليف الإمكان، لكن من بَقِيَ وعاش بعد لا إله إلا الله حينئذ لا بد من العمل، فإن انتفى العمل لا يقبل منه قول لا إله إلا الله، ولذلك قال: أو بقلبه وبلسانه عند الموت أوجب ذلك مغفرة ما قد سلف من الذنوب كلها، ومنعه من دخول النار بالكلية.

إذًا إذا وُجِدَ التوحيد كاملاً حينئذ منع من دخول النار بالكلية كما هو في حديث عتبان السابق، وكذلك توجب هذه الكلمة بهذا المعنى محو الذنوب كلها صغيرها وكبيرها، ومنعه من دخول النار بالكلية، فمن تحقق بكلمة التوحيد قلبه أخرجت منه كل ما سوى الله تعالى محبة وتعظيمًا وإجلالاً ومهابة وخشية وتوكلاً، يعني أتى بالأعمال القلبية كلها، وحينئذ يُحْرِقُ ذنوبه، أو تحرق هذه الكلمة ذنوبه وخطاياه كلها وإن كانت مثل زبد البحر، يعني هذه الذنوب. إذًا هذه الكلمة مقيدة بهذه الشروط حينئذ يقول الله تعالى: («لأتيتك بقرابها مغفرة»).

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في هذا الحديث: ويعفى لأهل التوحيد المحض. الذي لم يشوبوه بالشرك. يعني لم يتلبسوا بالشرك لا الشرك الأكبر ولا الأصغر، ويُعفى لأهل التوحيد المحض ما لا يُعفى لمن ليس كذلك. إذا أهل التوحيد نوعان:

- أهل التوحيد خلص التوحيد عندهم كامل، هؤلاء على صنفين:
- بعضهم وقع في ذنوب.
- وبعضهم لم يقع في ذنب.
- النوع الثاني: أهل التوحيد لكنه ناقص. ونقصانه لفوات الواجب منه، وهو تلبسهم بالشرك الأكبر أو بالبدع أو نحو ذلك.

ما لا يعفى لمن ليس كذلك، ولو لقي الموحد الذي لم يشرك بالله شيئًا البتة ربه بقراب الأرض خطايا أتاه بقرابها مغفرة، ولا يحصل هذا لمن نقص توحيده. إذا ابن القيم يرى أن هذا الحديث مُقيَّد وليس على إطلاقه، مقيّد بكل حديث دل على شرط من شروط لا إله إلا الله، بأن يعلم معناها، وأن يأتي بمقتضاها يعمل بمقتضاها، ولا يأتي بناقض لها البتة، يعني لا يقع في الشرك. ولا يحصل هذا لمن نقص توحيده، فان التوحيد الخالص الذي لا يُشوبه شرك لا يبقى معه ذنب لأنه يتضمن من محبة الله وإجلاله وتعظيمه وخوفه ورجائه ما يوجب غسل الذنوب ولو كانت قُراب الأرض. (الله أكبر). فالنجاسة عارضة، والدافع لها قوي.

النجاسة عارضة نجاسة الذنوب، والدافع لها قوي وهو قول: لا إله إلا الله بالشرط المذكور. فمغفرة الذنوب مشروطة بالسلامة من الشرك قليله وكثيره، فالذي لا يسلم من الأكبر لا تنفعه أصلاً، يعني إذا قال: لا إله إلا الله، ولم يسلم من الشرك الأكبر، يستغيث بالأموات، يطوف، ويذبح .. إلى آخره نفعته لا إله إلا الله؟!

ما نفعته لا إله إلا الله، وإن قالها ألف مرة، وإن صلَّى وصام وزكى وحج؟

نعم، أي نعم، لا تتردد، وإن صلى وصام وزكى وحج لا تنفعه لا إله إلا الله، لماذا؟

لأنه لم يعلم معناها، وإن علم فلم يعمل بمقتضاها، وإن عمل بشيء من مقتضاها لم يرتفع عن موانعها وهو الوقوع في الشرك، لأن التوحيد له نواقض كما أن للوضوء نواقض، فالذي لا يسلم من الأكبر لا تنفعه أصلاً، والذي مات ومعه الأصغر تضعف معه فلا يقوى قوله على تكفير السيئات، والذي معه البدع والمعاصي ينقص ثوابها.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى تفصيل في مثل هذه المسألة في محله إن شاء الله تعالى.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة، ففيه كثرة ثواب التوحيد وأنه يكفر الذنوب مهما عظمت وكثرت.
وفي الحديث أيضًا: سعة فضل الله وجوده ورحمته وعفوه ومغفرته.
ثانيًا: الردّ على الخوارج الذين يكفرون المسلم بارتكاب الكبيرة، والله عز وجل يقول هنا («لو أتيتنى بقراب الأرض خطايا») أطلق، منها ما هو كبير، ومنها ما هو صغير، ومع ذلك مات على التوحيد، («لا تشرك بي شيئًا») دل على أن وقوعه في الكبيرة لا يسلبه وصف الإيمان، بل هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، إذًا فيه الرد على الخوارج الذين يكفرون المسلم بارتكاب الكبيرة التي هي دون الشرك، وعلى المعتزلة القائلين بالمنزلة بين المنزلتين، وهي منزلة الفاسق فيقولون: ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار، ليس بمؤمن ولا كافر، إذًا منزلة بين منزلتين، ويخلد في النار، تحفَّظوا في الاسم، وماذا؟ ووافقوا في الحكم، يعني تحفَّظوا في الاسم لم يقولوا كما قال الأولون: كافر. قال: لا، لا، ليس بكافر. الحكم في الآخرة مخلد في النار، إذًا ما الفرق؟ نفيت عنه الاسم وأعطيتموه الحكم، لو عكستم لكان أخف، يعني لو قلتم كافر ولا يخلد لكان أخف من أن تقال ليس بكافر ثم يخلد في النار، ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار.
ومذهب أهل السنة والجماعة هو أنه لا يُسلب عنه اسم الإيمان على الإطلاق ولا يُعطاه على الإطلاق، بل يقال: هو مؤمن ناقص الإيمان أو مؤمن عاص أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته. وهذا محل إجماع بين السلف.
ثالثًا: إثبات كلام الله تعالى على ما يليق به لقوله: («قال الله تعالى»).
رابعًا: فيه بيان معنى (لا إله إلا الله) وأنه ترك الشرك قليله وكثيره، ولا يكفي قولها باللسان («لا تشرك بي شيئًا») لا شركًا عمليًّا، ولا شركا قوليًّا، ولا شركًا اعتقاديًّا. كما يأتينا إن شاء الله تعالى في أقسام الشرك.
خامسًا - والأخير -: إثبات البعث والحساب والجزاء.
هذا ما يتعلق بهذين الحديثين الثالث، وهو حديث أبي سعيد، والرابع وهو حديث أنس.
ويأتينا إن شاء الله في الدرس القادم ما يتعلق بالمسائل فهي مهمة جدًا لا بد من الوقوف معها. والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أسئلة:
س: قول الله لموسى عليه الصلاة والسلام: «لو أن السماوات والأرضين ومن فيهن» واستثناء نفسه من ذلك، لماذا؟ ونحن نعلم بأن الله تعالى فوق السماء؟
ج: نقول نعم، لأنه قد يُطْلَق في الظاهر ما قد يُفهم منه ذلك، قلنا ... {أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ} هذا لو وقفنا مع النص دون سائر النصوص، لقلنا بظاهره، فحينئذٍ لئلا يكون ثَمَّ ما يعمل بظاهر بعض النصوص جاء الاستثناء، ولو لم يرد الاستثناء لأخرجناه بالقواعد العامة عند أهل السنة والجماعة، يعني لو لم يقل: («وعامرهن غيري») لو لم يرد في الحديث قطعًا سنستثني لأنه محل إجماع، فالنصوص في باب التوحيد كالنصوص في باب العمليات. قلنا: لا نقف مع نص، هذا من الخطأ في فهم الكتاب والسنة، أن يأتي طالب العلم يقف مع حديث، ثم يقول: مدلوله كذا وكذا، لو كان هذا المدلول موافق لقواعد الأصول لا إشكال، لكن أن يأخذ هذا المدلول الذي في ظنه ثم يُريد أن يعارض به أصول، نقول: لا. هذا خلل في طريقة التفقه. لأنه وحي، والوحي حقّ، كله حق لا يتناقض، وما دل بدلالة الالتزام فهو معمول به، لا شك فيه، لكن إن دل الشيء بدلالة الالتزام إن كان شيء يعارضه آخر من أصول وقواعد حينئذٍ نترك هذه الدلالة في هذا المحل، ونقول: لا، لا يدل على ذلك، وهنا كذلك مثله.
س: هل الإجماع على إثبات الميزان أو على إثبات الكفتين؟
ج: هذا سيأتي إن شاء الله. في المسألة التي ذكرها هنا. الشيخ ابن عثيمين يرى أنه تمثيل، وسيأتي إن شاء الله تعالى.
س: هل المعاصي تقدح في كمال التوحيد، أم في أصله؟
ج: في كمال التوحيد، [نعم] لكن قد يكون في كمال التوحيد الواجب، [نعم] كمال التوحيد الواجب.

س: هل يكون الشرك الأصغر في توحيد الربوبية والأسماء والصفات؟ وإن كان مثال؟
ج: سيأتي باب (الخوف من الشرك). لا نستعجل، كل مسألة لها محلها.
والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، [وعلى آله وصحبه أجمعين].

١٢ 12

١٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* ذكر كلام ابن القيم رحمه الله في حديث أنس رضى الله عنه.
* مسائل الباب ودليل كل واحدة منها.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قد سبق الكلام عن أوائل الباب الثاني وهو (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) وذكرنا ما يتعلق بالآية وهو قوله جل وعلا ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ})، وكذلك ذكر المصنف أربعة أحاديث: حديث عبادة بن الصامت، وحديث عتبان، وحديث أبي سعيد، وحديث أنس رضي الله تعالى عنهم أجمعين.
وذكرنا ما يتعلق بالحديثين الثالث والرابع في الدرس الماضي، وبقي ما يتعلق بالحديث حديث أنس رأي للإمام بن القيم رحمه الله تعالى حيث ذكره في ((مدارج السالكين)) وفيه بعض الفوائد التي قد لم نتعرض لها، وإن كان في بعض المسائل تحتاج إلى وقفة أو إلى دراسة لهذا القول من أصله.
قال رحمه الله تعالى في حديث أنس وهو قول الله تعالى: («يا ابن آدم لو أتيتني بقراب الأرض خطايا، ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لأتيتك بقرابها مغفرة») وعلمنا أن («لو») هنا بمنزلة (إن) الشرطية كما سبق، وإن كان هو قليلاً في لسان العرب إلا أنه فصيح وقد جاء في القرآن، ... وهذا الحديث منه، ولكن ظاهر كلام ابن القيم رحمه الله تعالى فيما يأتي أن («لو») هنا على بابها يعنى امتناعية وهذا كما ذكرنا حينئذ يمتنع الجواب لامتناع الشرط.
قال رحمه الله تعالى: (قوله: «لَوْ لَقِيتَنِي بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا، ثُمَّ لَقِيتَنِي لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا، أَتَيْتُكَ بِقُرَابِهَا مَغْفِرَةً»).
قال رحمه الله تعالى: (يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا فَذُنُوبُهُ مَغْفُورَةٌ كَائِنَةً مَا كَانَتْ) هذا ظاهر النص، ولذلك قال: (يَدُلُّ) الدلالة هنا واضحة بينه وهي دلالة مطابقة لقوله: («لَقِيتَنِي لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا») فنفي الشرك هنا دل عليه النص بدلالة المطابقة، يعنى ليس مأخوذًا بالالتزام ولا التضمن، ولذلك سلَّم رحمه الله تعالى أن هذا الحديث (يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا فَذُنُوبُهُ مَغْفُورَةٌ كَائِنَةً مَا كَانَتْ). لكن ابن القيم رحمه الله تعالى لا يرى أن من لم يشرك به بالله عز وجل شيئًا أن يكون له ثَمَّ ذنوب كثيرة، بل يرى أنه يستحيل أن ينتفي عنه الشرك بحاذفيره، ومع ذلك توجد عنده معاصي أو يكون مصرًّا على معاصي، مع كون الحديث كما ذكره أولاً أن الحديث (يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا فَذُنُوبُهُ مَغْفُورَةٌ). إذًا يجتمع الأمران: لا يشرك بالله شيئًا، ثم بعد ذلك تكون عنده ذنوب، ثم عدم شركه بالله تعالى شيئًا حسنة أتى بها فغفرت تلك الذنوب.
ابن القيم له وجه نظر أخرى نذكرها من باب تميم الفائدة للحديث.
ثم قال رحمه الله تعالى: (وَلَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ ارْتِبَاطُ إِيمَانِ الْقُلُوبِ بِأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ) هذه تقدمة وتوطئة لِمَا سيذكره (يَنْبَغِي أَنْ

يُعْلَمَ ارْتِبَاطُ إِيمَانِ الْقُلُوبِ بِأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ)، ومعلوم عند أهل السنة والجماعة التلازم بين الأمرين، يعني لا ينفك أحدهما عن الآخر، ارتباط أعمال القلوب بأعمال الجوارح، لا بد من أن يكون بينهما ارتباط، ما نوع هذا الارتباط؟

نقول: إذا وُجِدَ الباطن أعمال القلوب على الوجه الشرعي الصحيح لَزِمَ منه وجود أعمال الجوارح المطابقة لهذه الأعمال القلبية، فإن ادَّعى مُدَّعٍ وجود هذه الأعمال القلبية دون الظاهر حينئذ نقول: كذب في دعواه. وقد توجد الأعمال الظاهرة الجوارح ويكون خاليًا قلبه من الأعمال التي عَبَّرَ عنها بـ (إِيمَانِ الْقُلُوبِ)، وهذا شأن المنافق أنه في الظاهر يبدي أنه موافق للإسلام أو للصالحين ونحو ذلك، ولكنه في الباطن هو خالٍ عن ذلك.

إذًا (ارْتِبَاطُ إِيمَانِ الْقُلُوبِ بِأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ) عند أهل السنة والجماعة العلاقة بينهما التلازم، لا يوجد أحدهما دون الآخر البتة، إن وُجِدَ الظاهر قد ينفك عنه الباطن نعم ولكن الظاهر يكون كاسمه ظاهرًا ولا يسمى عبادة إلا باعتبار ظن صاحبه كما مرَّ معنا مرارًا، وإن وجد الباطن حينئذ لا بد وأن يوجد الظاهر، وأما دعوى وجود الباطن دون الظاهر نقول: هذه دعوى باطلة وليست مقبولة.

(وَلَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ ارْتِبَاطُ إِيمَانِ الْقُلُوبِ بِأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ، وَتَعَلُّقُهَا بِهَا) يعنى العلاقة بينهما، (وَإِلَّا لَمْ يُفْهَمْ مُرَادُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَقَعُ الْخَلْطُ وَالتَّخْبِيطُ. فَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا النَّفْيَ الْعَامَّ لِلشِّرْكِ) في النص («لا تشرك بي شيئًا») نفي عام قلنا: هذا من صيغ العموم («تشرك») مصدر ودخل عليه النفي فحينئذ عم كل أنواع الشرك الظاهر والباطن الأكبر والأصغر والخفي - إن قلنا به وجعلناه مفردًا عن الأكبر والأصغر - (أَنَّ هَذَا النَّفْيَ الْعَامَّ لِلشِّرْكِ - أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا الْبَتَّةَ - لَا يَصْدُرُ مِنْ مُصِرٍّ عَلَى مَعْصِيَةٍ أَبَدًا، وَلَا يُمْكِنُ مُدْمِنُ الْكَبِيرَةِ وَالْمُصِرُّ عَلَى الصَّغِيرَةِ أَنْ يَصْفُوَ لَهُ التَّوْحِيدُ، حَتَّى لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا، هَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْمُحَالِ) من أعظم المحال عنده رحمه الله تعالى أن لا يأتي بالشرك البتة من حاذفيره ينْفَى عنه ثم بعد ذلك يدمن على كبيرة أو أنه يصر على صغيرة، وسيفسر ذلك رحمه الله تعالى: (هَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْمُحَالِ، وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى جَدَلِيٍّ لَا حَظَّ لَهُ مِنْ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ، بَلْ قَلْبُهُ كَالْحَجَرِ أَوْ أَقْسَى، يَقُولُ: وَمَا الْمَانِعُ؟) ما المانع ألا يشرك بالله شيئًا وتقع منه ذنوب؟ سماه جَدَلِيًّا، ومنعه من أن يكون له حظ من أعمال القلوب (وَمَا وَجْهُ الْإِحَالَةِ؟ وَلَوْ فُرِضَ ذَلِكَ وَاقِعًا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ لِذَاتِهِ!).

إذًا تصور رحمه الله تعالى أن ثَمَّ من يجادله في هذه القضية وهو أن من نُفِيَ عنه الشرك لا يمكن أن يكون مُدْمِنًا على كبيرة أو مُصِرًّا على صغيرة، وأعتقد أن هذا من المحال أن يُجْمَعَ بينهما (فَدَعْ هَذَا الْقَلْبَ الْمَفْتُونَ بِجَدَلِهِ وَجَهْلِهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْإِصْرَارَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ يُوجِبُ مِنْ خَوْفِ الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ) أراد أن يبين لماذا مَنْ لَمْ يقع في الشرك بحاذفيره يمتنع أن يقع في معصية، ما وجه التوافق بينهما.

قال: (وَاعْلَمْ أَنَّ الْإِصْرَارَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ يُوجِبُ مِنْ خَوْفِ الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ، وَرَجَائِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَحُبِّهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَذُلِّهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَتَوَكُّلِهِ عَلَى غَيْرِ اللَّهِ مَا يَصِيرُ بِهِ مُنْغَمِسًا فِي بِحَارِ الشِّرْكِ). إذًا إيمان القلوب وعلاقته بأعمال الجوارح أن الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى يرى أنه كلما نقص من أعمال القلوب من الخوف والمحبة والرجاء حينئذ كما ذكرناه سابقًا لا بد أن يتعلق بغير الله عز وجل، حينئذ هل هذا التعلق يُوصف مطلقًا بكونه شركًا أو لا، ظاهر كلامه أنه يعتبره شركًا، واعتباره ذلك شركًا يأتي من وجه أنه من جنس الشرك، ولذلك سيأتي في (باب تحقيق التوحيد) (١-) أن منهم من يرى - وهذا كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وابن القيم - أن المعاصي كلها تُعتبر من الشرك، كل المعاصي كبيرها وصغيرها، ولكن يُعبر عن ما جاء النص فيه بأنه شرك أكبر أو أصغر بأنه شرك أكبر أو أصغر، يعنى لا يتجاوز النص، وما لم يكن كذلك فلورود هذه التعلقات بغير الله عز وجل حينئذ يُعبر عنه بأنه من جنس الشرك وليس بشرك، يعنى لا يُجعل في مصاف المشركين بالله عز وجل سواء إن كان شركًا أكبر أو أصغر، وإنما يُطلق عليه بأنه قد أشرك بالمفهوم العام، حينئذ نقول: الشرك له مفهومان:

- مفهوم عام.
- ومفهوم خاص.

____

(١-) الباب اسمه (باب من حقق التوحيد).
المفهوم الخاص الذي يمر معنا مرارًا شرك أكبر وشرك أصغر، وهو اتخاذ الند مع الله عز وجل، والشرك الأصغر كيسير الرياء والحلف بغير الله ونحو ذلك.
وأما الشرك بالمفهوم العام فيشمل هذين النوعين ويزيد عليهما بالمعاصي مطلقًا سواء كانت كبيرة أو صغيرة، ويعبر عنه بأنه من جنس الشرك.
{أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} [الجاثية: ٢٣] والمعتمد هو هذه الآية وسيأتي بحثها إن شاء الله تعالى في محله. ولكن نحتاج إلى أن إطلاق هذا اللفظ جنس الشرك على مثل هذه المعاصي كالزنا وشرب الخمر ونحوها يحتاج إلى النص.
قال رحمه الله تعالى: (وَاعْلَمْ أَنَّ الإِصْرَارَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ يُوجِبُ مِنْ خَوفِ الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ، وَرَجَائِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَحُبِّهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَذُلِّهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَتَوَكُّلِهِ عَلَى غَيْرِ اللَّهِ مَا يَصِيرُ بِهِ مُنْغَمِسًا فِي بِحَارِ الشِّرْكِ). قد يكون شركًا أكبر إذا تعلق بغير الله وتوكل على غير الله، وقد يكون شركًا أصغر، وقد يكون من إتباع الهوى الذي ليس بشرك أكبر ولا أصغر ولكنه داخل في جنس الشرك، وهذا كما ذكرناه يحتاج إلى نص. ... (وَالْحَاكِمُ فِي هَذَا مَا يَعْلَمُهُ الإِنْسَانُ مِنْ نَفْسِهِ، إِنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ، فَإِنَّ ذُلَّ الْمَعْصِيَةِ لا بُدَّ أَنْ يَقُومَ بِالْقَلْبِ فَيُورِثُهُ خَوْفًا مِنْ غَيْرِ اللَّهِ) إذًا الخوف من غير الله عز وجل إمَّا أنه شرك أكبر، إمّا أنه شرك أصغر، إما انه من جنس الشرك. وإذًا لم يخرج الخوف من غير الله عز وجل عن وصفه بأنه شرك. ولذلك قال: الذي لا يشرك بالله شيئًا لا يمكن أن يقع أو يصرّ في المعاصي. (فَإِنَّ ذُلَّ الْمَعْصِيَةِ لا بُدَّ أَنْ يَقُومَ بِالْقَلْبِ فَيُورِثُهُ خَوْفًا مِنْ غَيْرِ اللَّهِ، وَذَلِكَ شِرْكٌ) يعنى بالمفهوم الأعم، (وَيورِثُه مَحَبَّةً لِغَيْرِ اللَّهِ، وَاسْتِعَانَةً بِغَيْرِهِ فِي الأَسْبَابِ الَّتِي تُوصِلُهُ إِلَى غَرَضِهِ، فَيَكُونُ عَمَلُهُ لا بِاللَّهِ وَلا لِلَّهِ، وَهَذَا حَقِيقَةُ الشِّرْكِ.
حقيقة الشرك لكن لا بد من التفصيل أنه قد يكون تعلق بالأسباب شركًا أكبر، وقد يكون شركًا أصغر، وعلى رأيه رحمه الله تعالى يكون من جنس الشرك الذي هو معصية ويُسمَّى كبيرة ولكنه ليس داخلاً في مسمى الشرك الذي هو حقيقة شرعية وجاء الشرع بها، لأن الشرع كما ترى في القرآن من أوله إلى آخره، وكذلك السنة النبوية ما جاء فيها لفظ الشرك سَمّى أو أطلق لفظ الشرك وأراد به صورة معينة، حينئذ من باب البحث - أقول هذا بحثًا - من باب البحث نحتاج إطلاق لفظ الشرك على الزنا مثلاً أو على اللواط أو على شرب الخمر، إن جاء في الشرع حينئذ يُوجّه هذا الكلام بأن الشرع أراد بإطلاق الشرك على الزنا مثلاً أنه من جنسه لأن فيه تعلقًا بغير الله عز وجل، وحينئذ صار من جنس الشرك وإن لم يكن مشركًا شركًا أكبر ولا أصغر. وأما إذا لم يرد حينئذ نقول: ما دام أن الشرع فَصَّل بين الكبائر والصغائر، وسُمِي هذا شركًا أكبر، وهذا شركًا أصغر، وهذا كفرًا أكبر وهذا كفر دون كفر .. إلى آخره والظلم والفسق ونحو ذلك حينئذ يُوضع كل لفظ شرعي في موضعه الشرعي.
وأما الآية التي يعتمدها ابن تيمية وغيره هذه يأتي بحثها في نقل كلام أهل العلم.
ثم قال رحمه الله تعالى: (وَالْمَقْصُودُ أَنَّ مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ بِقُرَابِ الأَرْضِ خَطَايَا، مُصِرًّا عَلَيْهَا، غَيْرَ تَائِبٍ مِنْهَا) وهذا يرد عليه ((حديث البطاقة))، أنه ورد فيه تسعة وتسعون سجلاً، وطاشت هذه السجلات التسعة والتسعين بالبطاقة التي فيها لا إله إلا الله، فثَقُلَ بها الميزان وطاشت بها هذه السجلات التسعة والتسعون، حينئذ يرد السؤال: هل لقي الله عز وجل بالتوحيد خالص ومعه ذنوب أو لا؟
(أَنَّ مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ بِقُرَابِ الأَرْضِ خَطَايَا، مُصِرًّا عَلَيْهَا، غَيْرَ تَائِبٍ مِنْهَا، مَعَ كَمَالِ تَوْحِيدِهِ الَّذِي هُوَ غَايَةُ الْحُبِّ وَالْخُضُوعِ) نعم من حقق التوحيد فلا يمكن أن يصر على معصية، وهذا الذي عقد له المصنف رحمه الله تعالى الباب الثالث (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) أي ولا عذاب. وأما التوحيد الذي هو مطلق التوحيد الذي قد يكون بدرجة المقتصدين أو الظالم لنفسه كما سبق أن آية فاطر اشتملت على ثلاثة أصناف {فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ}

[فاطر: ٣٢] المصنف رحمه الله تعالى أراد بهذا الباب، وهذا نسبق الحدث أراد بهذا الباب الظالم لنفسه (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) أراد به من ظلم نفسه، ولذلك هو موحد أو لا؟ نقول: موحد {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا} إذًا هو مصطفى ولا يكون اصطفاء إلا للموحد، فدل ذلك على أنه أتى بالتوحيد على الوجه الصحيح، لكن بقي ماذا؟ ظلم نفسه بما دون الشرك وهذا إذا قيل بأنه شرك .. إلى آخره فالتسمية هذه تحتاج إلى وقفة.

(يَسْتَحِيلُ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا، مُصِرًّا عَلَيْهَا، غَيْرَ تَائِبٍ مِنْهَا، مَعَ كَمَالِ تَوْحِيدِهِ) نعم، نقول: من كمل توحيده الذي يُعتبر في الدرجة الثالثة من آية فاطر {وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} والدرجة الثانية وهم المقتصدون، وهو ما عنون له المصنف رحمه الله تعالى بـ (باب من حقق التوحيد)، وأمَّا الباب الذي معنا هذا فالمراد به الظالم لنفسه، والظالم لنفسه معه توحيد ومعه ذنوب ولا شك في ذلك (مَعَ كَمَالِ تَوْحِيدِهِ الَّذِي هُوَ غَايَةُ الْحُبِّ وَالْخُضُوعِ، وَالذُّلِّ وَالْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ لِلرَّبِّ تَعَالَى).

وقال أيضًا: (وَلِهَذَا مَنْ رَجَحَتْ حَسَنَاتُهُ عَلَى سَيِّئَاتِهِ أَفْلَحَ وَلَمْ يُعَذَّبْ، وَوُهِبَتْ لَهُ سَيِّئَاتُهُ لِأَجْلِ حَسَنَاتِهِ، وَلِأَجْلِ هَذَا يُغْفَرُ لِصَاحِبِ التَّوْحِيدِ مَا لا يُغْفَرُ لِصَاحِبِ الْإِشْرَاكِ، لِأَنَّهُ قَدْ قَامَ بِهِ مِمَّا يُحِبُّهُ اللَّهُ مَا اقْتَضَى أَنْ يَغْفِرَ لَهُ، وَيُسَامِحَهُ مَا لا يُسَامِحُ بِهِ الْمُشْرِكَ).

ثم قال: (وَكُلَّمَا كَانَ تَوْحِيدُ الْعَبْدِ أَعْظَمَ، كَانَتْ مَغْفِرَةُ اللَّهِ لَهُ أَتَمَّ، فَمَنْ لَقِيَهُ لا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا الْبَتَّةَ غَفَرَ لَهُ ذُنُوبَهُ كُلَّهَا، كَائِنَةً مَا كَانَتْ، وَلَمْ يُعَذَّبْ بِهَا). وهذا قد يعارض الكلام السابق الذي قد نقلناه عنه.

ثم قال: (وَلَسْنَا نَقُولُ: إِنَّهُ لا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ، بَلْ كَثِيرٌ مِنْهُمْ يَدْخُلُ بِذُنُوبِهِ، وَيُعَذَّبُ عَلَى مِقْدَارِ جُرْمِهِ، ثُمَّ يُخْرَجُ مِنْهَا، وَلا تَنَافِيَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ لِمَنْ أَحَاطَ عِلْمًا بِمَا قَدَّمْنَاهُ) يعني هذه الدرجة التي يمكن أن تكون معه أو يمكن أن يكون معه ذنوب هو الذي عناه بالكلام المتأخر، وإلا لو نظرنا إليه من حيث الإطلاق لعارض الكلام السابق، (وَلا تَنَافِيَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ لِمَنْ أَحَاطَ عِلْمًا بِمَا قَدَّمْنَاهُ).

ثم قال: (التَّوْحِيدُ يَتَضَمَّنُ - مِنْ مَحَبَّةِ اللَّهِ، وَالْخُضُوعِ لَهُ، وَالذُّلِّ لَهُ، وَكَمَالِ الِانْقِيَادِ لِطَاعَتِهِ، وَإِخْلَاصِ الْعِبَادَةِ لَهُ، وَإِرَادَةِ وَجْهِهِ الْأَعْلَى بِجَمِيعِ الْأَقْوَالِ وَالْأَعْمَالِ، وَالْمَنْعِ، وَالْعَطَاءِ، وَالْحُبِّ، وَالْبُغْضِ - مَا يَحُولُ بَيْنَ صَاحِبِهِ وَبَيْنَ الْأَسْبَابِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْمَعَاصِي، وَالْإِصْرَارِ عَلَيْهَا، وَمَنْ عَرَفَ هَذَا عَرَفَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ: لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ») حديث عتبان السابق معنا.

وابن القيم هنا يرى أن الحديث على ظاهره، ولكن القول الذي عُلِّقَ عليه الحكم المراد به القول التام الذي يستلزم المعنى التام. حينئذ من قال: لا إله إلا الله حُرِّمَ وجهه على النار، قال هذا على ظاهره لماذا؟ لأنه لا يتصور أن يقول: لا إله إلا الله، ويترتب عليه هذا الثواب إلا وقد أتى بإيمان القلوب أعلى الدرجات، وإذا كان كذلك حينئذ لا يمكن أن يتصور أن يقع منه معصية، ولذلك قال بعد ما ذكر من أعمال القلوب (مَا يَحُولُ بَيْنَ صَاحِبِهِ وَبَيْنَ الْأَسْبَابِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْمَعَاصِي، وَالْإِصْرَارِ عَلَيْهَا). إذا لا يقع منه ذنب البتة (وَمَنْ عَرَفَ هَذَا عَرَفَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ»).

(وَقَوْلَهُ: «لا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». وَمَا جَاءَ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي أَشْكَلَتْ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ، حَتَّى ظَنَّهَا بَعْضُهُمْ مَنْسُوخَةً، وَظَنَّهَا بَعْضُهُمْ قِيلَتْ قَبْلَ وُرُودِ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي وَاسْتِقْرَارِ الشَّرْعِ، وَحَمَلَهَا بَعْضُهُمْ عَلَى نَارِ الْمُشْرِكِينَ وَالْكُفَّارِ، وَأَوَّلَ بَعْضُهُمُ الدُّخُولَ بِالْخُلُودِ، وَقَالَ: الْمَعْنَى لَا يَدْخُلُهَا خَالِدًا، وَنَحْوَ ذَلِكَ مِنَ التَّأْوِيلَاتِ الْمُسْتَكْرَهَةِ).

إذًا كثير من أهل العلم أشكل عليهم ظاهر هذه النصوص، وهل هذا الإشكال في محله أو لا؟

نقول: إذا نظرنا إلى مطلق القول الإشكال في محله، لأنه كما في حديث عبادة أنه رتب دخول الجنة على من شهد أن لا إله إلا الله، وجاء بالحديث: «من قال لا إله إلا الله فإن الله حرم وجه على النار». إذا علَّقه على القول، حينئذ بظاهره نقول: بظاهره لو نظرنا إلى

اللفظ نفسه دون نظر إلى الأحاديث الأخرى المقيّدة قد يقال بأنه يكفي أو تكفي الكلمة لدخول الجنة، لكن ليس هذا مرادًا لأننا علمنا أن الكلمة لا تكفي ليس من ذات دلالة اللفظ فحسب، وإنما بمجموع النصوص بعضها مع بعض علمنا أن لا إله إلا الله ليست مطلق كلمة هكذا، وإنما هي كلمة لها معنى، وشرحها الرب جل وعلا في كتابه، وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولها شروط ولها مقتضيات ولها موانع ولها نواقض ولها كل ما يدل على تثبيتها وعدم إبطالها يعنى مما جاء في النواقض عدم إبطالها من أصلها أو كمالها الواجب، كل هذا مأخوذ من عموم النصوص وليس من نص واحد، حينئذ نقول: في ظاهر النصوص الإشكال في محله، ولذلك التبس على بعض كبار التابعين كقتادة والحسن والإمام البخاري له قول في ذلك والأوزاعي والزهري، وهذه الأقوال المذكورة كلها منسوبة إليهم، حينئذ نقول: الإشكال في محله لأننا لو وقفنا مع اللفظ نفسه نقول: لكفت الكلمة. وليس الأمر كذلك، حينئذ نقول: هذه الأحاديث مطلقة ولكنها مقيدة بأحاديث أخرى دلت على أن هذه الكلمة لها شروط ولها موانع.

ثم قال: (وَالشَّارِعُ - صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ - لَمْ يَجْعَلْ ذَلِكَ حَاصِلاً بِمُجَرَّدِ قَوْلِ اللِّسَانِ فَقَطْ) نعم بمجموع النصوص علمنا أن مراده مراد النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة: («من شهد»)، أو في حديث عتبان («من قال: لا إله إلا الله») ليس مجرد القول، وليس من ذات اللفظ فحسب، (وَالشَّارِعُ - صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ - لَمْ يَجْعَلْ ذَلِكَ حَاصِلاً بِمُجَرَّدِ قَوْلِ اللِّسَانِ فَقَطْ، فَإِنَّ هَذَا خِلَافُ الْمَعْلُومِ بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ، فَإِنَّ الْمُنَافِقِينَ يَقُولُونَهَا بِأَلْسِنَتِهِمْ، وَهُمْ تَحْتَ الْجَاحِدِينَ لَهَا فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ).

إذًا بالنظر بنص آخر علمنا أن المنافقين لم تكفهم هذه الكلمة، ليس من ذات النص هل هو من حديث عبادة؟ هل هو من حديث عتبان؟

الجواب: لا. وإنما نظرنا إلى أن الله عز وجل قسَّم الناس وطوائف الناس في أول سورة البقرة إلى ثلاثة أنواع، وذكر منهم من قال لا إله إلا الله، ثم قال: {وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة: ٨] إذا بنص آخر منفصل عن هذه النصوص، واضح هذا؟ إذًا النظر في هذه النصوص ليس على إطلاقه، وإنما هو نظر في بقيتها. ولذلك قال رحمه الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل ذلك حاصلاً بمجرد قول اللسان فقط (فَلَا بُدَّ مِنْ قَوْلِ الْقَلْبِ، وَقَوْلِ اللِّسَانِ، وَقَوْلُ الْقَلْبِ يَتَضَمَّنُ مِنْ مَعْرِفَتِهَا، وَالتَّصْدِيقِ بِهَا، وَمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ مَا تَضَمَّنَتْهُ - مِنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْمَنْفِيَّةِ عَنْ غَيْرِ اللَّهِ، الْمُخْتَصَّةِ بِهِ، الَّتِي يَسْتَحِيلُ ثُبُوتُهَا لِغَيْرِهِ، وَقِيَامِ هَذَا الْمَعْنَى بِالْقَلْبِ عِلْمًا وَمَعْرِفَةً وَيَقِينًا، وَحَالًا – مَا يُوجِبُ تَحْرِيمَ قَائِلِهَا عَلَى النَّارِ، وَكُلُّ قَوْلٍ) هذه قاعدة مرت معنا (وَكُلُّ قَوْلٍ رَتَّبَ الشَّارِعُ مَا رَتَّبَ عَلَيْهِ مِنَ الثَّوَابِ، فَإِنَّمَا هُوَ الْقَوْلُ التَّامُّ) يعنى الذي يجمع بين اللفظ وما يقوم بالقلب، وهنا نعم كذلك، ولكن ما يقوم بالقلب وما يتضمنه القول التام إنما هو من بمجموع النصوص ليس بالنص الذي ذكره رحمه الله تعالى.

إذًا هذه تتمة لما ذكرناه سابقًا.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل) يعنى في هذا الباب (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب). (فيه مسائل) والضمير هنا يعود على الباب، و (مسائل) كما ذكرنا جمع مسألة، وهي ما يبرهن عليه في العلم، وهذه المسائل أشبه ما تكون بالشرح للأحاديث أو الفوائد المأخوذة من الآية والنصوص المذكورة معها من السنة النبوية.

(الأولى: - المسألة الأولى - سعة فضل الله). الله عز وجل يُثْبَتُ له الفضل وأنه واسع الفضل، وهذا أخذه المصنف من قوله صلى الله عليه وسلم («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل») وعرفنا أن قوله: («ما كان من العمل») يعنى من صلاح أو فساد، حينئذ من كان عمله فيه فساد ومع ذلك قال: (لا إله إلا الله) وآمن بالخمس المذكورة في الحديث نقول: هذا فضل من الله عز وجل تكرم به على هذا العاصي. إذًا فيه (سعة فضل الله) تعالى لقوله: («أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»)، ولحديث أنس بحيث أتاه العبد بملء الأرض خطايا، خطايا هذا عام يشمل كبائر وصغائر ثم لقيه لا يشرك به شيئًا لقيه بمثلها مغفرة فما أعظمه من فضل.

(الثانية: كثرة ثواب التوحيد عند الله). يعنى التوحيد له ثواب عند الله، وهو حسنة، وهو أكبر الحسنات وأكملها، لقوله: («مالت

بهن لا إله إلا الله») يعني لو وُضِعَت السماوات السبع في كفة ومعها الأرضون السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة مالت بهن لا إله إلا الله، ولكونه من مات على التوحيد دخل الجنة وحرم على النار، وكلمته ترجح بجميع المخلوقات. إذا (كثرة ثواب التوحيد عند الله) لقوله: («مالت بهن لا إله إلا الله»).

(الثالثة: تكفيره مع ذلك للذنوب). (مع ذلك) يعني المشار إليه هنا تكفيره مع ذلك للذنوب يعني ما سبق من المسألتين، أو مع (كثرة ثواب) كذلك يكفر الذنوب، يعني له ثواب حسنات رفعة درجات، ومع ذلك يكفر الذنوب (تكفيره مع ذلك للذنوب) لقوله: («لأتيتك بقرابها مغفرة») فحسنة التوحيد تكفر عنه جميع الخطايا إذا لقي الله بهن، فمن مات على التوحيد بالقيد الذي في حديث أنس ليس مطلقًا لا يشرك بالله شيئًا غفر الله ذنوبه لأنه يتضمن الإخلاص، وهو كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى يمنع صاحبه أن يُصر على الذنوب بل يتوب منها فتكفر عنه.

(الرابعة: تفسير الآية التي في سورة الأنعام) وهي قوله تعالى: ... {الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ} على ما فسرها بها النبي صلى الله عليه وسلم، جاء في السنة النبوي أن المراد بالظلم هنا هو الشرك (ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح أو الرجل الصالح {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}). حينئذ نفسر القرآن بما فسره النبي صلى الله عليه وسلم فنقول: المراد بالظلم هنا هو الشرك سواء كان شركًا أكبر أو شركًا أصغر. ولا نعمم ونقول: المراد به جنس الشرك لأن هذا مخالف للمنقول والمأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخير ما فُسِّرَ به القران هو السنة النبوية إن لم يكن ثَمَّ آيات أخرى تفسر ما جاء في هذه النصوص، وأما تفسيره بجنس الشرك مثلاً فقد يؤخذ من النصوص الأخرى فلا إشكال في ذلك. إذًا (تفسير الآية التي في سورة الأنعام) على ما فسرها بها النبي صلى الله عليه وسلم أن الظلم هنا هو الشرك، وتفسيرها أن هؤلاء الذين آمنوا أي أخلصوا لله ولم يلبسوا أي يخلطوا توحيدهم بشرك هم الآمنون في الآخرة المهتدون في الدنيا إذا لم نعمم ذلك.

(الخامسة: تأمل الخمس اللواتي في حديث عبادة). وهي الشهادتان، وأن عيسى عبد الله ورسوله، وأن الجنة حق، والنار حق، كم هذه؟ خمسة، ولذلك قال: خمسة. يعني لم يعد الشهادتين ركنًا واحدًا، بل نظر إلى كل واحدة منهن. إذًا المراد بالخمس الشهادتان، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق.

(السادسة: أنك إذا جمعت بينه وبين حديث عتبان - بينه الضمير يعود على حديث عبادة - وما بعده - حديث أنس - تبين لك معنى قول: ... «لا إله إلا الله» وتبين لك خطأ المغرورين. (جمعت بينه بين حديث عبادة، وبين حديث عتبان وما بعده، هذه هي الطريقة السلفية الصحيحة في النظر إلى النصوص، يعني لا يوقف مع نص واحد ثم ينطلق منه، هذه طريقة أهل البدع من الخوارج والمعتزلة والجهمية وغيرهم. وأما طريقة أهل السنة والجماعة فإنما ينظرون إلى النصوص وبعضها يفسر بعضًا، وما أوتي الخوارج إلا من الوقوف مع بعض النصوص دون أخرى، ولذلك {إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ} [آل عمران: ١٩٢] ومعلوم أن الله عز وجل يُدخل بعض الموحدين بسبب ذنوبه {فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ} ولا يخزى الله عز وجل إلا الكافرين إذًا هم كفار وهم خلدون في النار، وقفوا مع نص وفهموه بأفهامهم السقيمة حينئذ خرجوا ببدعة بل ببدع، والنظر إنما يكون بإيقاف النص بجوار النص ثم ينظر في فهم السلف إن كان ثَمَّ شيء منقول وإن لم يكن فحينئذ يُفسر النص بالنص من حيث الدلالة اللغوية. إذًا قوله: (أنك إذا جمعت). نقول: هذا فيه إرشاد للطالب بأن ينظر في النصوص مع بعضها البعض ولا يقف مع نص دون الآخر. وكما ذكرنا أيضًا مرارًا أن الأصول والقواعد العامة لا يُعترض عليها ببعض الصور التي تُشكل في أذهان بعض الطلاب، لأنه قد يَرد على نص بعض الإشكال وهذا قد يكون فحينئذ لا يُستشكل على نص عام ويراد التنقص منه أو الاستثناء ونحو ذلك بمجرد شُبْهَة تقع في النص، وإنما هذا يُعَدُّ من المتشابه وطريقة أهل الرسوخ في العلم يردون المتشابه إلى المحكم، يعني يكون محتملاً حينئذ تقول: هذا مجمع عليه، وهذا شيء محتمل. إذًا المحتمل هذا نفسره بالمجمع عليه، ولا تقل يَرِد، ويُفهم، ولعله، ودلالة التزام، نقول: هذه طرقه أهل البدع وليس بطريقة أهل السنة والجماعة، وخاصة في باب المعتقد وتقرير مسائل الاعتقاد.

إذًا (إذا جمعت بينه وبين حديث عتبان وما بعده) حديث أنس (تبين لك معنى قول: «لا إله إلا الله» وتبين لك خطأ المغرورين).
- فحديث عبادة فيه شهادة أن لا إله إلا الله مطلقة دون قيد أو شرط.
- وحديث عتبان فيه قيد («يبتغي بذلك وجه الله»).
- وحديث أنس فيه قيد ثانٍ (وهو ترك الشرك). تبين لك حينئذ معنى لا إله إلا الله، وهو أن التكلم بهذه الشهادة مع اعتقاد معناها والعمل بمقتضاها وإفراد الله تعالى بجميع أنواع العبادة وترك الشرك هو المراد من هذه النصوص كلها، فبعضها يكمل بعضًا.
فالإطلاق الذي في حديث عبادة مقيَّد بالإخلاص كما في حديث عتبان، ومقيد بترك الشرك كما في حديث أنس.
وقوله: (تبين لك خطأ المغرورين)، (المغرورين) جمع مغرور مأخوذ من الْغِرَّة، والْغِرَّة غَفْلَةٌ في اليقظة، والْغِرَار غفلة مع غفوة، والْغَرُور كل ما يَغُرّ الإنسان من مال وجاه وشهوة وشيطان، والمغرورون المراد هنا في كلام المصنف رحمه الله تعالى الذين عناهم هم أرباب البدع ممن أخرج الكلمة عن مدلولها كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة ونحو ذلك ممن وقفوا مع بعض النصوص وتركوا البعض الآخر ولم يقيدوا هذه الكلمة بالإخلاص ونحو ذلك مما جاء مشترط في سائر النصوص.
حينئذ الوقوف مع نص ينتج لك بدعة، هذه البدعة تكون مخالفة لما عليه سلف الأمة، فمن أخذ بحديث عبادة على إطلاقه ولم يقيده وقالوا: يكفي قول الكلمة. يعني لا إله إلا الله دون اشتراط ولا قيد، نقول: هذا مغرور، غَرَّهُ ماذا؟ غَرَّهُ هواه وغَرَّهُ شيطانه لأنه وقف مع نص ولم ينظر إلى النص الآخر، وهؤلاء يكثر في عباد القبور الذين يكتفون بلا إله إلا الله ولم يعلموا معناها أو علموا ولم يعملوا بهذا المقتضى. ومنهم من قال بأنه يكفي توحيد الاعتقاد بأن يقول بقلبه، وهؤلاء كالأشاعرة والماتريدية ونحوهم.
فالمغرورون أنواع منهم من يظن أن التلفظ بهذه الكلمة يكفي في التوحيد مع ترك شروطها وارتكاب الشرك الأكبر المنافي لها، وهذا ما عليه المتأخرون من المشركين سواء كانوا من أهل الجهل أو كانوا من علماء الشرك.
(السابعة: التنبيه للشرط الذي في حديث عتبان) يعني لا بد من التفطن لهذا الشرط، وهو قيد الإخلاص، لا بد وأن تكون هذه الكلمة مقيدة بهذا الشرط، وهو شرط ثقيل أن يبتغي بقولها وجه الله، ولا يكفي مجرد القول، فالمنافقون قالوها ولم تنفعهم كما سبق في كلام ابن القيم رحمه الله تعالى وهذا محل إجماع ويُرد به على الأشاعرة وعلى من اكتفى بالكلمة دون النظر في معناها.
(الثامنة: كون الأنبياء يحتاجون للتنبيه على فضل لا إله إلا الله) حيث أرشد الله موسى عليه السلام إلى قولها، ثم نَبَّهَهُ إلى فضلها، فغيرهم يكون من باب أولى وأحرى، لكن السؤال هنا: كون الأنبياء الحديث نص خاص بموسى عليه السلام، والمسألة هذه اعم، وهل يُستدل بالأخص على الأعم؟
الجواب: لا، لا يُستدل بالأخص على الأعم، نعم يستدل بالأعم على الأخص، إذا كان داخلاً في ضمن مفهومه بالاستدلال على العموم على هذا الوجه، نقول: هذا النص عام، وهذه الصورة فرد من أفراد النص العام إذًا يصدق عليها الحكم.
وأما الخاص يستدل به على العموم فهذا لا، هذا ممنوع عند أرباب الأصول.
إذًا السؤال هنا على هذه المسألة أن هذه المسألة حكم عام، والدليل خاص بموسى عليه السلام، فما عدا موسى حينئذ يحتاج إلى دليل على هذه الدعوى، فمن أين أخذ المصنف رحمه الله تعالى هذا العموم.
أجاب بعضهم بأن فضل الله تعالى المعين لـ (لا إله إلا الله) لا يُعرف إلا من جهة الوحي، وقبل الوحي لا يُعلم ولا بد في كل شريعة من ذكر فضل هذه الكلمة، والكلام في الفضل لا في المعنى، وأما المعنى فما بُعِثَ الرسل إلا من أجل مدلول لا إله إلا الله، فحينئذ كيف يُدَّعَى بأن ثَمَّ نَبِيًّا لا يعرف معنى لا إله إلا الله، هذا محال، هذا تكذيب للنصوص {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥] المعنى لا إشكال فيه، وأما الفضل المعين المرتب على هذه الكلمة كم لها من حسنات؟ كم تكفر من الذنوب؟ هذا يختلف باختلاف الشرائع قد يخبر به نبي مع بيان المعنى الذي يدعو إليه، وقد يؤخر حينئذ يخبر به بعد دعوته. وهذا يحتاج إلى نظر.

إذًا الكلام في الفضل لا في معرفتها فإن معرفة هذه الكلمة وما دلت عليه لا يمكن أن يُبعث نبي ابتداء إلا وهو يعلم هذا المعنى، وإلا فكيف يدعو الناس إلى معناها وهو لا يعرفه.
أما فضلها كم لها من حسنة؟ وكم تكفر من الذنوب؟ وهذا قد يعلم به، وقد لا يعلم به، ويُنبَّه على فضلها فيما بعد.

على كل المسألة فيها بحث، يعني النص خاص بموسى عليه السلام، وكون غيره مثله في هذا المجال يحتاج إلى نص خاص. والله أعلم.
(التاسعة: التنبيه لرجحانها بجميع المخلوقات، مع أن كثيراً ممن يقولها يخف ميزانه). (التنبيه لرجحانها بجميع المخلوقات) لقوله: («مالت بهن لا إله إلا الله»)، لو أن السماوات السبع والأرضين السبع وضعن في كفة، («ولا إله إلا الله في كفة، مالت بهن لا إله إلا الله»). وأما كون كثير ممن يقولها يخف ميزانه، لماذا؟ إما لفقد شرط، وإما لوجود مانع. إذًا ثَمَّ خلل في العمل أو الفهم لهذه الكلمة، وأما الكلمة في نفسها فلا إشكال في فضلها التام. ولذلك يقول ابن عثيمين رحمه الله تعالى: البلاء من القائل لا من القول. البلاء حصل هنا في خفة الميزان من القائل نفسه مقصر مفرط ن أما القول نفسه فهذا شأن عظيم. وأما كون كثير ممن يقولها يخف ميزانه فلعدم تحققه بها ظاهراً وباطناً لاختلال شرط من الشروط أو لوجود مانع من الموانع، فقد يقولها غير مخلص أو غير صادق، وقد يقولها وهو يأتي بسيئات تثقل في الميزان فكما ذكرنا البلاء من القائل لا من القول. فالأحوال حينئذ متعددة، يعنى أحوال من يقول: (لا إله إلا الله) وقد يخف ميزانه وقد لا يخف، الأحوال متعددة:
- من قال: (لا إله إلا الله) مع شروطها يعنى أتى بشروطها وعلم المعنى الصحيح الذي دلت عليه هذه الكلمة وانتفاء موانعها ومات على ذلك، فهذا موحد وقد أتى بالتوحيد الكامل على وجهه، يعنى الذي ليس بعده توحيد، لأنه أتى بهذه الكلمة بمعناها ومقتضاها وبشروطها وانتفاء موانعها ومات على ذلك فهذا موحد بل توحيده كامل، وهو الذي تغفر ذنوبه السابقة ويدخل الجنة ويحرم على النار مطلقًا.
الثاني - من قال: (لا إله إلا الله) وترك الشرك بنوعيه الأكبر والأصغر ولم يأت بسيئات البتة حتى مات. هذا مثله كسابقه، يعنى يقول: لا إله إلا الله، وترك الشرك بنوعيه، ولم يأت بسيئات. إذًا توحيده يعتبر كاملاً.
- من قال: (لا إله إلا الله) (الثالث) وترك الشرك الأكبر دون الأصغر يعنى تجنب الشرك الأكبر ووقع في الشرك الأصغر لا شك أن الشرك الأصغر لا ينقض لا إله إلا الله ينقضها أولا؟ لا ينقضها وإنما الخلاف بين أهل العلم هل من أتى بالشرك الأصغر داخل تحت المشيئة أو لا؟ أم أنه لا يخلد في النار فمحل إجماع وأنه يدخل الجنة محل إجماع هذان إجماعان فدل على أنه موحد، وإنما الخلاف هل هو داخل تحت المشيئة أو لا بمعنى هل هو بالجزء الأول أو بالثاني من قوله تعالى: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} [النساء: ٤٨، ١١٦] هل هو في قوله: {لاَ يَغْفِرُ} أو {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} محل خلاف عند المتأخرين والصحيح أنه داخل تحت المشيئة وسيأتي بحثه في محله. حينئذٍ إذا كان دخل تحت المشيئة فقد يؤاخذ وقد لا يؤاخذ به حينئذ يكون شأنه شان من يوضع في الميزان. إذًا من قال لا إله إلا الله وترك الشرك الأكبر دون الأصغر وعنده حسنات كثيرة راجحة فهذا قد تلبس بالشرك الأصغر فهذا يعرض على الميزان على الصحيح، وأما إذا قلنا بأنه لابد أن يعذب حينئذ لابد من دخوله النار بمعنى أنه يجب دخوله النار، وهذا الوجوب وجوب شرعي يعنى من جهة الرب جل وعلا، أوجب الله تعالى أن من مات على الشرك الأصغر دون توبة بأنه لابد وأن يدخل النار والصحيح أنه لا بل هو داخل تحت المشيئة.
(العاشرة: النص على أن الأرضين سبع كالسموات). السماوات سبع واضحة، والأرضون هذا محل نزاع، وهنا جاء النص قوله: («والأرضين السبع») دل على أنها سبع، وفي الحديث الأخر «من اقتطع شبرًا من الأرض طُوِّقَهُ من سبع أرضين». سبع أرضين، وهذا على ظاهره «سبع أرضين» يعنى طباق هذا الظاهر، كما أن السماوات طباق كذلك الأرضون طباق. وفي القران {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ} [الطلاق: ١٢] يعني ظاهر هنا المثلية في العدد لا في الكيفية، هذا الظاهر والله أعلم. إذًا (النص على أن الأرضين سبع كالسموات).

(الحادية عشرة: أن لهن عماراً). هل هذا الضمير (لهن) يعود إلى السماوات أو إلى الأرض؟ الضمير هنا (أن لهن عماراً)؟ فيه قولان [نعم] فيه قولان اختلف أهل العلم كما اختلفتم، الضمير هنا عند بعضهم يعود إلى السماوات وهذا واضح بين والنصوص كثيرة تدل عليه، وإنما الشأن في الأرض إذا كان عائدًا على الأرض حينئذ نُثبت أن الأرض عمارًا كما أن للسماوات عمارًا. هل الضمير يعود إلى السماوات أو إلى الأرض؟ يحتمل، لكن السماوات بنص الحديث السابق («وعامرهن غيري») هذا واضح بيّن، ولا إشكال فيه. وأما الأرضون فهذا محل بحث. والأرض لها عمارًا عند بعضهم فالإنس والجن هم عمار الأرض إن قُصِدَ بالتعمير العبادة، إن قصد (أن لهن عمارًا) والمراد به الأرض، والمراد بالتعمير العبادة فلهن عمارًا وهما الجن والإنس لأنهم خلقوا للعبادة، ومنهم من استجاب، ومنهم من امتنع، والأرض لها عمار فالإنس والجن هم عمار الأرض إن قُصِدَ بالتعمير العبادة وجميع الخلق عمار للأرض إن قصد السكن، والشيخ بن عثيمين رحمه الله تعالى خصّ المسألة بالسماوات، وقال: عمارهن الملائكة. وإن كان ظاهر كلام المصنف أراد به الأرض، لماذا؟ لأنه في المسألة العاشرة قال: (النص على أن الأرضين سبع)، ثم قال: ... (أن لهن عمارًا) يعنى الأرضين السبع، والله أعلم.

(الثانية عشرة: إثبات الصفات خلافاً للأشعرية). وليس الأشعرية فحسب، لذلك في بعض النسخ (خلافًا للمعطلة) والمعطلة اسم جنس يقع على كل محرف ومؤول، أي يؤخذ من الحديث أو بعض الأحاديث السابقة حديث عبادة، وحديث عتبان («يبتغي بذلك وجه الله») يؤخذ من الحديثين (إثبات الصفات خلافاً للأشعرية)، وفي نسخة (للمعطلة) وهي أعم، والأولى أثبت من حيث ما أراده المصنف كونه تعالى قال ويقول كما ذكرناه سابقًا. قال: ويقول. وهذا كذلك في حديث أبي سعيد هذا فيه إثبات صفة القول لله عز وجل، وهي صفة الكلام خلافاً لمن نفى صفة الكلام وعطلها، كذلك كلمته ألقاها قلنا هنا: مضاف إلى الرب جل وعلا، وهو ليس بذات منفصلة مخلوقة ولا وصفًا لمخلوق فحينئذ تعين أن تكون صفة لله عز وجل، كذلك فيه إثبات الوجه وسينص المصنف على ذلك.

(الثالثة عشرة: أنك إذا عرفت حديث أنس عرفت أن قوله في حديث عتبان: «فإن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله» أنه ترك الشرك، ليس قولها باللسان). وهذا مثل ما سبق في المسألة السادسة أن الجمع بين النصوص هو طريقة السلف وأنها بعضها يُفسر بعضًا الآخر. (الثالثة عشرة: أنك إذا عرفت حديث أنس) الذي فيه أن الخطايا لا تُغفر إلا باجتناب الشرك عرفت أن تحريم النار المذكور في حديث عتبان ليس لمن قالها باللسان فقط، بل لا بد من ترك الشرك وتحقيق العبادة لله وحده، وأيضًا من ابتغى وجه الله في هذا القول لا يمكن أن يُشرك به أبدًا.

(الرابعة عشرة: تأمل - التأمل يعني التدبر والتفكر - الجمع بين كون عيسى ومحمد عبدي الله ورسوليه). (عبدي) هذا خبر (كون)، (كون عيسى)، (عيسى) اسم لـ (كون)، و (عبدي) هذا مُثَنَّى منصوب ونصبه الياء، لماذا؟ لأنه مثنى نيابة عن الفتحة، وهذا من وجهين:

الأول: أنه جمع بين العبودية والرسالة لكل منهما، وصفه بأنه عبد ورسول، وهذا قلنا: ما أعظم ما يوصف به البشر، أنه جمع بين العبودية والرسالة لكل منهما دفعًا للإفراط والتفريط، وكونهما عبدين ينفي الإفراط والغلو، وكونهما رسولين ينفي التفريط الذي هو ترك المتابعة لهما والإيمان بهما.

الثاني: أنه جمع بينهما، فتبين أن عيسى مثل محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه عبد ورسول وليس ربًّا ولا ابنًا للربِّ، يعنى فيه رَدّ على النصارى وتعريض كما قال بعضهم للنصارى. إذًا (تأمل الجمع بين كون عيسى ومحمد عبدي الله ورسوليه) إذًا ليس لهما حظ في الربوبية وإن كانا رسولين، وليس عيسى ابنًا، بل هو شأنه شأن محمد عليه الصلاة السلام.

(الخامسة عشرة: معرفة اختصاص عيسى بكونه كلمة الله). وهذه خصوصية له، اختصاص وانفراد عيسى عن محمد في أصل الخلقة، إذًا وصف كل منهما بالعبودية والرسالة مع كون عيسى مخالفًا لمحمد صلى الله عليه وسلم في أصل الخلقة، أي وُجد عيسى بـ (كن) وليس هو (كن) ولكن بـ (كن) كان كما سبق، وأمّا محمد صلى الله عليه وسلم فقد خُلق على طبيعة البشر من ماء أبيه.

(السادسة عشرة: معرفة كونه روحاً منه). يعني ما المراد به؟ إذًا كان عبدًا وقال: («روح منه»). إذًا يُفسر هذا بذاك، إذ لو كان جزءًا من الله عز وجل ما كان عبدًا ولا كان رسولاً فهو روح من الأرواح التي خلقها الرب جل وعلا واستنطقها بقوله {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى} [الأعراف: ١٧٢] فعيسى روح من الله، و (من) كما سبق هنا بيانية لا تبعيضية.

(السابعة عشرة: معرفة فضل الإيمان بالجنة والنار). لا بد من الإيمان بالجنة والنار، وسبق أن ثلاثة مسائل تتعلق بهذه المسألة وهي: ثلاثة مسائل عند أهل السنة في بحث الجنة والنار:

الأولى: .... قبل الوجود هل هما حق لأن بعض الفلاسفة ومن نحى نحوهم يرون أنها شيء أشبه ما يكون بالزجر والترهيب ولا وجود لهما، إنما يريد الله عز وجل أن يخوف العباد من أجل أن يمتثلوا وإلا ليس هناك جنة ولا نار، كما قال بعض المعاصرين بأن لا يُوجد نوح ولا عيسى كل هذا القصص المراد به تقريب الدين وزجر الناس ونحو ذلك، يقول: لا وجود، ما في نوح ولا، وكل القصص التي توجد في القرآن إنما المراد بها ... ، وهذه ردة بإجماع المسلمين ردة يعني كفر أكبر وبواح، [أين نحن].

إذًا الجنة والنار حق، هذا أول مسألة، بمعنى أن شيئًا يُسمى في الوجود جنة، وشيء آخر يُسمى في الوجود نار. إذًا سيكون جنة ونار. ثم تأتي مسألة الوجود، هل هما موجودتان الآن ونحن نتكلم الآن والجنة مخلوقة والنار مخلوقة؟ نقول: نعم عقيدة أهل السنة كذلك.

بقي المسألة الثالثة: لا فناء لهما. هل تفنى الجنة؟ لا.
هل تفنى النار؟ لا.
والنار والجنة حق وهما ... موجودتان لا فناء لهما
ثلاث مسائل قلنا: ذكرها الحكمي رحمه الله تعالى في بيت واحد.

قلنا: قال: (معرفة فضل الإيمان بالجنة والنار). أي من حيث جعله شرطًا في دخول الجنة وقرنه بالشهادتين وما بعدهما. نعم من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله .. إلى أن قال: («والجنة حق، والنار حق أدخله الله الجنة»)، («أدخله الله الجنة») هذا جواب الشرط، وفعل الشرط أو ما رُتِّبَ عليه مركب أو جزء واحد؟

لو قلت لك: إن جئتني ومعك زيد، ومع زيد محمد أكرمتك.

إن جئت لوحدك هل تستحق الإكرام؟ لا تستحق، لماذا؟ لأن جواب الشرط هنا معلق على فعل شرط مركب، حينئذ لا يوجد الجواب إلا بوجود المركب بكل أجزائه.
وإن ترتب على شرطين ... شيء فبالحصول للشرطين
فلابد من استيفاء الشروط كلها حينئذ:
من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ولم يؤمن بعيسى أدخله الله الجنة على ما كان من العمل؟
لا.
لو شهد بذلك وشهد بعيسى وأن الجنة حق والنار، أنكر النار، أدخله الله الجنة؟

نقول: لا. إذًا لأنه ترتب على فعل الشرط شيء جزاء وهذا الفعل فعل شرط مركب حينئذ لا يوجد إلا باستيفاء أجزائه، فدل ذلك بكونه جعل الإيمان بالجنة والنار جزء شرط - وهو شرط في نفسه - دل على فضل هذه المسألة. إذًا (معرفة فضل الإيمان بالجنة والنار).

(الثامنة عشرة: معرفة قوله: «على ما كان من العمل»). أي من مات عاملاً بما ذُكِرَ في الحديث معتقداً له دخل الجنة على ما كان من عمل من صلاح أو فساد، لأن أهل التوحيد لا بد لهم من دخول الجنة بشرط ألا يأتي بما يُنافي التوحيد ويوجب الخلود في النار. يعني لا بد من استيفاء الشروط وانتفاء الموانع.

(التاسعة عشرة: معرفة أن الميزان له كفتان). لقوله: («لو أن السموات السبع») ثم قال: («في كفة، ولا إله الله في كفة») يعني في كفة أخرى، إذًا له هذا الميزان، ومعلوم من السياق أن ثَمَّ وزن، وذكر كفة وكفة أخرى، فدل ذلك على (أن الميزان له كفتان).

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: والظاهر أن الذي في الحديث تمثيل. يعني أن قول لا إله إلا الله أرجح من كل شيء وليس في

هذا أنه ميزان أو أن الوزن في الآخرة. يعني كان المصنف رحمه الله تعالى انتقل ذهنه إلى ماذا؟ إلى ميزان الآخرة، هكذا قال الشيخ، لكن يحتمل أن المصنف لاحظ حديث ((صاحب البطاقة)) حينئذ لا إشكال، بمعنى أن صاحب البطاقة قطعًا في الآخرة، والأرجحية كفة وكفة جاءت في الآخرة إذًا يحتمل أن المصنف رحمه الله تعالى جمع بهذا الحديث والحديث الآخر، إذ كل منهما يفسر الآخر، يعني لا يلزم أن لا يُؤخذ نص تقييد لهذا النص حديث مَنْ؟ أبي سعيد إلا بشيء مذكور، وإذا لم نذكره لا نجعله قيدًا. لا، يكون مقيد ولو لم يذكره، وإنما يذكر شيئًا من الأحاديث مما يستدل به على أصل المسألة وقد يكون ثَمّ أحاديث تؤكد هذا المعنى وتزيد عليه.

إذًا قد يقال بأن المصنف بقوله: (معرفة أن الميزان له كفتان) لاحظ ((حديث البطاقة)) بل هو الظاهر، والله أعلم.

(العشرون: معرفة ذكر الوجه). وهذه صفة ذاتية لله عز وجل، فالوجه صفة من صفات الرب جل وعلا، وهي صفة خبرية ذاتية مسماه بالنسبة لنا لها أبعاض وأجزاء، وصفات الرب جل وعلا متنوعة منها الصفات الذاتية، ومنها ذكر الوجه، وذكره في حديث عتبان («يبتغي بذلك وجه الله»).

ثم قال: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب). نقف على هذا. والله أعلم.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

13 ١٣

١٣٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* شرح الترجمة (باب من حقق التوحيد).
* مراتب التحقيق.
* علامات التحقيق.
* فوائد التحقيق.

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن اتبع هداهم.

أما بعد:

س: قوله - صلى الله عليه وسلم -: («ثم لقيتني لا تشرك بي شيئًا لأتيتك بقرابها مغفرة»). هل يستدل بها على إثبات صفة الإتيان؟

ج: نعم، لا شك («لأتيتك») هذا أضافه إلى نفسه، الفاعل التاء هنا كما سبق ما أضاف الله لم يكن شيئًا مخلوقًا منفصلاً ولا صفة له إنما كان معنى، فالأصل أنه يعتبر صفة، ولا إشكال في هذا.

س: قال بعض الشراح في قوله - صلى الله عليه وسلم -: («لأتيتك بقرابها مغفرة»). لكافئتك؟

ج: لا، التفسير هذا لا، يبقى على ظاهره، وهذا يحصل عند الشوكاني وغيره رحمهم الله تعالى.

س: هذا يقول: هناك من قال: أن تحقيق التوحيد يكون بالخلو من الشرك والبدع والمعاصي هل هذا صحيح؟ وما هو الصحيح لمعنى التحقيق للتوحيد وجزاك الله خيرًا؟

ج: نحن جئنا لماذا؟ [الله المستعان] لذلك السؤال فن يحتاج إلى .. الله المستعان. هذا دليل أن الطالب يحضر وما يدرى ماذا سيأخذ؟ وهذا خلل كبير خلل كبير جداً، يعني الطالب إذا جاء الدرس الأصل أن يكون محضر تلقائي، إذًا سيعرف أنه أولاً السؤال سيجد جوابه واضح بَيِّن، التوحيد من أوضح الواضحات، لا يحتاج إلى كثرة كلام، وإذا قرأ أو حضر الأصل أنه يجد الجواب، لكن الله المستعان المنهجية فيها خلل كبير جداً، المشكلة أن بعضهم يمضي خمس سنين عشر سنين، ثم ما يحصل شيئًا.

س: هل يدخل من كان معه الخوف ورهاب اجتماعي ومرض نفسي هل يدخل ذلك في الخوف؟

ج: لا، لا يعتبر.

س: لماذا لا نحمل الشرك على الشرك الأكبر كما حملنا ذلك في قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}؟

ج: هذا في حديث أنس («ثم لقيتني لا تشرك بي شيئًا») لو حملناه على الشرك الأكبر وعلى القول الصحيح أن الشرك الأصغر داخل تحت المشيئة فلا إشكال، نزاع في اللفظ فحسب.

س: هذا يقول لدي طلب وأرجو تحقيقه وهو قيامكم ببعض الدرس مصطلح الحديث رواية للحاجة إليه؟

ج: سيكون إن شاء الله تعالى. قد يكون بعد الحج إن شاء الله تعالى.

النظر الآن عن الدروس الموجودة، وفيها كلام كثير.

س: سبق اللسان منكم لا بد من التنبيه عليه؟

ج: جزاك الله خير، نعم بعض الدروس التلقائية يكون فيها شيء من سبق اللسان، أمر طبيعي هذه يكون فيه زحام من المعلومات حينئذٍ يسبق اللسان إلى شيء آخر، لكن سبق اللسان هنا يحتاج إلى مراجعة.

س: قلتم («منه») في قوله - صلى الله عليه وسلم - («وروح منه») بيانية لا تبعيضية، وإنما هي لابتداء الغاية وليست بيانية، والله أعلم.

ج: لا، أن النفي لم يكن لجعلها تبعيضية هذا لا بد من الجزم به، وأما كونها بيانية أو كونها لابتداء الغاية معنيان مبنيان على الخلاف عند النحاة، هل هي ينطبق عليها حد من البيانية أو لا فقط، وأما المعنى فلا يفسد. لو قيل: روح منه. كائنة من الله حينئذ كائنة من الله إذا جعلنا المتعلق عام، ومعلوم أن (من) البيانية إذا جاء ما قبلها نكرة حينئذ يكون الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة نعت لهذا النكرة، {مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ} ... [الكهف: ٣١]، {مِن ذَهَبٍ} هذا جار ومجرور متعلق بمحذوف صفة لأساور، الأساور هي ذهب لأنه يرد السؤال {مِنْ أَسَاوِرَ} الأساور هذه يحتمل أنها فضة يحتمل أنها ذهب يحتمل أنها نحاس، لَمَّا قال {مِن ذَهَبٍ} بيّن، («وروح») من الله يحتمل أنها بيانية حينئذ يبقى المتعلَّق («روح منه»)، («منه») جار ومجرور متعلق بمحذوف صفة لروح، وهذا واضح بين، لكن ما هو هذا المتعلَّق؟ جعلته عامًا («روح») كائنة من الله حاصلة من الله لا إشكال فيه، ولك أن تجعله خاصًّا، والأصل عند النحاة أنه لا يجوز حذف المتعلق الخاص إلا إذا دل عليه قرينة، ومعلوم من الدين بالضرورة أن الله عز وجل خالق وما سواه مخلوق، الله تعالى بصفاته وأسمائه خالق وما سواه فهو مخلوق، هذا متقرر، حينئذ إذا جاء ما يُوهم وجعلت المتعلّق خاصًّا بهذه الحجة لا إشكال فيه، لأن الحجة هنا شرعية، وكما سبق النحاة لذلك بعضهم في كل ما يؤصّلونه إنما نقول: إن دل عليه من السياق موجود في اللفظ سبق، وإلى آخره أو جواب سؤال، حذفت المتعلَّق هذا واضح بيّن لا إشكال فيه، لكن قد يكون المتعلَّق معلوم من الدين بالضرورة ويكون مستقر في الذهن أو بين المخاطب والمتكلم شيء معهود حينئذ لا باس أن يكون المتعلّق خاصًا ومحذوف من الكلام، فيكون بيني وبينك مثلاً شيء معهود، هنا («وروح منه») روح مخلوقة من الله عز وجل ابتدائها من الله، وهذا لا إشكال فيه، ولذلك الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في المسائل وهي المسألة السابعة عشر («وروح منه») قال: (من) هنا بيانية أو ابتدائية، جوز الوجهين: إن كان جزم في الشرح بكونها ابتدائية. على كلٍّ المراد من هذا الكلام أن الذي يُنفى ويجزم به أن تكون (من) تبعيضية، يعنى جزء من الله، بعض من الله هذا باطل لا إشكال فيه، ثم إذا أردنا أن نوجه (من) ما معناها لا إشكال فيه، قلت: بيانية، قلت: لابتداء الغاية. لكن لا بد أن يكون المعنى سائغًا مع بقية النصوص وهذا واضح بيّن.

وقفنا عند قول المصنف رحمه الله تعالى: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) هذا هو الباب الثالث من أبواب ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، وكما ذكرنا في أول درس أن الأبواب الأولى هي التي سنقف معها ونفحصها فحصًا ونتوسع في ذكر ألفاظها وما يتعلق بها إلى الباب السادس إن شاء الله (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله).

وذكر المصنف رحمه الله تعالى قال: وما بعدها شرح لهذا الباب، كل ما سيأتي من التراجم الآتية فهي شرح لتفسير التوحيد، حينئذ يفسر ((كتاب التوحيد)) بعضه ببعض، كأنه جعل الكتاب لبه الأبواب الستة الأولى، وما بعده كالشرح لهذا الباب الأخير (باب تفسير التوحيد) لأنه إذا ذكر وجوب التوحيد وحكمه، ثم ذكر فضله، ثم ذكر تحقيقه، ثم ذكر الدعوة إلى التوحيد، ثم ذكر الخوف من

ضده وهو الشرك الأكبر، ثم فسَّر لك التوحيد انتهى التوحيد عند أهل السنة والجماعة انتهى، وإنما تبقى ماذا؟ تبقى الآحاد التي قد يجهلها البعض يعني مثلاً تعرف أن التوحيد إفراد الله تعالى بالعبادة، ما هي هذه العبادة؟ أنواع، آحاد، قد يلتبس بعضها على بعض، وقد يكون الآحاد هذه قولية، وقد تكون فعلية عملية، وقد تكون اعتقادية عبادة، حينئذ قد يقع فيها لبس، سننصص على كل واحد من هذه، وهي التي سيذكرها رحمه الله تعالى في الأبواب الآتية. بعض المفردات من أبواب الشرك (باب الخوف من الشرك) وهو ضد التوحيد، نقيض التوحيد، لا بد من العلم به إجمالاً وتفصيلاً، إجمالي واضح ويعرفه العامة، وأما التفصيل هذا الذي يتحقق به البعد عن الوقوع في الشرك، حينئذ تعرف التوحيد على جهة الإجمال لا إله إلا الله، لا معبود بحق إلا الله أي إفراد الله بالعبادة، وانتهينا هذا معنى وهو مشترك بين عامة الناس ممن كان على منهج أهل السنة والجماعة، ثم أفراد هذه العبادة وعدم صرفها لغير الله عز وجل بأن لا تكونه هذه العبادة إلا الله هذا يحتاج إلى وقفة، ويحتاج إلى تمييز العبادة عن غيرها، وما الذي يمكن أن يكون عبادة، ولا ينصرف لغير الله عز وجل العبادة المحضة، وما كان قد يشتبه بالعبادة، وهل العبادة المراد بها في قوله: إفراد الله تعالى بالعبادة، العبادة المحضة وما كان معقول المعنى، حينئذ يحتمل التشريك أو نحوه هنا الذي نحتاجه إلى التفصيل، وأما المعاني العامة هذا يشترك فيها العامي مع طالب العلم، بل عموم المسلمين على هذا المعتقد (لا إله إلا الله) لا معبود بحق إلا الله. كذلك الشرك بعض مفرداته قد تغيب على بعض طلاب العلم فضلاً عن العامة فنحتاج إلى التنصيص عليها، وبعضها ما هو مشتمل على حقّ ومشتمل على باطل، ولذلك سيأتي باب ما جاء في الرقى، ولم يقل [باب من الشرك الرقى ونحو ذلك] لماذا؟ لأن الرقى منها، ومنها حينئذ نحتاج إلى تمييز هذا عن ذاك. إذًا هذا الباب هو الباب الثالث من الأبواب الخمس أو الستة التي ينبغي العناية بها وحفظها وفهمها والوقوف مع ما ذكره الشراح خاصة صاحب ((التيسير)) و ((فتح المجيد)) و ((حاشية ابن القاسم)) وما تمم به الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى ولب هذه الكتب من حيث المعاني تجدها في ((القول السديد)) للشيخ عبد الرحمن بن السعدي رحمه الله تعالى، الشيخ عبد الرحمن بن السعدي شرحه نفيس هذا غاية لأنه لا يتعرض للألفاظ أبدًا، لا يتعرض معنى أمة معنى قانتًا معنى كذا .. إلى آخره وإنما يذكر لُبّ الباب من حيث المعنى ويؤصل لك أصول جديرة بأن يعتني بها، بل لو حفظ طالب هذا التعليق لما أُنْكِرَ عليه.

(باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) هذا هو الباب الثالث [رحمه الله تعالى].

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وهذا الباب تكميل للباب الذي قبله وتابع له. لأن الأبواب كلها مترابطة، يعنى بعضها يتم بعضًا لا إشكال فيه، (الخوف من الشرك) متمم لـ (تفسير التوحيد)، (تفسير التوحيد) متمم للخوف من الشرك، (حكم التوحيد) يحتاج إلى (تفسير) يحتاج إلى فهم (فضل) .. إلى آخره، فهي كلها متممة بعضها لبعض، لكن كونه يجعل هذا الباب بعد (باب فضل التوحيد) يحتاج إلى علة خاصة. ولذلك قال: وهذا الباب تكميل للباب للذي قبله وتابع له. وأقره تلميذه في ... ((القول المفيد)) وفصَّل ووضَّح أكثر حيث قال: هذا الباب كالمتم للباب الذي قبله. (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) فمن فضله هذا الفضل العظيم، فمن فضله يعنى (فضل التوحيد) هذا الفضل العظيم الذي يسعى إليه كل عاقل وهو دخول الجنة بغير حساب. كأن الشيخ رحمه الله تعالى جعل هذا فضلاً آخر للباب السابق، وما سبق (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) وعرفنا أن مراد المصنف رحمه الله تعالى ذكر فضل واحد من فضائل التوحيد، بل هو العام الذي يجمع سائر الفضائل، وكلها تصب في هذا الموضع وهو تكفير الذنوب، وهنا جعله فضلاً آخر وإن كان تابعًا له لأن ما سبق ما جاء بأصل التوحيد، ومعلوم أن تحقيق التوحيد قدر زائد على ماهية التوحيد فعندنا أمران:

- أصل التوحيد، وإن شئت قل: ماهية التوحيد، وهذه يستوي فيها كل من دخل في الإسلام أتى بشهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدًا رسول الله على المعنى المعهود عند أهل السنة والجماعة ولم يأت بناقض، تكلم بالشهادتين وعلم معناهما وعمل بمقتضاهما ولم يأت بناقض، هذا حكم من يُحكم عليه بأنه مسلم، هذا هو المسلم في الشريعة، حينئذ هذا أصل يعنى أدنى ما يُحكم عليه بكونه مسلمًا، ثم في الدرجات

العلى هذه يتفاوتون فيها تفاوتًا كبيرًا.
وقال ابن قاسم رحمه الله تعالى في بيان علاقة هذا الباب بما سبق: لما ذكر التوحيد وفضله ناسب أن يذكر تحقيقه، فإنه لا يحصل كمال فضلة إلا بكمال تحقيقه. إذًا العلاقة بين البابين أنه ذكر الفضل والفضل لا شك أنه درجة دنيا وعليا، ولا يحصل كمال العليا إلا بتحقيق التوحيد، وسيأتي أن من حقق التوحيد إنما هم على مرتبتين، ويقال أيضًا تحقيق التوحيد قدر زائد على أصل التوحيد وهو شيء وقدر زائد على أصل التوحيد، فعندنا أمران:
الأول: ماهية التوحيد، وأصل التوحيد، وعرفنا المراد به أنه من أتى بالشهادتين نطق بهما عالِمًا بمعناهما عاملاً بمقتضاهما وزد عليه ولم يأت بناقض لئلا يظن بأن من أتى بالشهادتين حينئذ فليفعل ما شاء فلا يخرج عن الإسلام بأي شيء قول كان أو فعل؟ لا، بل، ثم نواقض تنقض التوحيد، كما أن للصلاة مبطلات ومفسدات يُحكم على صاحبها بكونه قد بطلت صلاته، وللوضوء وللصيام كذلك مبطلات ومفسدات، التوحيد عبادة لها مبطلات ولها مفسدات، إذًا لم يأت بناقض سواء كان هذا الناقض اعتقاديًّا أو قوليًّا أو عمليًّا. هذا الأول ماهية التوحيد وأصل التوحيد.
والثاني: تحقيق التوحيد. فإتقان الأصل يسمى تحقيقًا، إذًا العلاقة بين الأصل وبين تحقيق التوحيد أن التحقيق إتقان لهذا الأصل، بمعنى أنه يأتي به على درجته العليا بلغ الكمال والغاية فيه، فإتقان الأصل يُسمى تحقيقًا، والتحقيق بمعنى الإحكام والإتقان والتكميل للشيء والإتيان به على حقيقته، إذًا ليس كل من أتى بأصل التوحيد فهو محقِّقًا للتوحيد، بل كما يقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: المحققون للتوحيد قلة. نعم قد يقال هذا لكن في الدرجة العليا، أما الدرجة الثانية فسيأتي أنه قد يكون، فالباب السابق في (فضل التوحيد) ومن أتى بالتوحيد وهو إفراد الله تعالى بالعبادة، وهذا الباب فيه من حقق أصل التوحيد وبلغ الغاية والكمال في إفراد الله بالتوحيد فهما شيئان متغايران:
- أصل وماهية.
- وكمال هذا الأصل وإتقانه.
لو قيل بالتلازم من حيث أن أصل التوحيد يلزم منه التحقيق حينئذ من لم يحقق يُنفَ عنه التوحيد. وليس الأمر كذلك، نعم لا يكون محقِّقًا إلا من جاء بأصل التوحيد، أما من جاء بأصل التوحيد فلا يلزم أن يكون محقِّقًا، وعدم التحقيق لا يلزم منه نفي التوحيد، من هو موحد وعامة الناس مخلطين إنما هم أتوا بأصل التوحيد، يعنى أتوا بحقيقة التوحيد ولم يتلبسوا بالشرك الأكبر فهم مسلمون موحدون، ولكن ينُفى عنهم التحقيق. ونفي التحقيق كما ذكرنا لا يستلزم نفي أصل التوحيد.
إذًا فهما شيئان متغايران، لكن لا يفهم منه أن الثاني يمكن إيجاده دون الأول، يعنى لا يحقق التوحيد إلا بأصله وهذا واضح بيِّن، والعكس قد يوجد الأصل ولا يوجد التحقيق فهما شيئان متغايران والنظر فيهما لما ذكرنا.
قوله: (باب) كما سبق بالرفع خبر لمبتدأٍ محذوف، وفيه أوجه. ومعنى الباب لغة واصطلاحًا مر معنا، باب مضاف و (من) هذه شرطية في محل خبر، وهي (من) صيغ العموم وللعاقل غالبًا، يعنى تطلق على العاقل، وهو المراد هنا لأن المخاطب من البشر هم العقلاء (من حقق)، (حقق) فعل شرط وهو فعل ماضٍ في محل جزم، وجوابه جواب الشرط (دخل). وقوله: (بغير حساب) جار ومجرور متعلق بجواب الشرط والجملة الشرطية هنا لها حكمان:
- حكم من جهة المنطوق.
- وحكم من جهة المفهوم.
لأن مفهوم الشرط معتبر عند أهل العلم، وجماهير الأصوليين أن مفهوم الشرط حجة من حجج التي يثبت بها الحكم الشرعي. إذًا الجملة الشرطية لأن الشرط هو تعليق شيء على شيء هذا المراد، إن جاء زيد فأكرمه، حينئذ مفهومه إن لم يأت لا تكرمه.
بالمنطوق دل على الإثبات، وبالمفهوم دل على العكس وهو النفي، أكرمه إن حصل منه مجيء هذا إثبات، وهذا مأخوذ من المنطوق. لا تكرمه إذا لم يأت، وهذا نفي، نفي الجواب لعدم وجود تحقق الشرط، وهذا مأخوذ من المفهوم. (من حقق التوحيد دخل الجنة

بغير حساب) إذًا دخول الجنة بغير حساب لمن حقق هذا الشرط، وتحقيق هذا الشرط هو الإتيان بتحقيق التوحيد، لا يدخل الجنة بغير حساب إذا لم يحقق التوحيد، لكن انتبه! لا نقول: لا يدخل الجنة. نقول: لا يدخل الجنة بغير حساب. فالمنفي هنا الدخول مع متعلقه، لا يدخل الجنة بغير حساب. إذًا لا يدخل الجنة بغير حساب إذا لم يحقق التوحيد لكنه سيدخل الجنة، فالدخول قد يُفهم من هذا التعبير. عند المصنف رحمه الله تعالى الدخول نوعان:

- دخول بحساب.
- ودخول بغير حساب.

المنفي عند عدم تحقيق التوحيد هو النوع الأول دخول بغير حساب، حينئذ نقول: هذه الجملة الشرطية لها حكمان، حكم وهو إثبات مأخوذ من ماذا؟ من المنطوق، وهو من حقق التوحيد حصل له الجواب وهو دخول الجنة بغير حساب.

والمفهوم الحكم الثاني: النفي وهو مأخوذ من المفهوم لا يدخل الجنة بغير حساب. ولا تقل لا يدخل الجنة إذا لم يحقق التوحيد خالفت معتقد أهل السنة والجماعة، وإنما تقييد هذا كما ذكرناه مرارًا بان ما جاء متعلقًّا بصيغة من صيغ الأمر أو النهي فهو داخل في مفهوم الأمر والنهي، وهذا يخطئ فيه كثير من طلاب العلم، ما جاء مقيّدًا لصيغة من صيغ الأمر أو النهى فهو داخل في المأمور، كما مثل بعضهم بقوله: صم يوم الاثنين. صم هذا أمر، حينئذ لك نظران:

- نظر إلى الفعل دون متعلقه وهو مجرد الصوم.
- ونظر للفعل مع متعلقه.

حينئذ تقول: هل المأمور به هنا مجرد صومه في أي يوم من الأيام أو صوم مقيد؟

الثاني، وهو صوم مقيد. إذًا، إذا قال: صم يوم الاثنين. وصام يوم الثلاثاء هل هو ممتثل أو لا؟ صام، هل هو ممتثل أو لا؟ غير ممتثل، لماذا؟ لأنه لم يؤمر بمطلق صوم، وإنما أمر بصوم مقيد، حينئذ المأمور به شيئان:

- أن يصوم.
- وأن يكون هذا الصوم في يوم الاثنين.

حينئذ إن وجد أحد الأمرين بأن صام لا في يوم الاثنين لا يعتبر ممتثلاً، هنا جاء النص بماذا؟ من حقق التوحيد. وهذا الذي ذكره في الحديث («لا يكتوون») .. إلى آخره دخل الجنة بغير حساب.

إذًا الدخول هنا مقيّد، حينئذ إذا نفي عن من لم يحقق التوحيد يُنفى بقيده لا بمطلق الدخول، وإنما يقال لا يدخل الجنة بغير حساب، لا بد من ذكر هذه اللفظة وإلا كنت مخطئًا.

قوله: (من حقق)، (حقق) هذا فعل ماضي كما ذكرنا أصل الحق في لسان العرب المطابقة، والموافقة هكذا في ((المفردات)) أصل الحق المطابقة والموافقة كمطابقة رجل الباب في حَقِّهِ لدورانه على استقامة، فكل شيء طابق شيئًا آخر من وجه الكمال سواء كان قولاً أو فعلاً حينئذ يُعتبر ذاك الشيء محقِّقًا، ويقال الحق على أوجه، يعنى يحمل على أو يطلق على أوجه منها للفعل والقول. يقال: قولك حق وفعلك حق، حينئذ الحق يوصف به القول، ويوصف به الفعل على أوجه منها للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب كقولنا: فعلك حق، وقولك حق. ويقال: أَحْقَقْتُهُ كذا. يعنى أثبته حَقًّا كما مر معنا.

قوله: (من حقق التوحيد). (حقق) الفاعل هنا ضمير مستتر يعود على (من)، وأفرده باعتبار لفظ (من) وإلا يصح أن يقال: باب من حققوا التوحيد دخلوا. يصح لأنه ليس واحدًا وإنما هم جمع، ولذلك سبعون ألف، حينئذ لو جاء بواو الجمع لصح، فيكون الجمع باعتبار المعنى، معنى (من) ولك أن تفرد باعتبار لفظ (من) وقد صنعه المصنف هنا.

(التوحيد) قلنا: هذا الباب مكمل لما سبق. وما سبق (باب فضل التوحيد) عرفنا أن (أل) هنا للعهد العهد الذهني أو الذكري كما قيَّده في ((قرة عيون الموحدين)) لأن المراد بالتوحيد في قوله: (باب فضل التوحيد) هو توحيد الألوهية، وإذا ذُكر الفضل في توحيد الألوهية وخُصّ به الحكم لا يلزم منه أن لا يكون للنوعين الآخرين فضل كذلك، فتوحيد الأسماء والصفات هو جزء وبعض من توحيد

الألوهية، وكذلك توحيد الربوبية جزء أو بعض من توحيد الألوهية، فما ثبت لتوحيد الألوهية فهو ثابت لوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات للعلاقة والتلازم والتضمن كما سبق ذكره، حينئذ التنصيص على نوع واحد لا يلزم منه نفى الفضل لغيره، كذلك هنا (من حقق التوحيد) المراد به توحيد الألوهية لأن هذا الباب مكمل للباب السابق فلا زال الحديث عن توحيد الألوهية، بل هذا الكتاب كما ذكرنا ((كتاب التوحيد)) عرفنا أن مراد المصنف فيما سبق المراد به توحيد الألوهية لأن الخصومة التي وقعت بين الرسل وأممهم في توحيد الألوهية لا في غيره من أنواع التوحيد، وكما سيأتي في (تفسير التوحيد) مزيد بحث.

قوله: (التوحيد) أي توحيد الألوهية، فـ (أل) للعهد الذكري لأن هذا الباب مكمل للباب السابق، وتقدم أنه في توحيد الألوهية، أي (من حقق) توحيد الألوهية دخل الجنة بغير حساب، من حقق توحيد الألوهية يعنى إفراد الله تعالى بالعبادة بأن بلغ بعبادته وإفراده لربه الغاية القصوى، وأتقن هذا الأفراد وحقَّقَه دخل الجنة بغير حساب ولا عذاب، كما جاء في النص. وكذلك الأدلة من الآيتين والحديث المذكورين تحت التبويب كلها في توحيد الألوهية، وسيأتي مزيد بيان في ما يتعلق بمعنى التحقيق.

قوله: (دخل) هذا جواب شرط كما سبق، (دخل)، (من حقق)، (دخل الجنة) الدخول نقيض الخروج ويستعمل ذلك في المكان والزمان والأعمال، يعنى الدخول يوصف به المكان، ويوصف به الزمان، ويوصف به الأعمال. يقال: دخل مكان كذا، قال تعالى: {ادْخُلُواْ الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ} [النحل: ٣٢]، ولا شك أن لجنة شيء محسوس مكان، وهذا في المكان. ويقال: دخل وقت العصر، دخل وقت العشاء، دخل وقت كذا. ويقال: دخلت في الصلاة. هذا في العمل، أو دخلت في الصوم.

إذًا الدخول قد يكون في الفعل العمل، وقد يكون في الزمان، وقد يكون في المكان، والمراد هنا المكان لأن الجنة شيء محسوس. وهنا الفعل (دخل) فعل ماضي، و (حقَّقَ) فعل ماضي (حقق) لا شك أن المراد به معناه الأصلي في لسان العرب لأن الفعل الماضي لفظ دال على زمن قد مضى، ولأن الدخول هنا حكم أخروي، حينئذ لا بد أن يكون العمل الذي يترتب عليه الثواب والعقاب يكون في الدنيا إذ لا تكليف في الآخرة، حينئذ كونه حقق على وجه هذا لا إشكال فيه، بل هو الذي ينضبط، وأما (دخل) فهو من حيث اللفظ ماضٍ، أما من حيث المعنى والزمن لا، المراد به المستقبل لأن الدخول دخل الجنة هذا حكم أخروي وإنما يكون في بعد مضي وقضاء الدنيا. إذًا الفعل هنا ماضي لفظًا مستقبل معنى.

ومنه ماضٍ عن مضارعٍ وُضِعْ ... لكونه محقَّقًا نحو فَزِعْ

وهذا في لسان العرب فهو حقيقي {أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ} ... [النحل: ١] انظر أتى فعل ماضي، قام زيد انتهى القيام، لكن قال: ... {فلا تستعجلوه} والاستعجال يكون لشيء يأتي في المستقبل. حينئذ عرفنا أنه سيأتي أمر الله فلا تستعجلوه، إذًا أوقع الفعل الماضي هنا موقع الفعل المستقبل الذي هو المضارع للدلالة على تحققه بأنه سيقع لا محالة، ويستفيد منه المكلّف بأن إيمانه بالمستقبل يكون كإيمانه بما وقع وحصل، وهذا أمر فطري أن الإنسان يؤمن بالشيء الواقع المحسوس الشيء الذي حصل وكان وانتهى، وأما الشيء المستقبل الغيب فهذا قد يكون في نفسه شيء لكن المطلوب من المكلف هنا بالتعبير بمثل هذه الألفاظ في الشرع حتى {إِذَا فُزِّعَ} [سبأ: ٢٣]، {وَنُفِخَ فِي الصُّورِ} جاءت ألفاظ كلها بالفعل الماضي ونفخ في الصور، ما ما نفخ بعد، ننفي؟ هل يصح النفي، {وَنُفِخَ فِي الصُّورِ}، نفخ فعل ماضي مُغير للصيغة، ننفي؟ نقول: لم ينفخ. لا إله إلا الله، هل نفخ؟ ما نفخ، إذًا قطعًا هذا، ما نفخ بعد فننفي، إذًا كيف يكون فعل ماضي والفعل الماضي يدل على شيء وقع وحصل، تقول: لا سينفخ المراد به في المستقبل، وإنما إيمانك بالذي سيكون لا بد أن يكون كالشيء المحقق فيما وقع وانتهى. ولذلك قال السيوطي:

ومنه ماضٍ عن مضارعٍ وُضِعْ ... لكونه محقَّقًا نحو فَزِعْ

{فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ} [النمل: ٨٧] ما بعد فزع، حينئذ نقول: يجب أن يؤمن المكلَّف بما سيأتي كإيمانه بالأمر الذي وقع وحصل. إذًا الفعل هنا ماضٍ لفظًا ومستقبل معنى. إذ الحكم هنا أخروي لا دنيوي. قال تعالى: {وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [المجادلة: ٢٢]، {وَيُدْخِلُهُمْ} هذا ماضيه إدخال مصدر هذه أَدْخَلَ يُدْخِلُ إذا يُدْخِلُ هذا فعل مضارع المراد به المستقبل، إذا يفسر

ما ذكره المصنف. وجاء {وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ} [النساء: ٥٧، ١٢٢]، {سَنُدْخِلُهُمْ} السين هنا للاستقبال، إذًا دَخَلَ ليس على بابه، وإنما المراد به المستقبل.

(دخل الجنة)، (الجنة) أصل الجنّ ستر الشيء عن الحاسة. أصل الجن في لسان العرب ستر الشيء عن الحاسة. يقال: جَنَّهُ الليل، وأَجَنَّهُ وجَنَّ عليه، فَجَنَّه ستره، هذا مشتق من جَنَّ، والجنة في لسان العرب يعني الشيء المدرك بالحس المعهود فيما إذا تخاطب به العرب، والمراد بالجنة كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض، قال تعالى: {لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ} [سبأ: ١٥] ليس المراد به جنّة الآخرة المراد بها بستانان، {وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ} [الكهف: ٣٩] يعني بستانك، المراد بالجنة هنا الجنة المحسوسة المدركة وهي البستان، إذًا سميت الجنة التي هي ثواب للمؤمنين ورحمة الله عز وجل سميت جنة باسم هذه الجنّة التي هي البستان في الدنيا، لكن وجه الشبه بينهما كما ذكره صاحب ((المفردات)) سُمِّيَت الجنة إما تشبيها بالجنة في الأرض وان كان بينهما بون، تشبيه كل منهما بستان ذي شجر يستر هذا الشجر الأرض، لكن حقيقة هذا البستان مغايرة لحقيقة البستان الذي يكون في الدنيا، وذاك الغيب فحينئذ نؤمن به بمجرد اسمه العام، وأما من جهة التفاصيل والآحاد هذه أمور غيبية، وسميت الجنة إما تشبيهاً بالجنة في الأرض وإن كان بينهما بون، وإما - وجه آخر في سبب التسمية - وإما لستره نعمها. يعني الله عز وجل ستر نِعَم هذه الجنة عنا المشار إليه أو إليها بقوله: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة: ١٧]. إذًا كل منهما فيه نوع ستر إلا أن في الوجه الثاني ستر النعم، يعني على جهة التخصيص، وإما على جهة العموم فهذا وارد في الكتاب والسنة، وكذلك بعض التفصيل لا كل التفصيل هذا وارد في الكتاب والسنة.

قال ابن عباس: إنما قال: {جَنَّاتٍ}، {وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ} جاء في القران لفظ الجنة فقط، وجاء جنتان {وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ} [الرحمن: ٦٢]، وجاء جنات. إذًا جاء بالجمع، وجاء بالتثنية، وجاء بالمفرد، ولا تعارض في لسان العرب بين هذه، فيحمل حينئذٍ الجنة (أل) للجنس يكون عامة، أو للاستغراق فلا ينفي التعدد، وجنتان يكون حكمهما خاص، والجمع كذلك لا يُعارض المفرد.

قال ابن عباس: إنما قال: (جَنَّات) بلفظ الجمع لكون الجنان سبعًا:

جنة الفردوس، وعدن، وجنة النعيم، ودار الخلد، وجنة المأوى، ودار السلام، وعليين. والله أعلم فيما قاله، والجنة (أل) فيها من حيث المعهود تكون للعهد الذهني، فهي الجنة المعروفة عند المسلمين المتصورة من حيث الاسم في الذهن، الجنة المعروفة عند المسلمين وهي المتصورة يعني في الذهن إذا أطلقت الجنة عند الناس إذا قيل: الله عز وجل يُدخِلُ الجنة تبادر للذهن الجنة التي وعد الله تعالى المتقين بها. والجنة (أل) فيها للجنس فيدخل فيها أنواع من الجنان، وجنة الفردوس نوع منها وهو أعلى الجنة، حينئذ نحمل (أل) للجنس وهذا لا ينفي التعدد، أو نقول: (أل) للاستغراق.

قوله: (دخل الجنة) هذا حكم أخروي كما سبق وهذه المسألة تسمى مسألة الثواب والعقاب عند من يتكلم في باب المعتقد، وهناك جنة للمقتصد، وهي التي قال فيها {وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ}، فمن حقق التوحيد فهو من السبعين ألفًا، وهؤلاء هم أفضل من يدخل الجنة كما في الحديث «أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر»، وهما أهل الفردوس الأعلى، ونوع منهم ممن حقق التوحيد وهم أقل من هذا النوع وهو المقتصد، وهم أهل قوله: {وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ} وهما الصنف الثاني من آية فاطر {فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} [فاطر: ٣٢].

المصنف هنا رحمه الله تعالى راعى هذه الأصناف الثلاثة {فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} جاءنا الباب الماضي عامًا فدخل فيه الظالم لنفسه، ولذلك أورد («لقيتني لا تشرك بي شيئًا آتيتك بقرابها مغفرة»)، («لو أتيتني بقراب الأرض خطايا») هذا شأن الظالم لنفسه، وجعل الباب الثاني باعتبار السابق (من حقق التوحيد) جعله للمرتبة الثانية والثالثة ٢وهما المقتصد والسابق بالخيرات، وهما الصنف الثاني من آية فاطر {فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} وآية {وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ

الْيَمِينِ} [الواقعة: ٢٧] وهما الطائفة الأخرى المقصودة بهذا الباب كما سيأتي، وأما الظالم لنفسه فهو داخل في الباب السابق وهو الذي أتى بأصل التوحيد وترك الشرك الأكبر ومعه حسنات راجحة أو أتى بأصل التوحيد مع ترك الشركين الأكبر والأصغر مع السياق على ما سبق من الموازنة. إذًا قوله: (من حقق التوحيد دخل الجنة). أي جنة نقول: هذه تختلف الفردوس الأعلى المراد بها من أتى بالتوحيد، وحققه على الدرجة العليا، وهذا داخل أو يشمل أو خاص بالطائفة الثالثة {وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ}، دون هذه المرتبة تعتبر للمرتبة الثانية ممن حقق التوحيد ومن عَبَّر عنهم الله عز وجل بالمقتصد.

قوله: (بغير حساب). قلنا: هذا جار ومجرور متعلق بقوله: (دخل)، (دخل الجنة بغير حساب)، فليس المراد مطلق الدخول، ليس الحكم هنا مطلق الدخول دخول الجنة لأن هذا يشمل كل موحد، كل موحد فهو داخل للجنة قطعًا سواء مرّ بعذاب أو لا، وإنما المراد هنا ما بعد (دخل) وهو المتعلق به (دخل بغير حساب).

الحساب في الأصل استعمال العدد، يقال: حَسَبْتُ أَحْسِبُ حِسَابًا وحُسْبَانًا. قال تعالى: {لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ} [يونس: ٥]. والمراد هنا ما يُحاسب عليه فيجازى بحسبه، وهذا قد جاء نص صريحًا في قوله تعالى: {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ} [الأنبياء: ٤٧] هذا واضح بين في مقام الحساب، والحساب هنا منفي أو مثبت؟ (بغير حساب) نفي أو لا؟ غير للنفي؟ نعم للنفي قطعًا (بغير حساب) ولذلك عطف عليه (لا)، («بغير حساب ولا عذاب») فدل على ماذا؟ على أن المعطوف والمعطوف عليه كلاهما منفيان («بغير حساب ولا عذاب»)، فإذا أشكل عليك بغير هل هي للنفي أو لا؟ قل: نعم للنفي، ويؤكد ذلك أنه قال في الحديث («ولا عذاب»). عطف عليه بـ (لا)، و (لا) هنا زائدة، تؤكد النفي السابق (لا)، في قوله: («ولا عذاب») هذه زائدة، فدل على أن المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة واحدة. والحساب هنا منفي لكن هل نفي والحساب يستلزم ألا يُعذب أم قد لا يحاسب ويعذب.

المصنف باعتبار الترجمة لم يذكر (ولا عذاب) فأتى بالجملة الأولى (بغير حساب) هل نفى الحساب يستلزم أن لا يعذب؟ أم قد لا يحاسب ويعذب؟

إني سائل، قوله: (بغير حساب) هذا نفى للحساب. المصنف ترك (ولا عذاب) هل نفي الحساب يستلزم أن لا يعذب؟ أم قد يعذب؟ [نعم أحسنت] يستلزم أن لا يعذب، ولذلك اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على هذا، وإن كان زادها الشراح من باب موافقة النص الحديث فقط، كلهم قالوا: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) أي ولا عذاب، هكذا في ((التيسير)) و ((فتح المجيد)) و ((إبطال التنديد)) وغيرها، فذكروا: أي ولا عذاب. هذا من باب مطابقة الترجمة للنص، لأنه جاء في الحديث أن الثواب بغير حساب دخلوا الجنة بغير حساب ولا عذاب مطابقة كعادة المصنف رحمه الله تعالى أن يأتي بالألفاظ كما هي في الكتاب والسنة قالوا: أي ولا عذاب. وإن كان نفي الحساب يستلزم نفى العذاب قطعًا بأنه إذا قيل: لا يحاسب مطلقًا، لا حساب تقرير ولا نقاش ولا تعذيب حينئذ يلزم منه أن لا يعذب.

إذًا هل نفى الحساب يستلزم ألا يعذب؟ أم قد لا يحاسب ويعذب؟

نقول: الجواب قطعًا ولا شك أنه إذا نُفِيَ الحساب أن لا يعذب، ولا شك أن نفي الحساب أبلغ من نفى العذاب، نفي الحساب أبلغ من نفي العذاب، صحيح هذه؟

وجهه لو قال: بغير عذاب. هل يلزم منه نفى الحساب؟ [أحسنت] لا يلزم منه نفي الحساب. إذًا كون المصنف اقتصر على اللفظ الأول دون الثاني لأن اللفظ الأول نفيه يستلزم الثاني الذي هو ولا عذاب، ولم يعكس بأن يقول من حقق التوحيد دخل الجنة بغير عذاب لأن نفى العذاب لا يستلزم نفى الحساب، يعنى قد لا يعذب ويحاسب، وهنا الذي جاء النص في شيئان: " بغير حساب، ولا عذاب ". إذًا لا شك أن نفي الحساب أبلغ من نفي العذاب، فنفي الحساب يستلزم أن لا يعذب، فإذا كان لا يحاسب فمن باب أولى ألا يعذب. والعكس صحيح وهو أنه نُفِيَ العذاب قلنا: يمكن أن يحاسب. ولهذا قال الشراح: (بغير حساب) أي ولا عذاب. قوله:

... (بغير حساب)، (حساب) هذا نكرة في سياق النفي، ومعلوم أن الحساب قسمان عند أهل السنة والجماعة:
الأول: حساب يسير. وهو الذي جاء فيه النص {فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً} [الانشقاق: ٨].
الثاني: حساب مناقشة. ففي ((الصحيحين)) من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قوله - صلى الله عليه وسلم -: «من نوقش الحساب عذب». هل هذا هو الذي جاء في {فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً}؟ قطعًا لا، بينهما فرق «من نوقش الحساب عذب». فقلت: يا رسول الله أليس الله جل وعلا يقول: {فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً}. قال: «ذلك العرض». وهذا في حق المسلم. أما الكافر فشأنه آخر.
أما حساب التعذيب هل يُنفى عمن أتى أو حقق التوحيد أو لا؟ الحساب النوع الثاني قال: (بغير حساب). يعنى بغير حساب مناقشة؟ هل هذا مُسَلَّمٌ به؟
نعم، «من نوقش الحساب عذب». ونحن ماذا نقول؟ («بغير حساب ولا عذاب»).
إذًا قوله: (بغير حساب) كون الحساب الذي بمعنى حساب النقاش المناقشة «من نوقش الحساب عذب» فهو منفي قطعًا، أما حساب التعذيب فلا شك أنه منفي في الترجمة، فلم يقصده المصنف رحمه الله تعالى فلا يحاسب حساب مناقشة لأن هذا فيه تعذيب، بل هو عذاب حينئذ منفي بالنص. والمصنف والشراح نفوا التعذيب، بل النص جاء بهذا.
وأما حساب العرض وهو ما يُسمي بالتقرير عند أهل السنة والجماعة حينما يضع الله تعالى على عبده المؤمن كنفه فيقرره فيقول: أتذكر كذا يوم كذا .. إلى آخره فهل هذا منفي أم لا؟ هل هذا النوع حساب التقرير يعنى الذي لا يترتب عليه التعذيب، هل هو منفي أو لا؟
الجواب: أن فيه تفصيلاً، أما من جاء فيهم النص وهم السبعون ألفًا فهؤلاء لعموم النص ننفى الحساب بنوعيه، من جاء فيهم النص ممن حقَّقُوا التوحيد وهم السبعون ألفًا ننفي النوعين حساب النقاش وحساب التقرير، ونقول: بغير حساب. لماذا؟ لأن حساب نكرة في سياق النفي فيعم. إذًا ظاهر النص معمول به وعلى أصله ولا إشكال فيه، أما من جاء فيهم النص وهم السبعون ألفًا فهؤلاء منفيٌ عنهم الحساب بنص الحديث (بغير حساب) نكرة في سياق النفي حينئذ تعم نفى النوعين. أما غيرهم غير السبعين من أهل هذا الباب فالجواب قال بعضهم: الله أعلم. من جاء فيهم النص يُنْفَى عنهم حساب التقرير، وأما من عداهم ممن حققوا التوحيد كالمرتبة الثانية ... (وهم المقتصدون) قال بعض المعاصرين: الله أعلم.
والأولى أن يقال: بأن هذا الحديث الذي معنا خاص في السبعين فهو مخصص لعموم ما جاء فيه لفظ الحساب {فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً} هذا عام {فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً} حينئذ نقول: هذا عام خُصّ بالسبعين من عداهم على القاعدة ما هي؟ القاعدة أنه إذا خُصّ فرد من أفراد العام استُثْنِيَ من حكم العام، وما لم يرد فيه تخصيص لا نقول: الله أعلم. وإنما نقول: ما زال حكم العام سائرًا عليه، فيبقى على الأصل.
إذًا الأصل فيما عدا السبعين أنهم يحاسبون حساب تقرير هذا ظاهر الكتاب والسنة، ولا نقول: الله أعلم. لأن دلالة العام باقية هذا الأصل فيها، فيبقى العموم على دلالته على جميع أفراده في السبعين ومن عداهم ممن حقق التوحيد، جاء النص بالسبعين ولهم صفات معينة كما سيأتي في الحديث فحينئذ نقول: هذا خاص وهذا عام، والخاص يقضي على العام ويبقى عدا السبعين على الأصل.
إذًا حكمه معلوم أو نقول: الله أعلم.
نقول: حكمه معلوم، هذا الظاهر والله أعلم.
قد يقال: بأن هذا الحديث الذي معنا خاص في السبعين فهو مخصص لعموم ما جاء فيه الحساب، ويبقى ما عدا صورة التخصيص على الأصل وأنه يحاسب.
هنا قال المصنف: (دخل الجنة) هذا جزم أو يحتاج إلى تعليق؟

جزم، لماذا؟ ما نقول: إن شاء الله؟ هل نعلق أو لا؟

هنا قال: (دخل الجنة) سيدخل الجنة، نحكم عليه بالجنة؟

نعم نحكم عليه بالجنة لأمرين:

الأول: النص. لورود النص. [الثاني:] وما جاء في النص الحمد لله نقف مع النص من أثبت له الشرع نثبته، وما لم يثبت حينئذ نعلق.

ثانيًا: أن الحكم هنا على جهة العموم. يعنى نحن لا نحكم لزيد من الناس بكونه حقق التوحيد نقول: دخل الجنة سيدخل الجنة. هذا لو علمت بشخص أو ظننت - العلم هذا بعيد أمر غيبي - لو ظنت أن زيدًا من الناس حقق التوحيد هل تقول: سيدخل الجنة؟

لا. لماذا؟ لأنه حكم على معين، ولا يجوز الحكم على معين بجنة أو نار على خلاف سيأتي في قضية النار هذه إلا بنص، ولذلك نحكم على من حكم عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه في الجنة من الصحابة ومن عداهم فهم داخلون في النصوص العامة، وأما من عُيِّنَ فيعين باسمه، وما لم يرد حينئذ نبقى على الأصل فنقول: النصوص عامة وهذا داخل فيها.

وابن حزم رحمه الله تعالى يقول: الصحابة كلهم يحكم على أعيانهم لعموم النصوص الواردة.

إذًا قوله: (دخل الجنة). هذا جزم من المصنف ولم يعلقه لأمرين:

الأول: النص.

والثاني: لأنه حكم على وصف عام، وهذا موافق لما عليه أهل السنة والجماعة. تقول: المتقون من أهل الجنة وتجزم، والمحسنون من أهل الجنة، والموحدون من أهل الجنة وتجزم بهذا، ولا تقول: الموحدون من أهل الجنة إن شاء الله، تعلق، لأن هذا محكوم به قطعًا، فالحكم المعلق على وصف يبقى على أصله.

(باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) عرفنا مفردات هذه الترجمة.

ثم بعد أن عرفنا هذه المفردات نقول في بيان معنى التحقيق هنا قال: (من حقق التوحيد) ما المراد بالتحقيق؟

هل هو شيء واحد؟ يعنى ما معنى التحقيق؟ وهل من حقق التوحيد لأن من هنا تصدق على العاقل (من حقق التوحيد) هل هم أهل مرتبة واحدة، أهله مرتبة واحدة؟ أم مراتب؟ وكم هذه المراتب؟

الشراح هنا اختلفت عبارتهم في التعبير عن التحقيق، والاختلاف هنا اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، يعنى في ((التيسير)) قال شيء، وفي ((الفتح)) قال شيئًا آخر، وكذلك ابن السعدي في ((القول السديد)) قال شيء مغاير لما عليه صاحب ((الفتح))، حينئذ نقول: النظر فيها يُنظر فيها ابتداء فيقول: ثَمّ خلاف بينهم. وعند التأمل ليس ثَمَّ خلاف لأن هذا الخلاف خلاف تنوع، ويحمل على أن أصحاب التحقيق تحقيق التوحيد ليسوا على مرتبة واحدة. إذ لو كانوا على مرتبة واحدة لحصل تعارض وصار الخلاف بينهم خلاف تضاد.

إذًا يرد السؤال هنا شراح ((كتاب التوحيد)) اختلفوا في معنى التحقيق تحقيق التوحيد، نقول: الخلاف هنا مَبْنِيٌّ على هل أهل التحقيق مرتبة واحدة أو لا؟ إن قلنا: مرتبة واحدة حينئذ لاشك أن الخلاف خلاف تضاد لا بد من الترجيح. إذ الشيء الواحد لا يُحكم عليه بحكمين مختلفين، وإذا قيل بأن أهل التحقيق على مرتبتين حينئذ نقول: الخلاف هنا خلاف تنوع وليس بخلاف تضاد.

قال في ((التيسير)): وتحقيق التوحيد هو معرفته والإطلاع على حقيقته والقيام بها علمًا وعملاً. معرفته يعنى يأتي بأصل التوحيد، لا بد من ذكر ماذا؟ أصل التوحيد، لأنه لا يمكن أن يأتي بالجزء الثاني وهو التحقيق إلا من عرف التوحيد، وقد سبق أن تحقيق التوحيد قدر زائد على ماهية التوحيد كما عبَّر ابن القاسم في ((حاشيته)) قدر زائد على ماهية التوحيد، يعنى شيء آخر مغاير لأصل التوحيد، والمغاير على ما ذكرناه سابقًا. قال: تحقيق التوحيد معرفته والإطلاع على حقيقته - تأكيد على ما سبق - والقيام بها علمًا وعملاً. القيام يعنى امتثال ما جاء به الشرع وما دل عليه التوحيد علمًا وعملاً. وحقيقة ذلك هو انجذاب الروح إلى الله تعالى. انجذاب الروح ولا يكون الانجذاب انجذاب الروح إلى الله تعالى إلا إذا تخلت الروح عن أي تعلق من تعلقات البشر، يعنى بلغ الغاية في كون هذه الروح متعلقةً ببارئها جل وعلا، حينئذ نظر المصنف هنا إلى أي درجة إلى الدرجة القصوى التي لا بعدها درجة البتة، إذ لا يعبر بانجذاب

الروح إلى الله تعالى على وجه الكمال إلا لمن بلغ الغاية في تحقيق التوحيد، الذي ليس شيء بعده شيء البتة، والناس كما سيأتي في كلام بن القيم رحمه الله تعالى يتفاوتون تفاوتًا كبيرًا في تحقيق التوحيد. وحقيقة ذلك هو انجذاب الروح إلى الله محبة وخوفًا وإنابة وتوكلاً ودعاء وإخلاصًا وهيبة وتعظيمًا وعبادة. هذه معاني قلبية لا تنجذب الروح إلى الله تعالى على وجه الكمال إلا إذا كانت هذه الأعمال على وجه الكمال، يعنى بلغت المحبة غايتها، وبلغ الخوف من الله تعالى غايته، وبلغ الدعاء والإخلاص والرهبة والوجل .. إلى آخره والخضوع والانكسار غايته، وهذا لا يكون إلا لمن أتى بالدرجة العليا في تحقيق التوحيد. وبالجملة فلا يكون في قلبه شيء لغير الله. هذا تفسير لمعنى الانجذاب، وكونه أتي بهذه الأفعال أعمال القلوب على وجه الكمال، فلا يكون في قلبه شيء لغير الله تعالى، ولا إرادة لما حرم الله، ولا كراهة لما أمر الله، وذلك هو حقيقة لا اله إلا الله. فإن الإله هو المألوه المعبود.

ثم قال في ((التيسير)): وما أحسن. ما قال ابن القيم رحمه الله تعالى:

فلواحد كن واحدا في واحد أعنى سبيل الحق والإيمان

فلواحد الله عز وجل، كن واحدًا يعنى في إرادتك وقصدك وتوجهك، في واحد طريق واحد ليس ثَمَّ طريقان، أعنى سبيل الحق والإيمان، وذلك هو حقيقة الشهادتين، فمن قام بهما - ما زال الكلام لصاحب ((التيسير)) - وذلك هو حقيقة الشهادتين فمن قام بهما على هذا الوجه فهو من السبعين ألفًا الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب.

إذًا نظر صاحب ((التيسير)) رحمه الله تعالى إلى أن التحقيق المراد به هنا بلوغ الغاية القصوى في إفراد الله تعالى بالعبادة، وأن لا يكون شيء مما ذكره وكذلك غيره مما لم يذكره من أعمال القلوب وأعمال الجوارح إلا وقد بلغت الغاية القصوى في تعلقها بالرب جل وعلا. وكما سبق أن هذه الأعمال أعمال القلوب توجد في القلب انتفاؤها انتفاء بعضها كالمحبة والإخلاص .. إلى آخره مخرج من الملة، ووجودها ثُمَّ إما أن يكون وجودها على وجه الكمال، أو على وجه النقص، ووجه النقص هنا قد يكون النقص مخرج له من الملة وقد لا يكون. إذًا الناس مراتب في هذه الأعمال يتفاضلون فيها كما يتفضلون في أعمال الجوارح، وهي أصل لأعمال الجوارح.

وإذا تأملنا ما ذكره رحمه الله تعالى فإذا به يصدق على أعلى درجة محققي التوحيد، أعلى درجة الذي لا زيادة بعده، وهؤلاء هم أهل المرتبة الثالثة من آية فاطر، يعني نجعل آية فاطر هذا أصل هنا {وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} هؤلاء هم الذين عناهم المصنف بهذه المعاني.

وقال في الفتح ((فتح الباري))؟ قال في الفتح يعنى ((فتح المجيد)) قلت: تحقيقه تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي. تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك وهى الأخلاط التي تمازجه وتغير صفوه.

قوله: من شوائب الشرك. إذا نظرنا إلى الشرك بالمعنى العام الذي ذكرنا أن ابن تيمية رحمه الله تعالى وكذلك ابن القيم يجعلون الذنب جنس داخل فيه مطلق الذنب داخل في جنس الشرك فيشمل حينئذ الذنوب فقوله البدع والمعاصي فهي داخلة في شوائب الشرك. لأن من شوائب الشرك البدع، ومن شوائب الشرك المعاصي على هذا المعنى، وقد ذكرنا أنه يحتاج إلى تفصيل. إذًا قوله: تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي. هنا في ((الفتح)) أطلق المعاصي. قال: والمعاصي. والوقوع في المعصية لا يلزم منه أن لا يكون الواقع في ذنب من محققي التوحيد، يعنى الوقوع في المعصية قد يكون ممن حقق التوحيد، والذي ينفي تحقيق التوحيد هو الإصرار على الذنب. إذًا فرق بين شيئين:

- ذنب.
- وبين إصرار على ذنب.

هل يجتمع الذنب مع تحقيق التوحيد؟ أنا أسألكم: هل يجتمع الذنب الوقوع في المعصية مع تحقيق التوحيد؟

نعم يجتمعان.

هل يجتمع الإصرار على الذنب مع تحقيق التوحيد؟

لا، إذًا هل يُدْخَلُ الوقوع في المعصية في مفهوم تحقيق التوحيد؟

الجواب: لا.

قال: المعاصي فقط. ولم يقيده بالإصرار، حينئذ نقول: هذا كلام فيه دخن. لا بد من التقييد أطلق المعاصي هنا في ((الفتح)) وقال

في قرة عيون الموحدين: تحقيقه تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والإصرار على الذنوب. قيّده في ((القرة)) حينئذ يحمل كلامه في ((الفتح)) على ما قيَّده هناك في ((القرة)) واضح هذا؟ فالمراد بالمعاصي الإصرار عليها لا الوقوع فيها، فإن مجرد الوقوع في الذنب والمعصية لا يُنافي تحقيق التوحيد، والذي ينافيه هو الإصرار على المعاصي. إذ الإصرار عليها يدل على محبته لها وتقديمها على محاب الله ورضاه، حينئذ إذا أصر على المعصية حينئذ لم يأتِ بالمحبة لله عز وجل على وجه الكمال. إذًا لم يكن من محققي التوحيد، ولا يكون كذلك إلا إذا أتى بهذه الأعمال على وجه الكمال.

إذًا ثَمَّ قولان لصاحب ((التيسير)) و ((الفتح))، وإذا نظرنا في القولين فإذا بهما مختلفان كل منهما نظر إلى جهة أخرى، ولذلك نقول: الخلاف هنا خلاف تنوع لا خلاف تضاد. وعليه نقول: تحقيق التوحيد على مرتبتين:

المرتبة الأولى: وهى ما ذكرها صاحب ((التيسير)) وهي أعلى المرتبتين، وهذه هي المعبر عنها في الآية {وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ}.

المرتبة الثانية: ما ذكره صاحب ((الفتح)) تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي، وهى دون تلك.

ويؤكد هذا الفهم أن كل منهما نظر إلى جهة معينة محقق الكتابين من حيث الألفاظ كما ذكرنا وهو ((حاشية ابن القاسم)) رحمه الله تعالى، ((حاشية ابن القاسم)) قيَّد ما قد أُطْلِقَ في ((التيسير)): وما قد أُطْلِقِ في الفتح، وغير وبدل في بعض العبارات مقارنة بين هذه الحاشية مع ((التيسير)) علم قيمة هذه ((الحاشية)). ولذلك عبَّر بكلام لا يوجد لا في ((التيسير)) ولا في ((الفتح)) ولا في ((إبطال التنديد)).

قال رحمه الله تعالى - يؤكد هذا المعنى أن ثم مرتبتين حيث قال -: وتحقيقه من وجهين واجب، ومندوب. فهمتم؟ وتحقيقه من وجهين. يعنى تحقيق التوحيد من وجهين: واجب وهي مرتبة المقتصدين، ومندوب وهي مرتبة السابق. جمع بين القولين، وتحقيقه من وجهين: واجب، ومندوب. فالواجب تخليصه وتصفيته عن شوائب الشرك والبدع والمعاصي تعريف من؟ صاحب ((الفتح))، الواجب، عرَّف تحقيق التوحيد الواجب بتعريف صاحب ((الفتح)) فالواجب تخليصه وتصفيته عن شوائب الشرك والبدع والمعاصي، فالشرك ينافيه بالكلية والبدعة تنافي كماله الواجب، والمعاصي تقدح فيه وتنقص ثوابه. يعنى لا بد من التقييد، فلا يكون العبد محقِّقًا للتوحيد حتى يسلم من الشرك بنوعيه - قطعًا - حتى يسلم من الشرك بنوعيه ن ويسلم من البدع والمعاصي. وهذه هي النتيجة ذكرها في ((الفتح)) جعلها القسم الواجب من قسمي تحقيق التوحيد.

ثم قال ابن القاسم: والمندوب تحقيق المقربين. والمندوب يعنى من تحقيق التوحيد تحقيق المقربين، تركوا ما لا بأس به حذرًا مما به بأس. وحقيقته انجذاب الروح إلى الله فلا يكون في قلبه شيئًا لغيره. تعريف من صاحب ((التيسر)).

إذًا تحقيق التوحيد على ضربين:
- ضرب واجب، وهو ما عرفه به صاحب ((الفتح))، وهي مرتبة المقتصدين.
- وضرب وهو مندوب. وهو ما عرفه به صاحب ((التيسير))، وهو تحقيق المرتبة الثانية (السابق بالخيرات).

فقد جمع بين القولين على أن تحقيق التوحيد على مرتبتين:
- فالأولى مرتبة المقربين، وهى الثانية في كلام ابن القاسم.
- والثانية مرتبة المقتصدين، وهي الأولى في كلام ابن القاسم.

واضح هذا؟ ولذلك قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: فإن تحقيق التوحيد تهذيبه وتصفيته من الشرك الأكبر والأصغر ومن البدع القولية الاعتقاديه - أو لعل الواو ساقطة هنا والاعتقادية - والبدع الفعلية العملية، ومن المعاصي - وهذا قيده فيما سيأتي - وذلك بكمال الإخلاص لله في الأقوال والأفعال والإرادات، وبالسلامة من الشرك الأكبر المناقض لأصل التوحيد ومن الشرك الأصغر المنافي لكماله - يعنى الواجب - وبالسلامة من البدع والمعاصي التي تكدر التوحيد وتمنع كماله وتعوقه عن حصول آثاره.

وهذا جمع بين الطرفين. فمن حقق التوحيد من حقق توحيده بأن امتلاء قلبه من الإيمان والتوحيد والإخلاص وصدقته الأعمال بأن انقادت لأوامر الله طائعة منيبة مخبتة إلى الله تعالى، ولم يجرح ذلك بالإصرار على شيء من المعاصي - هذا تجعله قيدًا لقوله في السابق:

ومن المعاصي. أطلقه وقيّده هنا - ولم يجرح ذلك - يعنى التحقيق - بالإصرار على شيء من المعاصي. لأن المعصية من حيث هي قد يقع فيها عن غفلة وسهو ونحو ذلك شهوة طارئة ثم انقضت، حينئذ وقوعه في المعصية لا ينافي التحقيق، لماذا؟ لأنه لمجرد وقوف مع دواعي الفطرة، النفس من حيث هي داعية إلى الشهوة هذا أمر فطري فيها، فإذا وقف مع دواعي الفطرة حينئذ ووقع في المعصية ورجع نقول: وقوعه في المعصية ورجوعه هذا لا ينافي تحقيق التوحيد، وأما إذا أصر هنا شيء آخر لأنه لا يأتي بالفعل مرة بعد مرة إلا وقلبه قد تعلق بهذه المعصية، ففرق بين الضربين، ولم يجرح ذلك بالإصرار على شيء من المعاصي، فهذا الذي يدخل الجنة بغير حساب، ويكون من السابقين إلى دخولها وإلى تبوأ المنازل فيها.

ومن أخص ما يدل على تحقيقه - يعنى علامته - كمال القنوت لله. القنوت كما سيأتي ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا}). قال ابن تيمية: القنوت في لغة العرب دوام الطاعة، كماله دوام الطاعة. إذًا هذا المراد، وقوة التوكل على الله تعالى. ثم فسَّر هذه القوة في التوكل بالاعتماد على الله تعالى بحيث - الباء للتصوير - بحيث لا يلتفت القلب إلى المخلوقين في شأن من شئونه البتة، ولا يستشرف إليهم بقلبه. يعني لا يتطلع ينتظر من هذا شيء ومن هذا شيء، من هذا مال، ومن هذا خدمة، ومن هذا .. إلى آخره، كل هذا استشراف النفس هذا منقص لتحقيق التوحيد، ولا يسألهم بلسان مقاله أو حاله، بل يكون ظاهره وباطنه وأقواله وأفعاله وحبه وبغضه وجميع أحواله كلها مقصودًا بها وجه الله تعالى، مُتَّبِعًا فيها رسول الله، والناس في هذا المقام العظيم درجات {وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ} وليس تحقيق التوحيد بالتمني ولا بالدعاوى الخالية من الحقائق.

إذًا له على ما ذكره من كمال القنوت وقوة التوكل على الله تعالى، والناس متفاوتون كما ذكر رحمه الله تعالى في التوحيد في تحقيقه تفاوتًا عظيمًا.

يقول ابن القيم رحمه الله تعالى في ((المدارج)) في آخر ((المدارج)) الجزء الثالث: ولا ريب أن أهل التوحيد يتفاوتون في توحيدهم. أهل التوحيد في أصله وفي كماله، حتى من لم يحقق التوحيد وإنما جاء بماهية التوحيد، هؤلاء يتفاوتون في أصل التوحيد، وكذلك من باب أولى في الكمال، إذا كان مبناه على قوة التوكل على الله تعالى وقطع الالتفات إلى الأسباب على طريقة أهل السنة والجماعة فهذا يحتاج إلى نوع مجاهدة.

(ولا ريب أن أهل التوحيد يتفاوتون في توحيدهم علمًا ومعرفة وحالاً تفاوتًا لا يحصيه إلا الله، فأكمل الناس توحيدًا الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، والمرسلون منهم أكمل في ذلك). إذًا الأكمل على الإطلاق هم الرسل، ثم الأنبياء، وأكمل المرسلين أولوا العزم من الرسل، يعنى أكمل توحيدًا من مطلق الرسل، فحينئذ على الترتيب أولوا العزم أولاً أكمل الناس تحقيقًا للتوحيد، ثم بقية الرسل، ثم الأنبياء. وأولى العزم من الرسل أكمل توحيدًا - يعنى من مطلق الرسل وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - وأكملهم توحيدًا الخليلان، وهذه مرتبة. الخليلان: وهما محمد، وإبراهيم. صلوات الله وسلامه عليهما. .. إلى أن قال رحمه الله تعالى قال: شيخنا: والخليلان. شيخنا من؟ ابن تيمية رحمه الله تعالى، وإذا أطلق ابن القيم شيخنا فالمراد به ابن تيمية. قال شيخنا: والخليلان هم أكمل خاصّة الخاصّة توحيدًا. خاصة الخاصة. ثَمَّ ابن تيمية رحمه الله تعالى وكذلك ابن القيم يجعلوا توحيد عامة الناس التوحيد العام، ثم الرسل والأنبياء توحيد خاصة، ثم هؤلاء الشخصان أو هذان الشخصان خاصة الخاصة، يعنى من باب التفصيل فقط وإن كان اللفظ هذا مشترك يعنى بين الصوفية وغيرهم. لكن المعنى المراد عند ابن تيمية إذا أطلق هذا اللفظ ومثله في العبودية. ذكره ابن القيم في أول المدارج. عبودية عامة، وعبودية خاصة، وعبودية خاصة الخاصة. اللفظ هذا دخيل، لكن المعنى المراد واضح بين فلا إشكال.

والخليلان هم أكمل خاصة الخاصة توحيدًا، ولا يجوز أن يكون في الأمة من هو أكمل توحيدًا من نبي من الأنبياء، يعنى لا نقول: أبو بكر رضي الله تعالى عنه أكمل توحيدًا من أي نبي من الأنبياء، هذا لا يجوز، بل الأنبياء أعلى درجة على ما ذكره: الخليلان، ثم بقية أولى العزم، ثم الرسل، ثم الأنبياء، من بعدهم ممن لم يكن نبيًا ولا رسولاً حينئذ لا يمكن، بل لا يجوز كما قال هنا، لا يجوز أن يُدَّعَى

أن شخصًا منهم قد حقق التوحيد وأتى به وكان أكمل في ذلك عن نبي من الأنبياء. ولا يجوز أن يكون في الأمة من هو أكمل توحيدًا من نبي من الأنبياء، فضلاً عن الرسل فضلاً عن أولى العزم، فضلاً عن الخليلين. وكمال هذا التوحيد هو أن لا يبقى في القلب شيء لغير الله أصلاً، بل يبقى العبد مواليًا لربه في كل شيء يحب من أحب وما أحبه، ويبغض من أبغض وما أبغض، ويوالي من يوالي ويعادي من يعادي ويأمر بما يأمر به وينهى عن ما نهى عنه.

إذًا أراد به المرتبة الأولى وهى التي عناها صاحب ((التيسير)).

إذًا انتهينا مما سبق أن التحقيق تحقيق التوحيد على درجتين مرتبتين، وان شئت عَبِّر بما عَبَّر به ابن القاسم: حكمان: واجب، ومندوب. حينئذ الواجب هو الذي حدَّه صاحب ((الفتح))، والمندوب هو الذي حدَّه صاحب ((التيسير)).

لكن هل يمكن إذا قيل بأنه لا بد من انجذاب الروح .. إلى آخره هذا قد يفهم منه البعض إن هذا أمر معسور، أليس كذلك؟ هل لنا نطمع في هذا؟ هل لنا نطمع في هذا أو لا؟

إذًا قيل كما قال بن تيمية هنا: كمال هذا التوحيد أن لا يبقى في القلب شيء لغير الله أصلاً. نحن كبشر في هذا الزمن، هل يمكن أن يكون وصفنا وحالنا مثل هذا.

يمكن أو لا؟

السؤال عن الإمكان، فرق بين الإمكان والوقوع؟ يمكن أو لا؟

يمكن [نعم] الوقوع قطعًا إن شاء الله موجود من أهل العلم هو على ذلك، فلا شك أنه يمكن أن يوجد من يحقق التوحيد في هذا الزمن الغابر، ولكن لا بد من جهاد وصبر فالأمر ليس بالهين {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا} [العنكبوت: ٦٩]، وهذا أمره ميسور لمن عرف الطريق وعمل بما علم، فأما من يسمع ثم تتجاوز المعلومات عن سمعه ولا يُلقي السمع حينئذ نقول: هذا لا يمكن أن يكون ممن يحقق التوحيد.

يقول ابن القيم رحمه الله تعالى - ثم فوائد ما يتعلق بتحقيق الوحيد - يقول بن القيم رحمه الله تعالى في ((الوابل الصيب)): فمن أراد الله به خيرًا فتح له باب الذل والانكسار ودوام اللجأ إلى الله تعالى والافتقار إليه، ورؤية عيوب نفسه وجهلها - جهل نفسه - وظلمها وعدوانها، ومشاهدة فضل ربه وإحسانه ورحمته وجوده وبره وغناه وحمده. ذكر شيئين:

- الوقوف مع عيوب النفس وجهلها.
- ومشاهدة مِنَّة الرب جل وعلا.

فالعارف ابن القيم رحمه الله تعالى كغيره يعبر عن المسلم والمؤمن والمحسن بالعارف، وهذا كذلك من المصطلحات المشتركة بين الصوفية، ولا نقول مشتركة وإنما هي مصطلحات للصوفية استعملها ابن تيمية وابن القيم أراد بها معنى صحيحًا، وإلا يقال المسلم هذا التعبير الشرعي ما جاء العارف، أليس كذلك جاء المسلم، جاء المحسن، المتقي .. إلى آخره. فالعارف - يعنى المسلم - سائر إلى الله تعالى بهذين الجناحين لا يمكنه أن يسير إلا بهما، فمن فاته واحد منهما فهو كالطير الذي فقد أحد جناحيه، وهما - ما هما؟ - الذل والانكسار، وإن شئت عَبِّر بمطالعة عيوب النفس مع مشاهدة النعمة.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: العارف يسير إلى الله تعالى. انظر التعبير كذلك عند ابن تيمية، والعارف يعنى المسلم. يسير إلى الله تعالى بين مشاهدة المنة ومطالعة عيب النفس والعمل. يعنى لا بد إذا أردت أن تحقق التوحيد أن تجمع بين هذين الأصلين وهما:

- مشاهدة المنة. يعنى أن تستحضر في قلبك صباح مساء مع كل لحظة، مع كل وقت أن الله عز وجل أنعم عليك بنعم ظاهرة وباطنة، سواء كانت هذه النعم متعلقة بأمور دنيوية أو بأمور أخروية، لا بد أن تكون مشاهدًا لها كأنك تراها، فإذا كان الإنسان في غفلة صباح مساء يستيقظ ويمشي و.. إلى آخره ولا يستحضر نعمة البصر ولا نعمة الروح، بقاؤه وحياته، ولا نعمة السمع ولا الأكل و.. . إذًا لم يكن من المحققين للتوحيد، فلا بد من مشاهدة المنة.

- ومطالعة عيب النفس والعمل. لأنه إذا لم يتهم نفسه وُثِق بنفسه، فإذا صلى ادَّعَى أنه أتى بالصلاة على وجه الكمال، وإذا صام ادَّعَى أنه صام على وجه الكمال. وإذا قرأ القران ادَّعَى أنه قرأ القران على وجه الكمال، لأنه قد وُثق في نفسه، لم يعمل عملاً إلا وهو قد أتى به على وجه الكمال لأنه قد وَثِق، لكنه إذا طعن في نفسه وأنه مقصر وأنه شيء قد وقع في صلاته وصيامه وقراءته حينئذ يستطيع أن يحاسب نفسه، ولذلك لا يجتمع الثقة في النفس (والثقة في النفس) بين قوسين الآن أكثر الحديث منها في الدورات .. إلى آخره كيف تثق بنفسك وعظموا. (الثقة في النفس سبب من الأسباب) فحُكم السبب هنا كحكم غيرها من الأسباب على طريقة أهل السنة والجماعة، حينئذ قد يكون الوقوف مع الثقة بالنفس شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر، وقد وقع الآن كلام تسمعه كأنه يُشرك بالله تعالى شركًا أكبر اعتمادًا على هذه الثقة، (الثقة بالنفس) لا شك أنها سبب كغيرها من الأسباب، لكن تعامل معاملة الأسباب لا يُعتمد عليها بالكليّة ولا يطعن فيها، فلها دور في كون الإنسان يستطيع أن يخاطب الناس ويستطيع أن يعالج نفسه من الأمراض النفسية هيبة للوقوف أمام الناس .. إلى آخره، لاشك في ذلك، لكن ليست هي الأصل، وإنما يعاملها معاملة الأسباب، فالوقوف معها قد يكون شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر. والآن في غلو كبير جدًا دورات ونحوها في ذلك.

قال شيخ الإسلام: العارف يسير إلى الله تعالى بين مشاهدة المنة ومطالعة عيب النفس والعمل. ثم ذكر حديث ((سيد الاستغفار)) قال: فجمع في قوله - صلى الله عليه وسلم - «أبوء بنعمتك عليَّ وأبوء بذنبي». «أبوء» يعنى أعترف بنعمتك عليَّ هذا مشاهدة المنة، «وأبوء بذنبي» هذا مطالعة عيب النفس، فجمع بين مشاهدة المنة ومطالعة عيب النفس والعمل. ثم قال: والعبودية مدارها على قاعدتين هما أصلها:

- حب كامل.
- وذل تام.

لم تقوم ساق العبودية إلا على هذين الأصلين وإذا تأملت الحب يكون منشأه عن ماذا؟ تحب مَنْ؟ تحب من أنعم عليك. إذًا مشاهدة المنة يتفرع عنها أصل من أصول العبودية وهو الحب التام.

ذل كامل. هذا ناشئ عن ماذا؟ عن مطالعة عيب النفس، لأنه سيقف مع نفسه ويتهم نفسه ويخاف على نفسه من النار و .. إلى آخره فيكسبه ذلاً كاملاً. قال: العبودية مدارها على قاعدتين هما أصلها:

- حب كامل.
- وذل تام.

ومنشأ هذين الأصلين عن ذينك الأصلين المتقدمين، وهما: مشاهدة المنة التي تورث المحبة، ومطالعة عيب النفس والعمل التي تورث الذل التام.

وإذا كان العبد قد بنى سلوكه إلى الله تعالى على هذين الأصلين لم يظفر عدوه به إلا على غِرَّةٍ وغفلة، وما أسرع ما يُنْعِشُهُ الله تعالى عز وجل ويتداركه برحمته.

إذًا فمدار الأمر على الحب الكامل، والذل التام.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في بيان منزلة المحبة: أنها قوت القلوب، وغذاء الأرواح، وقرة العين، وهي الحياة التي من حرمها فهو من جملة الأموات، والنور الذي من فقده فهو في بحار الظلمات، والشفاء الذي من عدمه حلت بقلبه جميع الأسقام، واللذة التي من لم يظفر بها فعيشه كله هموم وآلام، وهي روح الإيمان والأعمال التي متى خلت منها فهي كالجسد الذي لا روح فيه. هذا ذكره في بيان منزلة المحبة. والمحبة كاسمها المحبة، ولذلك قال رحمه الله تعالى: لا تُحَدُّ المحبة بحدٍّ أوضح منها. ذكر حدود لفلان وفلان. ثم قال: لا تحد المحبة بحد أوضح منها، فالحدود لا تزيدها إلا خفاء وجفاء، فحدها وجودها ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة.

لو قيل: ما هي المحبة؟ قل: هي المحبة. كل إنسان يدرك من هذا اللفظ المعنى المتبادر إلى الذهن. ثم ذكر في فصل في ((المدارج)) الأسباب الجالبة للمحبة والموجبة لها، وهي عشرة، وهذه لها علاقة ببابنا ما خرجنا، تحقيق التوحيد هذا أصل العبودية وقائم على أصلين: حب تام، وذل كامل. ومبناهما على أصلين:

- مشاهدة المنة.
- ومطالعة عيب النفس والعمل.
احفظوا هذه الأربعة.
الأسباب الجالبة للمحبة ذكر منها عشرة نمر عليها مرورًا:
أحدها: قراءة القرآن بالتدبر القرآن. القرآن أصل الهداية سواء أكان لكافر أو مؤمن، لكن قراءة المؤمن تختلف عن غيره، فإذا قرأه حينئذ قد أتى بعمل صالح، ومعلوم عند أهل السنة والجماعة أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، فكلما قرأ القران ازداد إيمانه ولو لم يتدبر، لكن حصول الأثر الذي يكون له تأثير في سلوكه إنما يكون بماذا؟ بتدبر القرآن، وأما مجرد القراءة فلا شك أن الأجر حاصل، وإذا حصل الأجر ارتفع يعني في الدرجات حينئذ نقول: قراءة القرآن على مرتبتين:
- قراءة حروف. وهذا الأجر حاصل بها ولا شك، ويزيد بها الإيمان.
- وقراءة هي فوق ذلك. وهي أن يجمع بين القراءة مع التدبر الذي يكون بالقلب {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد: ٢٤]. إذًا السبب الأول في إيجاد المحبة على الوجه الصحيح قراءة القرآن بتدبر، والتفهم لمعانيه وما أريد منه كتدبر الكتاب الذي يحفظه العبد ويشرحه يتفهم مراد صاحبه منه. وهذه ذكرها ابن تيمية أشار إليها في أول ((مقدمة أصول التفسير)) أن الهمم تنشط إلى ماذا؟ لو حفظ الطالب وأراد أن يستشرح كتاب يجد رغبة في نفسه يريد أن يشرح ((البيقونية)) يريد أن يشرح ويدرسه ((الألفية)) مثلاً فهناك عمل ذهني، هناك استحضار متى أحفظ متى أذاكر، متى .. إلى آخره، لكن الكتاب الذي هو أصل وهو القرآن قد تجد في النفس غفلة عن ذلك، ولذلك مَثَّل بهذا ابن القيم رحمه الله تعالى قال: قراءة القرآن بالتدبر والتفهم لمعانيه وما أريد منه كتدبر الكتاب الذي يحفظه العبد ويشرحه في العلوم، لماذا مَثَّلَ هذا بهذا؟ لأن ذاك مستحضر بالذهن موجود عند الطالب يقوم وينام ويستيقظ وقد يجد أحلام ومنامات بأنه يقرأ كتاب كذا ويقرأ كتاب كذا، هل هذه الهمة موجودة في تفهم كتاب الله عز وجل، أنت الذي تجيب. وهذا مثله مِثْل ماذا؟ مثل الهمة في طلب العلم، وثَمَّ همة أُخري في العمل بالعلم، والله المستعان.
هنا هذه مرتبطة ارتباط كلي بتحقيق التوحيد، يجد طالب العلم من نفسه ماذا؟ يجد عنده همة في الحفظ .. إلى آخره وأن يكون عالمًا، والجمع بين الصحيحين. ويحفظ ((الألفية)) .. إلى آخره وهذه همة حسنة جيدة لا بأس بها، لكن إذا تعلم مسألة حكم شرعي هل يجد همة في العمل بهذا الحكم، وهنا لا بد أن يجيب، هل يجد همة؟ حينئذ إذا لم يجد همة في العمل بالعلم فليرجع إلى نيته ويضع أمامها استفهامًا، ثم شوائب تتعلق بالإخلاص. هنا قال: كتدبر الكتاب الذي يحفظه العبد ويريد شرحه. لأن النفوس عند طالب العلم وغيره إذا أراد أن يحفظ كتابًا من كتب البشر تتعلق الهمة بأن يعرف كل الأغراض، وما أُورِدَ عليه، ولماذا قال كذا، و .. إلى آخره وماذا أجيب؟ لكن إذا جاء القرآن تختلف الهمم هنا.
الثاني: التقرب إلى الله تعالى بالنوافل بعد الفرائض. هذا جاء فيه نص «ولا يزال» .. إلى أن قال: «حتى أحبه».
الثالث: دوام ذكره على كل حال باللسان. دوام يعني المداومة، فنوت كمال القنوت كما قال ابن السعدي هناك: كمال القنوت. يعني كمال دوام الطاعة. دوام ذكره على كل حال باللسان والقلب والعمل والحاسة، فنصيبه من المحبة على قدر نصيبه من هذا الذكر، لأن الذكر يكون باللسان، ويكون بالقلب، ويكون بالعمل، فهو جنس يدخل فيه كل ذلك، لكن إذا أطلق في الشرع قد يحمل على العموم وقد يُقيد بذكر اللسان.
الرابع: إيثار محابه على محابك عند غلبات الهوى. إذا غلب الهوى وجاءت المخالفات هذه هي المحكات، كلٌّ يَدَّعِي أنه يحب الله عز وجل، وكلٌّ يَدَّعِي أنه مستقيم، وكل يدَّعِي أنه إذا أُمِرَ بأمر من أوامر الله عز وجل، وأوامر النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو ممتثل، وإذا نُهِيَ عن شيء انتهى، لكن إذا خالف حينئذ يعتبر محكًّا هل يمتثل أو لا؟ ولذلك إذا لم يوجد شيء أو تعارض مع العوائد والعلائق تجد النفس تقبل الأوامر وتقبل النواهي بالترك دون أي معارضة، ودون أي مشقة على النفس، ولكن إذا كان ثَمَّ تعارض نفسي

حينئذ ترد إذا جاءت المعارضة حينئذ نقول: هنا جاءت المحكات لأنه يتردد هل يُقَدِّم هواه أم يقدم أمر الله تعالى؟ هنا الاختبار. [نعم].

الخامس: مطالعة القلب لأسمائه وصفاته ومشاهدتها ومعرفتها فمن عرف الله بأسمائه وصفاته وأفعاله أحبه لا محالة. وهذا واضح بيِّن.

السادس: مشاهدة بره وإحسانه وآلائه ونعمه الظاهرة والباطنة، فإنها داعية إلى محبته. قلنا: هذا الأصل الذي ينبني عليه الأصل السابع.

السابع: وهو من أعجبها أعظمها انكسار القلب بكليته بين يدي الله تعالى. انكسار القلب وانطراحه بكليته بين يدي الرب جل وعلا. قال ابن القيم: وليس في التعبير عن هذا المعنى غير الأسماء والعبارات يعنى ليس ألفاظ. وأما حقيقته هذا ما يقوم بالقلب ولا يمكن التعبير عنه البتة.

الثامن: الخلوة به وقت النزول الإلهي. الخلوة هذه التعبير فيه شيء من النظر. الخلوة به وقت النزول الإلهي لمناجاته وتلاوة كلامه، والوقوف بالقلب والتأدب بأدب العبودية بين يديه، ثم خَتْمُ ذلك بالاستغفار والتوبة. يعنى حرص على قيام الليل في وقت الأسحار.

التاسع: مجالسة المحبين الصادقين والتقاط أطايب ثمرات كلامهم كما يُنْتَقى أطايب الثمر. ولا تتكلم إلا إذا ترجحت مصلحة الكلام، وعلمت أن فيه مزيدًا لحالك ومنفعة لغيرك. يعنى الكلام ابن القيم ما يرى أن فيه مباحًا، الكلام إما لك أو عليك، وليس فيه شيء مباح. وسبق معنا أن قاعدة العبودية تدور على خمسة عشرة قاعدة، ذكر منها في وظائف هذه العبادات أو وظائف هذه محال العبادة: اللسان والقلب والجوارح، بأن اللسان من القول الذي يتكلم به ما هو: واجب، مندوب، مكروه، محرم. وليس فيه مباح البتة. لأن إذا تكلم بمباح حينئذ وقع في ماذا؟ إذا أكثر من المباح وتكلم بمباح ولا ينوي به الطاعة حينئذ وقع في القلب شيء من القسوة والجفوة، وهذا شيء مكروه من حيث الجنس.

العاشر: مباعدة كل سبب يحول بين القلب وبين الله عز وجل. يعنى قطع العلائق والعوائق وهذه تكلم عنها في ((الفوائد)).

يسر الله عز وجل لنا ولكم أن نكون من محققي التوحيد، ووفق الله الجميع لما يحب ويرضى.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

١٤ 14

١٤٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* شرح قوله تعالى: (إن إبراهيم كان أمة) الآية.
* أقوال السلف في تفسير الآية.
* فوائد الآية.
* شرح قوله تعالى: (والذين هم بربهم لا يشركون).
* وجه تحقيق التوحيد من الآية.

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

أما بعد.

ففي الطائفة أو الدرجة الثانية، وهم (المقتصدون)، والدرجة الثالثة وهم (السابقون بالخيرات). وقوله: (من حقق التوحيد) معلوم أن التوحيد كما سيأتي في باب (تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله) أن التوحيد هو مدلول الشهادتين، حينئذٍ (من حقق التوحيد) يعني من حقق الشهادتين، الشهادة الأولى وهي شهادة أن لا إله إلا الله، والشهادة الثانية وهي شهادة أن محمدًا رسول الله. وكل من الشهادتين منه ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب، ولذلك كما ذكرنا سابقًا أن ابن القاسم رحمه الله تعالى تبع من سبق في تقسيم تحقيق

التوحيد وأنه على مرتبتين:
واجب، وهي مرتبة المقتصدين.
ومستحب وهي مرتبة السابقين بالخيرات.
ويقال في كل من النوعين أو المرتبتين أنهما قد اشتركا في ترك الشرك بأنواعه الأكبر والأصغر، ومن زاد الخفيّ حينئذٍ يجعله نوعًا ثالثًا، وثانيًا ترك البدع بأنواعها القولية والاعتقادية والعملية، وثالثًا ترك الإصرار على المعاصي. كل من المرتبتين لا بد وأن يكون محققًا لهذا الأنواع الثلاثة، ترك الشرك بأنواعه، وترك البدع بأنواعها، وترك المعاصي، والمراد بترك المعاصي الإصرار على المعصية. فمن وقع في الشرك الأكبر لا شك أنه انتفى وانتقض عنده أصل التوحيد، وسبق أن ثَمَّ فرقًا بين أصل التوحيد وبين أصل التحقيق التوحيد، والبحث في أصل التوحيد هو في الباب السابق، ونحن أحلنا التفصيل الباب المستقل الذي سيأتي في (تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله). وأما الوقوع في الشرك الأصغر فهذا لا ينافي التوحيد من أصله وإنما ينافي كمال الواجب، هذا الشرك الأصغر، وكذلك الوقوع في البدعة ينافي كماله الواجب، وكذلك الإصرار على المعاصي تنقص التوحيد وتضعف التوحيد في قلب المرء، وحينئذ لا يترتب الثواب عليه على جهة العموم، هذا أمر قلنا: مشترك وهو عام، يمتاز أو تمتاز الطائفة الثانية السابقون بالخيرات بأنهم قد زادوا في تحقيق التوحيد على ما سبق من الأمور الثلاث أنه لم يبق في قلوبهم شيء يتعلق بغير الله عز وجل، وهذه التي عبر عنها ابن القاسم تبعًا لغيره أنهم تركوا ما لا بأس به حذرًا مما به بأس، وكما عبَّر عنهم ابن تيمية رحمه الله تعالى تحقيق التوحيد إلا يبقى في تعلق بأي شيء كان، سواء كان من الأمور الدنيوية القلبية، أو كانت من القولية، أو كانت من العملية. إذًا كل من الطائفتين قد اشتركا في تحقيق هذه المسائل الثلاث، وهي ترك الشرك بأنواعه والبدعة بأنواعها، والإصرار على المعاصي، إلا أن الطائفة الثانية وهم السابقون بالخيرات، وهم من عبَّر عنهم ابن القاسم بأنهم أتوا بتحقيق التوحيد المستحب لأنهم تركوا ما لا بأس به حذرًا مما به بأس، وهذا أمر كما ذكرنا يحتاج إلى مجاهدة، ويحتاج إلى نوع صبر ويقين وإعراض عن الدنيا ظاهراً وباطنًا، وأما تحقيق التوحيد قلنا: هذا يمكن أن يسعى الإنسان ولا ييأس ويتفاءل أن يكون من أصحاب المرتبة الثالثة وما ذلك على الله بعزيز، وإن كان المحققون للتوحيد قلة في الأمة، لكن لا يمنع أن يكون الإنسان متفائلاً وأن يسعى لأن يكون من المحققين ولو بدرجة الوجوب.
(باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) أي ولا عذاب، هذا نفي للحساب بأنواعه كما ذكرناه سابقًا، أما الحساب النقاش هذا قلنا: لا شك أنه منفي، وأما الحساب النوع الثاني وهذا قلنا فيه تفصيل على الظاهر أن من جاء النص فيهم وهم السبعون المتصفون بالصفات الآتية هذا بالنص، وما عداه فيبقى على الأصل، {فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً} ... [الانشقاق: ٨] هذا عام، خُصَّ منه السبعون حينئذٍ يبقى الباقي على ظاهره، هذا الظاهر (ولا عذاب) هذا كذلك فيه نكرة في سياق النفي فيعم يعني أنواع العذاب، سواء كان العذاب عند في القبر، كان بعد البعث من القبور، أو كان في النار فهو منفي، أما دخول النار فهذا واضح بَيِّن، وأما العذاب في القبر وهذا النص يشمله لأنه قال: («بغير حساب ولا عذاب»)، وهذا عام، لأن العذاب قد يكون في القبر وقد يكون فيما بعد القبر، والنص إذا ورد عامًا حينئذٍ وجب حمله على جميع أفراده، ونقول: دلالة النص الشرعية دلت على ذلك، فمن حقق هذا الأوصاف الآتية ذكرها وكان من السبعين حينئذ نقول: لا يعذب في قبره، لكن نقول: لا يعذب في قبره وصفًا ونوعًا لا عينًا، بمعنى أنك لا تحكم على شخص بعينه زيد من الناس أنه لا يعذب في قبره، وإنما تقول: (من حقق) هذه الأوصاف الآتي ذكرها فهو من السبعين على جهة العموم، حينئذٍ نفى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يكون أصابه شيء من العذاب، وأما على جهة التعيين فمن عقيدة أهل السنة والجماعة أنه لا يُحكم على شخص بجنة أو نار إلا من حكم الله عز وجل أو رسوله - صلى الله عليه وسلم - بأنه من أهل الجنة، أو بأنه من أهل النار، ولذلك جزم المصنف هنا قال: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة) هذا جزم، ولم يقل: إن شاءا الله تعالى، وأما في شأن زيد وعبيد، هذا نقول: إن شاء الله تعالى أن يكون من أهل الجنة.
ثم ذكر المصنف في هذا الباب (باب من حقق) إلى آخره آيتين وحديثًا، كعادته رحمه الله تعالى يعتمد على نصوص الوحيين كما ذكرنا

سابقًا أن دعوة الشيخ رحمه الله تعالى دعوة سلفية قائمة على الكتاب والسنة، وكل دعوة قائمة على الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح فهي دعوة سلفية، وليست الدعوة السلفية خاصة بزمن دون زمن، أو خاصة بشخص دون شخص، وإنما هي وصف، يعني كل من اتبع الكتاب والسنة، وفهم الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح فهو سلفي سواء نطق وسمّى نفسه بذلك أو لم يُسَمِّ نفسه بذلك، والتسمية حينئذٍ إذا لم تبن على الحقيقة فهي هواء، يعني إذا قال بأنه سلفي ولم يكن في التوحيد على الجادة في فهم السلف ما نفعه تلك الألفاظ، لو سمّى نفسه بأنه من أهل السنة والجماعة أو أنه الأثري السلفي وهو عنده خلط في باب المعتقد نقول: هذه الأسماء كلها لا تسمن ولا تغني من جوع، إذا العبرة بالحقائق لا بالألفاظ، ولذلك لم يرد في الكتاب والسنة إلا أوصاف معينة الإسلام، وإيمان، وإحسان. وفي مفهوم هذه الألفاظ فهم سلفيّ من وافق فهم السلف أصاب، ومن خالف فهو خلفيّ وليس بسلفيّ.

وذكر المصنف كما ذكرنا آيتين وحديثًا، وفي هاتين الآيتين والحديث الإشارة إلى تحقيق التوحيد، وأنه لا يكون إلا في انتفاء الشرك كله دقيقه وجله.

الآية الأول: قوله تعالى: ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [سورة النحل: ١٢٠]) هنا لم يقل الآية، قال بعضهم: لم يكمل الآية لأنه أراد الشاهد من قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) وهنا لا نقول: لم يقل الآية، بل الآية قد انتهت، وأما الأوصاف الأخرى. {شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ} [النحل: ١٢١] .. إلى آخره فهي آية أخرى، وإذا انتهى الشاهد حينئذٍ لا نحتاج أن يقول المصنف: الآية، حينئذٍ كونه ترك قوله: الآية. لأنه حصل المقصود عنده بالوجود أوصاف ثبوتية وأوصاف سلبية، لذلك قال: ({كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا})، ({أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ}) هذه صفات ثبوتية يعني إثبات الشيء، ({حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) هذه صفات سلبية لأنها نفي متضمنة للنفي ({حَنِيفًا}) متضمناً للنفي من جهة المعنى، ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) هذا صريح في النفي. حينئذٍ جاء بالإثبات والنفي.

وتحقيق التوحيد لا يكون إلا بالعمل بمدلول (لا إله إلا الله)، يعني مدلول الشهادتين كما ذكرناه، حينئذ لا شك أن الشهادتين فيهما إثبات، وفيهما نفي، فكانت المناسبة في ذلك. إذًا لم يقل: الآية. لأن الآية أيضًا قد انتهت، ولم يكن ثَمَّ حاجة إلى ذكر الأوصاف الآتية {شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ} .. إلى آخره، وإنما ما ذكره فيه كفاية في الإشارة إلى أن إبراهيم عليه السلام إنما نال ما نال من كونه أمة، وأثنى الله عز وجل عليه ما نال ذلك لكون من المحققين للتوحيد.

قيل: اقتصر المصنف هنا على هذا ولم يرد الآية، والصواب أن يقال: لم يرد ما بعد الآية، يعني لم يرد الآيات الواردة في شأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وإنما أراد آخرها، وهو قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}). إذا فيه نفي كونه من المشركين. وهذا قال بعض المعاصرين أن مراد المصنف رحمه الله تعالى من هذه الآية في كونها مناسبة للباب قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}). وهذا فيه نظر، لأن لم يك من المشركين نفي محض، وإذا كان كذلك فحينئذٍ يرد السؤال: هل تحقيق التوحيد .. في النفي أم ثَمَّ أشياء وجودية وتستلزم النفي؟

لا شك أنه الثاني، حينئذٍ تحقيق التوحيد عرفنا أن التوحيد المراد به الشهادتان، والشهادتان فيهما نفي وإثبات، إذا لا يمكن أن يتحقق التوحيد إلا بمجموع الأمرين، لا يمكن أن يتحقق بالإثبات لأن الإثبات ليس بتوحيد، ولا يمكن أن يتحقق بالنفي لأن النفي ليس بتوحيد، وركنا التوحيد كما سبق معنا أنه لا بد من الإثبات والنفي، حينئذٍ قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) هذا جزء من تحقيق التوحيد وليس هو المراد، وكون المصنف رحمه الله تعالى ذكر في المسألة، المسائل الآتي ذكرها أنه استنبط من هذه الآية المسألة الثالثة ثناؤه سبحانه على إبراهيم بكونه لم يك من المشركين، قد فهم البعض أن المصنف أراد هذا الشاهد، ولكن ليس كما ذكر، لأن المصنف قد يذكر بعض فوائد في المسائل، وقد يترك بعضًا آخر.

مفردات الآية: ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ})، ({إِنَّ}) هذا حرف توكيد وأكَّد الخبر هنا فيه رد على طائفة من المشركين ومنهم مشركو قريش في

دعواهم أنهم على ملة إبراهيم، وكل من اليهود والنصارى، وكذلك مشركو العرب يدَّعِي أنه على ملة إبراهيم، وكما ذكرنا سابقًا الدعوى والانتساب اللفظي لا يكفي، لا بد من معرفة حقائق الأمور. فضلاً على ملة إبراهيم تقول: ما هي ملة إبراهيم؟ هل هي الشرك؟ هل هي عبادة الأصنام؟

الجواب: لا. فكونك تنتسب إلى ملة إبراهيم ولم تكن محقّقًا للمعاني التي دلت عليها ملة إبراهيم هذه النسبة ليست بكافية، ولن تكون النجاة على مجرد الألفاظ، وإنما هي حقائق فلا بد من الوقوف على المعاني. وصف الله تعالى إبراهيم بهذه الصفات التي هي الغاية في تحقيق التوحيد، والصفة الأولى: كونه أمّة. أشار إليه بقوله: ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً}) كان ولا زال، فكان هنا منزوعة الزمن، لأن إبراهيم عليه السلام أمة يعني قدوة ويُقْتَدَى به في كل عصر ومصر حينئذٍ نقول: ليست الكينونة هنا دالة على زمن معين.

({كَانَ أُمَّةً}) جاء في ((الكشاف)): فيه وجهان:

أحدهما: أنه كان وحده أمة من الأمم لكماله في جميع الصفات، صفات الخير، كقوله:

ليس على الله بمستنكر ... أن يَجْمَعَ العالَمَ في واحد

وعن مجاهد: كان مؤمناً وحده، والناس كلهم كفار. كان مؤمنًا - يعني إبراهيم عليه السلام - وحده، والناس كلهم كفار. ورجح بعضهم هذا القول لقوله فيما بعد {ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ} ... [النحل: ١٢٣]، {ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ} هذا خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - {أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ} أي كان أمة تؤمه الناس ليقتبسوا منه الخيرات ويكتفوا بآثاره المباركات حتى أنت على جلالة قدرك قد أوحينا إليك أن اتبع ملته، ووافق سيرته.

والثاني، الوجه الثاني: أن يكون أمة بمعنى مأموم. أي يؤمه الناس ليأخذوا منه الخير، أو بمعنى مؤتم به، فهو فُعْلَة بمعنى مفعول. هكذا جوَّزه الزمخشري في ((الكشاف)) فُعْلَة بمعنى مفعول، وإن كان قليل أن يأتي فُعْلَة بمعنى مفعول. فيكون مثل قوله: {إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا} [البقرة: ١٢٤]، ولا شك أن النظر في هذين القولين يجعل القول الراجح، وإن رجح بعضهم أحد النظرين يجعل أن قول الراجح في هذه المعاني أن الآية محمولة على النوعين، فهو أمّة بمعنى أنه أُسوة ومعلم للخير، وأنه يُقْتَدَى به في جميع الصفات صفات الخير، وكذلك هو إمام ولا تنافي بين القولين.

قال البغوي: قال ابن مسعود: الأمة معلم الخير. أي كان معلمًا للخير، يعني إبراهيم كان معلمًا للخير يأتم به أهل الدنيا، فقد اجتمع فيه من الخصال الحميدة ما يجتمع في أمة. وهذا قول ابن مسعود واضح أنه جمع بين الأمرين، معلم الخير، كان معلمًا للخير يأتم به أهل الدنيا، وهذا المراد به أنه مؤتم به، إمام، وقد اجتمع فيه من الخصال الحميدة ما يجتمع في أمة. إذًا هذا واضح بيِّن أنه رأي ابن مسعود أنه يحمل هذا اللفظ على المعنيين، وهذا هو الظاهر، القاعدة في باب التفسير أنه إذا لم يكن ثَمَّ تفسير جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - واحتمل اللفظ عدة معانٍ ولا تعارض بين هذه المعاني حينئذٍ يُحمل على العموم، يشمل كل المعاني، لأن القرآن جاء ماذا؟ جاء ليكون هُدى للناس، حينئذٍ كل معنى يصلح أن يدخل تحت لفظ من ألفاظه ولم يكن معارضًا للشرع، ولم يكن ثَمَّ تنافي ويحتمله اللفظ لا نأتي بأشياء كما يفعل البعض هنا الإعجاز العلمي ونحوه، يأتي يحمل القرآن ما يحتمل، اللفظ في لسان العرب لا بد أن يكون مُرَاعى، فإذا دل اللفظ في لسان العرب لا بد من هذا القيد دل على معانٍ متعددة ولا تنافي بينها ولم يخص الشرع اللفظ بلفظ دون آخر حينئذٍ يُحمل على على هذه المعاني كلها، وليس المراد أنه كلما أراد أن يتشبث بلفظ ليُدخل تحته معنى من المعاني وخاصة المعاني العصرية حينئذٍ يكون له ذلك، لا، هذا يكون من التفسير البدعي بأن يأتي بأشياء ولو سُلِّم بها من جهة الشرع، ولكنها في الشرع لكن لا يلزم أن يدل عليها الشرع، حينئذ نقول: لا عبرة بهذا التفسير ولا يُنسب إلى الكتاب والسنة.

قال ابن مسعود: الأمة معلم الخير. أي كان معلماً للخير يأتم به أهل الدنيا، قد اجتمع فيه من الخصال الحميدة ما يجتمع في أمة.

قال مجاهد: كان مؤمنًا وحده، والناس كلهم كفار. قال قتادة: ليس من أهل دين إلا يتولونه ويرضونه وينتسبون إليه ولو في الظاهر. وينتسبون إليه بأنهم على ملة إبراهيم، كما هو شأن مشركي العرب، وقول ابن مسعود أظهر أنه كان أمة أي قدوة وإمامًا ومعلمًا للخير، وإمامًا يُقْتَدَى به.

قال في ((التيسير)): وما كان كذلك إلا لتكميله [مقام الصدق] (¬١) مقام الصبر واليقين. وما كان كذلك - إبراهيم يعني أمة - إلا لتكميله مقام الصبر واليقين اللذين بهما تُنال الإمامة في الدين كما قال تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ} [السجدة: ٢٤] بالصبر واليقين تُنال الإمامة للدين كما قال الثوري وغيره.

قال ابن القاسم: والقولان متلازمان، وهما أنه إمام يُقْتَدَى به معلمًا للخير، أو لِمَا اجتمع فيه من صفات الكمال والخير والأخلاق الحميدة ما يجتمع في أمة استحق اسمها، فالقولان متلازمان فإنه أمة على الحق وحده، وإمام لجميع الحنفاء يقتدون به في ذلك.

إذًا يُحمل اللفظ على المعنيين بأنه جامع لجميع صفات الخير التي تكون في أمة من الأمم وكذلك هو إمام يقتدي به الأنبياء ومن تبعهم.

____

(¬١) سبق.

الصفة الثانية: قوله ({قَانِتًا لِلَّهِ}) أي خاشعًا مطيعًا، دائمًا على عبادته وطاعته، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: القنوت في اللغة دوام الطاعة. يعني الاستقامة استمرار على الطاعة لأن الشخص قد يكون على طاعة ولكنه لا يدوم عليها، هذا نقص كونه يكون على طاعة ثُمَّ لا يستمر عليها، هذا نقص، والأكمل من ذلك أن يكون على طاعة ثُمَّ يُداوم على تلك الطاعة. وإبراهيم عليه السلام جمع بين الأمرين. قال ابن تيمية: القنوت في اللغة دوام الطاعة. وفي ((المفردات)): القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع. زاد عليه معنى الخضوع، لزوم الطاعة مع الخضوع، وفُسِّر بكل واحدٍ منهما في قوله: {وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ} [البقرة: ٢٣٨]، وقوله: {كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ} [البقرة: ١١٦]، {كُلٌّ لَّهُ} كل الناس {لَّهُ} جل وعلا {قَانِتُونَ}. قيل: خاضعون، وقيل: طائعون. يعني فُرِّقَ بينهما في هذا الموضع، وإلا الأصل أن القنوت هو لزوم الطاعة مع الخضوع لا بد أن من الجمع بين الأمرين، لكن في بعض المواضع في تفسير القرآن، وصاحب المفردات يعتني بالاختلاف الوارد في ألفاظ القرآن، ولذلك هو معجم ليس لمطلق اللغة، وإنما للمفردات الواردة في القرآن، ولذلك يأتي بالمعنى ويسرد تحته من الآيات ما يكاد يجعله تفسيرًا وليس بمعجم، ولذلك يعتني به طالب العلم مفيد جدًا في باب التفسير، ولذلك جعله بعضهم أن يكون ديدنًا مع الطالب يعني يقرؤوه صباح مساء لأنه لا يذكر إلا الأقوال التي يعتمدها أرباب التفسير، مثله ما صنع السيوطي رحمه الله تعالى في ((تفسير الجلالين))، ((تفسير الجلالين)) على صغر حجمه أتى بمعنى أو بلفظ يشترك فيه كل قول ذُكِرت في هذه الآية، ويأتي مثل ({أُمَّةً}) هنا في قول ابن مسعود، قال مجاهد، قال قتادة، يحاول هو سيبويه زمانه، يعني إمام في اللغة، ولن يعجزه شيء من ذلك بإذن الله تعالى، فيأتي إلى الأقوال فينظر فيها فيقتبس معنى مشترك فيُعبِّرُ عنه بلفظ يضعه في ذلك الموضع، ترى كلمة واحدة قد يجتمع تحتها أقوال متعددة بناءً على هذه القاعدة، أنه إذا تعددت المعاني ولم يكن ثَمَّ تعارض بينها حينئذٍ يُحمل اللفظ القرآني على تلك المعاني كلها، فيأتي بلفظة تشمل هذه المعاني كلها أو أكثرها على قدرته واستطاعته فيضعها في ذلك الموضع، لكنه أشعريّ.

قيل: خاضعون، وقيل: طائعون، وقيل: ساكتون. و ((حاشية الجمل)) أتمت النقص الذي فيه. وقيل: طائعون، وقيل: ساكتون. ولم يُعن به كل السكوت وإنما عُنِيَ به ما قال عليه الصلاة والسلام: «إن هذه الصلاة لا يصح فيها شيء من كلام الآدميين، إنما هي قرآن وتسبيح». يعني السكوت ليس مطلق السكوت، {كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ} يعني ساكتون. ولا يقرأ فاتحة ولا يُسبح؟ لا، والمراد به السكوت عمَّا لم يرد الأذن به وهو الذكر، وليس مُطلق الذكر، وإنما ذكر خاص، ولذلك لو سمع المؤذن لا يجيب؟ لماذا؟ لأن المخصوص في مثل هذه الآية {كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ} أي ساكتون، فالأصل السكوت، حينئذٍ ما جاء الدليل بالأذن ذكره من قراءة الفاتحة وما بعدها،

والتسبيح والتشهد ونحو ذلك اقتصر عليه، ولم يرد أنه يجيب المؤذن وهو يصلي حينئذٍ نبقى على الأصل، خلافًا لِما ذهب إليه ابن تيمية وغيره رحمه الله تعالى.

إذًا القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع، هذا الأصل وقد يُفسر في بعض المواضع بواحد من النوعين، إما لزوم الطاعة، وإما الخضوع. قال ابن تيمية: والمصلي إذا طال قيامه أو ركوعه أو سجوده فهو قانت في ذلك كله. يعني إذا أطال العبادة إذا كانت تحتمل الإطالة حينئذٍ يُسمَّى قانتًا، ولذلك قال تعالى: {أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً} السجود والقيام في قيام الليل الأصل فيه الإطالة، ولذلك عُبِّر عنه بالقنوت. {أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ}. قال بعدها: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}. قال أهل العلم في ذكر هذه الجزئية {أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ} [الزمر: ٩]، ثم بعد ذلك أردفه بقوله: {هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ} الذين من صفتهم القنوت بمعنى أنهم دائمون في السجود والقيام لله تعالى في آناء الليل فجعله قانتًا في حال السجود والقيام.

قال البغوي: ({قَانِتًا لِلَّهِ}) مطيعًا له. وقيل: قائمًا بأوامر الله تعالى، ولا تعارض بين القولين، بل هو مطيع لله جل وعلا، وقائم بأوامر الله تعالى.

وفي ((التيسير)): فوصفه في هاتين الصفتين بتحقيق العبودية في نفسه أولاً علمًا وعملاً، وثانيًا دعوة وتعليمًا واقتداء به. وما كان يُقتدى به إلا لعمله به في نفسه، ووصفه بالثانية للاستقامة على ذلك، كما قال تعالى: {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} [فصلت: ٣٣] تضمنت العلم والعمل والاستقامة والدعوة. ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً}). قلنا: معلمًا للخير لما استجمع من صفات الخير ويقتدى به، وهذا يستلزم ماذا؟ العلم والعمل والدعوة.

({قَانِتًا لِلَّهِ}) الصفة الثانية: الاستقامة على ذلك. يعني المداومة على العلم وعلى العمل وعلى الدعوة إلى الله عز وجل، فهاتان الصفتان هي الغاية في تحقيق التوحيد.

الصفة الثالثة: ({حَنِيفًا}). والحنف حنيف فَعِيل مأخوذ من الحنف، والحنف في اللغة الأصل الميل، يقال: فلان في رجليه حنف، يعني ميل، الحنف هو ميل. قال في ((المفردات)): الحنف هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة. إذًا ميل خاص، وعبَّر هنا أو تعبيره هنا ليس كتعبير أرباب القواميس العامة، هناك يقولون: الحنيف مأخوذ من الحنف، وهو الميل، يقال: فلان رجليه حنف أو ميل. وهنا خصَّه لأن هذا المعنى فلان في رجليه حنف لا علاقة بالكتاب السنة برجليه، وإنما المراد الميل عن الضلال إلى الحق، فحينئذٍ عبَّر بمعنى يُناسب الكتاب والسنة، وهذه من فوائد ((المفردات)) يعني إذا كان بحثك في الشرعيات تريد نص في سنة نبوية، وتريد تعرف المعنى حينئذ ترجع إلى ((المفردات))، لكن انتبه عنده شيء من التأويل.

الحنف هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة، والجنف ميل عن الاستقامة إلى الضلال، عكس الحنف جنف، والحنيف هو المائل إلى ذلك، وجمعه حُنفاء، يقال تحنَّف فلان أي تحرى طريق الاستقامة. وقال البغوي: ({حَنِيفًا}). مسلمًا مستقيمًا على دين الإسلام، وقيل: مخلصًا. ولا تنافي، الاختلاف الموجود بين المفسرين في كثير من مواضعهم هو اختلاف تنوع، وخاصة في كلام السلف من الصحابة والتابعين.

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: الحنيف المقبل على الله، المعرض عن كل ما سواه. ({حَنِيفًا}) المراد به هنا أي مائلاً منحرفًا قصدًا عن الشرك كما قال الله تعالى حكاية عنه: {وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [الأنعام: ٧٩]. ({حَنِيفًا}) أي مائلاً عن الشرك قصدًا إلى التوحيد. وأكَّده بقوله: {وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}.

إذًا ({حَنِيفًا}) فيه نفي مائلاً عن الشرك إلى التوحيد، إذًا لست من المشركين، فهو في قوله في قوة قوله: {وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، وفي قوة قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}).

الصفة الرابعة المذكورة في هذه الآية وهي قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) هذا تصريح بالمفهوم المضمون من قوله: ({حَنِيفًا}) ولذلك هو تأكيد، ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ})، ولم يكن يكُ أصلها يكن على حذف النون تخفيفًا.

ومن مضارع لكان منجزم ... تحذف نون وهو حذف ما التزم
({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) هذه الجملة عطف على خبر ({إِنَّ})، ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ})، ({إِنَّ}) حرف توكيد ونصب، ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ}) اسم ({إِنَّ}) كان فعل ماضٍ ناقص يفتقر إلى اسم وخبر، والاسم ضمير مستتر يعود على إبراهيم، وأمة هذا خبر أول لكان، ({قَانِتًا}) خبر ثانٍ لكان، ({لِلَّهِ}) متعلق بـ ({قَانِتًا})، ({حَنِيفًا}) خبر ثالث، وهذه ثلاثة أخبار، جاء بالواو، لو لم يأت بالواو لقلنا: ما بعدها خبر رابع، ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) جملة في محل رفع عطفًا على كان، لأن جملة كان خبر ({إِنَّ})، كان وما بعدها في محل رفع خبر ({إِنَّ})، ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ}) أين الخبر؟ ({كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ})، وهذه الأخبار الثلاثة مع اسم كان نقول: في موضع رفع خبر ({إِنَّ})، جملة ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) في محل رفع عطف على ({كَانَ أُمَّةً}).

قال في ((التيسير)): ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) أي هو موحد خالص من شوائب الشرك مطلقًا، وإذا عبَّر أهل العلم بشوائب الشرك هذا يعم الشرك بنوعيه، ومن زاد ثالثًا وهو الشرك الخفيّ، كشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب حيث التقسيم عنده ثلاثي شرك أكبر، وشرك أصغر، وشرك خفيّ. والصحيح أن القسمة ثنائية شرك أكبر وشرك أصغر، والخفي وصف لهما، إذًا الشرك الأكبر قد يكون ظاهراً كالسجود للصنم ونحو ذلك، وقد يكون خفياً متعلقه القلب يعني لا يظهر للناس، وكذلك الشرك الأصغر قد يكون ظاهراً وقد يكون خفيًّا. حينئذٍ إن رجع الوصف بالخفاء لكلا النوعين. فالشرك الأكبر منه ظاهر ومنه خفيّ، والشرك الأصغر منه ظاهر ومنه خفيّ. وهذا واضحٌ أنه داخل في الشرك. شوائب الشرك يشمل ماذا؟ البدع بأنواعها، وأعني بأنواعها الاعتقادية والقولية والعملية، ويشمل الإصرار على المعاصي، وخاصة علة قول من يرى أن الشرك قد يُطلق ويراد به الجنس، فيشمل حينئذٍ المعاصي بأنواعها.

قال هنا: أي هو موحد - يعني إبراهيم عليه السلام لم يكن من المشركين، هل هذا النفي محض، أم يراد إثبات ضدّه؟ ها ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) لماذا؟ لكونه موحدًا. إذًا القسمة ثنائية إما هذا وإما ذاك، أما لم يكن من المشركين، ثم يأتي نفي الشرك على جهة العموم ولا يكون موحدًا، هذا لا وجود له في الواقع، إذا انتفى الشرك بحذافيره حينئذٍ ثبت التوحيد بكماله، أليس كذلك؟ إذًا ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) نقول: هذا نفي مراد لغيره، لأن إبراهيم عليه السلام هو من أولي العزم، وهو معصوم عن الوقوع في الشرك، أليس كذلك؟ ومع ذلك جاءت مواضع كثيرة في نفي الشرك عن إبراهيم، ما المراد هل هو لبيان واقع؟ أو للاحتراز؟ أو لبيان كمال ضده؟ نقول: الثالث، وهو أنه نُفِيَ عنه الشرك لكونه قائمًا بالتوحيد على أكمل الوجوه، لأن الصيغة التي جاءت بنفي الشرك على أكمل أنواع النفي ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ})، لم يك اللام حرف نفي، وقوله ... ({الْمُشْرِكِينَ}) هذا جمع مذكر سالم ومفرده مشرك وهو اسم فاعل، واسم الفاعل يدل على ذات ووصف، وإذا دخلت (أل) على اسم الفاعل كانت موصولة.

وصفة صريحة صلة أل

وهذه من صيغ العموم، إذًا إبراهيم عليه السلام لم يكن من المشركين مطلقًا، لا من أشرك شركًا أكبر ولا من أشرك شركًا أصغر، ولا من أشرك شركًا خفيًا، وهنا نُعبر بإشراك، من أشرك لماذا؟ لأن النظر هنا إلى الذات، هنا ليس الحكم كما في قوله: ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ}). ({وَلاَ تُشْرِكُواْ}) هناك نفي الشرك نفسه، وهنا نفي لإبراهيم أن يكون من المشركين، يعني مصاحبًا ومجالسًا لأرباب الشرك، فالنظر فيه إلى الذات أصالة، وإلى الشرك تبعًا، ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا}) ... [سورة النساء: ٣٦]) النظر في إلى الشرك أصالة وإلى الذوات تبعًا. إذًا قوله: أي هو موحد خالص من شوائب الشرك مطلقًا. فنفى عنه الشرك على أبلغ وجوه النفي، من حيث لا ينسب إليه شرك وإن قل تكذيبًا لكفار قريش في زعمهم أنهم على ملة إبراهيم عليه السلام، وهذا هو السر في توكيد الخبر هنا، لماذا أُكِّد؟ لأن لا بد من فائدة لا بد من نكتة، والنكتة هنا في الرد على قريش ومن نحى نحوهم في كونهم ادَّعوا وزعموا كذبًا وزورًا أنهم على ملة إبراهيم. إذ لو كانوا كذلك لكانوا مثله، بأنه لم يكن من المشركين وهم قد انغمسوا في وحل الشرك وعبادة

الأصنام.
إذًا قوله: فنفى عنه الشرك على أبلغ وجوه النفي، لأنه جاء بصيغة العموم، وهي (أل) الداخلة على الوصف، وهي موصولة، والموصولات من صيغ العموم.
وفي ((الفتح)): ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) أي في صحة إخلاصه وكمال صدقه وبعده عن الشرك. انظر نظروا إلى المعنى من جهة إثبات ضد ما نُفِيَ، لك يكن من المشركين لكمال إخلاصه، ولصحة إخلاصه وكمال صدقه. وهناك قال: إذ موحد خالص من شوائب الشرك. إذًا ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) حيث فارقهم بالقلب وباللسان وبالبدن. إذ النظر هنا إلى أرباب الشرك لم يكن معهم لا بقلبه ولا بلسانه ولا ببدنه، وأنكر ما كانوا عليه من الشرك وما ذاك إلا من أجل تحقيقه للتوحيد عليه الصلاة والسلام، فانضم إلى ذلك البراءة من المشركين وكفرهم كما قال تعالى عنهم: {إِنَّنِي بَرَاء مِّمَّا تَعْبُدُونَ} [الزخرف: ٢٦]، {إِنَّا بُرَاء مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ} [الممتحنة: ٤] فتبرأ من العابد قبل المعبود، لأن العابد فتنته أعظم، قد يُسول إليك، وقد يُزين إليك الشرك والكفر، أما المعبود فالأصل فيه أنه صنم لا يتكلم لا يسمع ولا يبصر، فضرره مأمون من هذه الجهة، وأما العابد فهذا فتنته أعظم. بل وضم إلى ذلك أن اعتزلهم فلم يكن منهم بأي اعتبار كان، حيث قال لأبيه آزر: {وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ} [مريم: ٤٨]. إلى قوله: {فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ} [مريم: ٤٩]. فهذا هو تحقيق التوحيد وهو البراءة من الشرك وأهله واعتزالهم والكفر بهم وعداوتهم وبغضهم. إذًا جاء بكل أصناف التبري من المشركين، لم يكن معهم لا بقلبه محبة وميلاً، ولا بلسانه في الدفاع عنهم أو الثناء عليهم، ولا ببدنه بكونه مجالسًا مخالطًا، مؤانسًا لهم. فهو تبرأ من المشركين بجميع أنواع التبري.
وبهذا تظهر مناسبة الآية للترجمة حيث وصف خليله بهذه الصفات التي هي الغاية في تحقيق التوحيد، وقد أمرنا بالتأسي والاقتداء به.
قد يقول قائل: هذا شأن إبراهيم، ونحن؟
نقول: نحن مأمورون، إذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - مأمورًا {أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ} [النحل: ١٢٣]، ونحن مأمورون بإتباع محمد - صلى الله عليه وسلم -، حينئذ صرنا ماذا؟ صرنا مأمورين بإتباع ملة إبراهيم عليه السلام، ولك نصيب من الثناء بقدر تحقيقك لما تحقق به إبراهيم عليه السلام ({أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا})، وهذه ليست خاصة بإبراهيم عليه السلام فأنت تحقق بهذه الصفات لتكون من أهل تحقيق التوحيد. حيث وصف خليله بهذه الصفات التي هي الغاية في تحقيق التوحيد، وقد أمرنا بالتأسي والاقتداء به، فقال: {قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ} [الممتحنة: ٤] أي على دينه من إخوانه المرسلين. قال المصنف في هذه الآية تفسيرها: إن إبراهيم كان أمة لئلا يستوحش سالك الطريق من قلة السالكين. يعني لا تبتأس ولا تحزن إذا كنت وحدك في الدعوة إلى التوحيد وإلى العمل بالتوحيد، فقد كان إبراهيم أمة، وكما سبق في قول مجاهد كان هو على الإيمان وحده والناس كلهم كفار. هل ضرَّه ذلك؟ لا، العبرة ليست بالكثرة، الحق لا يُعرف بالكثرة، وإنما يعرف بموافقة الكتاب والسنة، من وافق الكتاب والسنة فهو على الحق وإن كان وحده، ومن خالف الكتاب والسنة حينئذٍ حكمه عليه إما بدعة وإما بشرك وإما بنحو ذلك، وإن كثروا في كل زمان ومكان.
({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً}) لئلا يستوحش سالك الطريق من قلة السالكين. ({قَانِتًا لِلَّهِ})، ({لِلَّهِ}) هذا فيه تأكيد يعني إذا ذُكِرَ المعبود فيكون ماذا؟ يكون فيه تنصيصًا على الإخلاص، ({قَانِتًا لِلَّهِ}) لا للملوك ولا للتجار المترفين، ولا لغيرهم مطلقًا، قد يكون المصنف راعى شيئًا في زمانه حينئذٍ لا تؤخذ هذه كقواعد عامة، إنما فسر ببعض الشيء، ذكر بعض الأفراد لا يلزم منه حصر دلالة اللفظ على ما ذُكِر، فكونه ({قَانِتًا لِلَّهِ}) لا لغيره مطلقًا بقطع النظر عن التجار ولا ملوك ولا وزراء، لا للملوك وللتجار المترفين ({حَنِيفًا}) لا يميل يمينًا ولا شمالاً كفعل العلماء المفتونين، لأن بعض أهل العلم ليس كل من كان عالمًا فهو على الجادة، وليس الميزان في العلم أو الحكم على الشخص بكثرة ما عنده من علم؟ لا، ليس هذا هو الميزان، وإنما الميزان بكونه وافق الحق، وإن قلت محفوظاته وقل علمه، ومن

خالف حينئذٍ وإن كثرت محفوظاته فلا يبتهج أو الإنسان تصيبه رهبة لكثرة محفوظات زيد أو عبيد وهو مع ذلك يكون من دعاة الشرك ونحو ذلك، فقد وجد من دعاة الشرك من يكون على الجادة في العلوم الشريعة سواء كانت علوم آلية أو مقاصد، لا يميل يميناً ولا شمالاً كفعل العلماء المفتونين الذين يزينون للناس الشرك الأكبر، ويتأولون القرآن على ذلك وهم يزينون البدعة والانحراف عن المنهج الصحيح، وكل هؤلاء يعتبرون من المفتونين، فتنوا أنفسهم وفتنوا غيرهم.

({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) خلافًا لمن كثَّر سوادهم وزعم أنه من المسلمين، هنا قصر مدلول اللفظ على شيء واحد، ولا شك أن قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) عام لا بقلبه ولا بلسانه ولا ببدنه، لكن المصنف هنا ذكر شيئًا واحدًا وهو كونه معهم ببدنه، خلافًا لمن كثر سوادهم يعني جالسهم وأحبهم وآنسهم وأكل معهم وشرب كأنه لم يكن ثَمَّ فرق بينه وبينهم، هذا فيه تكثير لسواد المشركين خلافًا لمن كثَّر سوادهم وزعم أنه من المسلمين، وقد وصفه ربه بامتناعه عن الشرك استمرارًا في قوله: ({حَنِيفًا})، وابتداءً في قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) بدليل جعله إمامًا في العلم والعمل، ولا يجعل الله عز وجل للناس إمامًا من لم يحقق التوحيد أبدًا.

قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ})، ({مِنَ}) هذه قيل: للتبعيض، ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) لم يكن بعضًا منهم حينئذٍ صارت المجانبة والمباعدة هنا بالأجسام، ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) يحتمل أنها بيانية، ليس من جنس المشركين، وهذه أعمّ، لكن على تفسير المصنف خلافًا لمن كثَّر سوادهم، تكثير السواد إنما يكون بالبدن، حينئذٍ يكون المعنى في ({مِنَ}) هنا أنها للتبعيض، لم يكن بعضًا منهم، والبعضية هنا تقتضي أن يكون مجالسًا لهم. ولكن ظاهر النص من حيث الدلالة اللغوية ({مِنَ}) هنا بيانية، لم يكن من جنس المشركين، وكون المصنف استدل بهذه الآية على بعض هذا له سلف أن يستدل بعض الأئمة الأعلام باللفظ العام والنص العام على بعض أفراده، هذا سيأتي في قول ابن مسعود وغيره {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ} [يوسف: ١٠٦] استدل به على الشرك الأصغر. نقول: الآية عامة للنوعين، حينئذٍ الاستدلال به يكون من الاستدلال بالعام على بعض أفراده. وقوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) خلافًا لمن كثَّر سوادهم فاعتبر ({مِنَ}) هنا للتبعيض لا يلزم ذلك، وإنما تكون ({مِنَ}) بيانية ويكون بالاستدلال بالعام على بعض الأفراد، وهذا له سلف.

مسألة: هل مقصود المصنف هنا في هذه الآية الصفة الأخيرة فقط، أم كل الصفات المذكورة؟

هذا أجبنا عليه، وقد ذكر بعض من شرح الكتاب بأن المراد هو الصفة الأخيرة، وهذا ليس بجيد، لأن تحقيق التوحيد يكون بأمور ثبوتية لا بد من وجودها، لا بد من النطق بـ (لا إله إلا الله) هذا ليس بنفي، ولا بد من تحقيق معاني شروط (لا إله إلا الله) وهذه كلها وجودية، والبراءة من الشرك وأهله وبغضهم هذه أمور عدمية، حينئذٍ لا بد من الجمع بين المرين، ولا يكون محققًا إلا بذلك، قد يقول قائل: نحن الآن ليس الحديث في أصل التوحيد وإنما في تحقيق التوحيد، وفرق بينهما.

نقول: تحقيق التوحيد يكون بالإثبات، والإثبات هذا على درجتين: منها ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب. ولذلك الإخلاص واليقين والصدق التي تعتبر من شروط (لا إله إلا الله) منها ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب، حينئذٍ يجمع بين الأمرين فلا بد من الثبوت، ولا بد من النفي.

قيل: أراد آخرها وهو نفي الشرك، للمسألة الثالثة واردة في مسائل الباب، وهذا فيه قصور، إذ النفي عدم، وما قبله وجود ولا بد منهما في تحقيق التوحيد.

مسألة: قيل في تفسير المصنف للآية يشعر بأنه لم يرد كل النفي لقوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ})، وإنما نفى تكثير سوادهم، ويقصد به مجالستهم ومخالطتهم مخالطة صداقة، وأُنْس والسكنى معهم كذلك وعدم هجرهم والإقامة بين ظهرانيهم، فهذا هو المقصود بمسألة تكثير السواد، وهو الذي أراد المصنف في هذا الباب بالذات. وإن أراده المصنف، لكنه لا يُعارض دلالة الآية على العموم، فالآية عامة ويُستدل بها على المفارقة بالقلب واللسان وبالبدن، كون المصنف أراد به شيئًا معينًا هذا يكون شيئًا خاصًا به في التصنيف، وهذا

يحتاج إلى دلالة خارجية، وأما من حيث تحقيق التوحيد من حيث الحكم الشرعي، فالآية لا بد من الاستدلال بها على جهة العموم، ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) يعني مفارقًا لهم بقلبه، وهذا درجات منه ما هو قد يكون شركًا أكبر قد يكون دون ذلك، كذلك مفارقًا لهم بلسانه وهذا درجات كذلك، ومفارقًا لهم ببدنه، فالمراد بتحقيق التوحيد ألا يكون من المشركين البتة، ولذلك الشراح صاحب ((التيسير)) و ((الفتح)) حملوا الآية على عمومها، وهذا الفهم وإن كان قد يُسلم له لكنه يعتبر فهمًا خاصًّا بهذا الكتاب، لا بحكم شرعي، وإلا فالآية لها معانٍ أخرى، فليس منهم لا في الاعتقاد ولا في العمل ولكن هذه المعاني وإن كانت صحيحة فليست مقصودة في باب تحقيق التوحيد، بل هي من باب أصل التوحيد وهذا فيه نظر، ما قال بهذا البعض فيه نظر، إذ هذه لها درجتان، منها ما هو واجب ومنها ما هو مستحب كما سيأتي في شروط (لا إله إلا الله)، وهي مسألة البراءة من المشركين وما يتعلق بها، وهذا أصل من أصول التوحيد وليس من أصول تحقيق التوحيد. إذًا لو قيل: بأن المصنف أراد بعضًا من مدلول قوله: ({وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}) نقول: هذا يعتبر شيئًا خاصًّا بالمصنف من حيث التصنيف، وأما من حيث الحكم الشرعي فلا، فالآية باقية على عمومها.

وهذه الآية تصور مرتبة من مراتب تحقيق التوحيد فمن حققها فقد حقق مرتبة من مراتب التوحيد وهي ما اشتملت عليه هذه الصفات.

إذًا خلاصة مناسبة الآية للباب واضحة، وهي أن الله سبحانه وصف خليله إبراهيم عليه السلام بهذه الصفات التي هي الغاية في تحقيق التوحيد، وقد أُمرنا بالاقتداء والتأسي به كما في قوله: {قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ} يعني إخوانه من الأنبياء. والظاهر مراد المصنف كل الصفات المذكورة في هذه الآية، فبها يتحقق التوحيد، وليس في الجزئية الأخيرة هي لم يكن من المشركين، بل لا يتحقق التوحيد إلا بأن يكون أمة قانتًا يعني أعلى درجات التوحيد، لأن إبراهيم عليه السلام كما سبق أن الرسل أعظم وأكمل الناس في تحقيق التوحيد، ثم الأنبياء، ثم من بعدهم، ولا يجوز أن يُدَّعى في شخص ما أنه أكمل تحقيقًا للتوحيد من نبيٍّ من الأنبياء فضلاً عن الرسل، فضلاً عن أولي العزم، وإبراهيم عليه السلام قد أتى بكمال هذه الصفات.

وتفيد الآية كذلك فضيلة من فضائل إبراهيم خليل الرحمن حيث أثنى عليه ربه بهذه الصفات.

الثانية: الاقتداء به في هذه الصفات العظام.

ثالثًا: بيان الصفات التي يتم بها تحقيق التوحيد. يعني المذكورة الأربعة.

الرابع: وجوب الابتعاد والاجتناب عن الشرك والمشركين والبراءة منهم مطلقًا.

الآية الثانية: أشار إليها المصنف بقوله: (وقال - أو وقوله -: {وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ})، ({وَالَّذِينَ}) الواو عاطفة جملة على جملة، أثنى الله عز وجل على المؤمنين السابقين إلى الخيرات في الصفات، وقال جل وعلا: {إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ} [المؤمنون: ٥٧] أي خائفون وجلون {وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ} [المؤمنون: ٥٨] أي يؤمنون بآياته، وهذا عام، يشمل الآيات الكونية والشرعية، ثم أثنى على أعمالهم الصالحة بأنها على الإخلاص، وهو السلام من الشرك قليله وكثيره. وقال: ({وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ}) يعني لا يعبدون معه غيره، بل يوحدونه.

إذًا هذه عطف على ما سبق، وفيها الثناء أو أن الله تعالى وصف المؤمنين السابقين إلى الخيرات في صفات أعظمها الثناء عليهم بأنهم بربهم لا يشكرون، يعني لا يقع منهم شرك البتة، ولذلك قال: ({لَا يُشْرِكُونَ})، ({لا}) نافية، و ({يُشْرِكُونَ}) فعل مضارع منسبك من مصدر، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم.

إذًا لا يُشركون مطلقًا، لا شركًا أكبر، ولا شركًا أصغر بأنهم ({بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ}) أي شيئًا من الشرك في وقت من الأوقات، فإن الإيمان النافع مطلقًا لا يوجد إلا بترك الشرك مطلقًا كبيره وصغيره، جليّه وخفيّه، إذ قوله: ({لا يُشْرِكُونَ}) نفي سُلِّط على نكرة فيعم كل ذلك، كما سبق بيانه، ولما كان المؤمن قد يعرض له ما يقدح في إسلامه من شرك جليٍّ أو خفيٍّ نفى ذلك عنهم، ويلزم من ترك الشرك على الوصف المذكور تحقيق التوحيد، لأن النفي هنا في مقام الثناء، كونهم ({لَا يُشْرِكُونَ}) يعني أتوا بأصل التوحيد، لماذا؟

لماذا لا يشركون بربهم؟
لكونهم حققوا التوحيد.
إذًا مراد بالنفي هنا إثبات صفة مناقضة للصفة المذكورة، كما هو الشأن في ما سبق في الآية السابقة.
قال ابن كثير: ({وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ}). أي لا يعبدون مع الله غيره، بل يوحدونه، ويعلمون أنه لا إله إلا الله أحد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا وأنه لا نظير له.
انظر تفسير ابن كثير حمل الآية على ما هو أعم. يعني أتى بمعنى يدل على تحقيق أصل التوحيد، ويلزم منه إذا جيء به على وجه الكمال أن يكون محققًا للتوحيد. حينئذٍ النصوص التي نذكرها المصنف من الآيات هنا في نفي الشرك تحمل على أصلها، ثم كمالها هو الذي يكون محققًا للتوحيد. وعلى القول بأن المعاصي بالمعنى الأعم الشرك، لأنها صادرة عن هوى فقوله: ({لَا يُشْرِكُونَ}) يراد به الشرك بالمعنى الأعم، ليدخل ماذا؟ ليدخل البدع التي هي دون الشرك، البدع منها ما هي مكفرة وهي مرادفة للشرك، ومنها ما دون ذلك، والمعاصي ليست من قبيل الشرك لا الأكبر ولا الأصغر، وحينئذ ({لَا يُشْرِكُونَ}) هذا دليل على تحقيق التوحيد، وتحقيق التوحيد لا يكون إلا بترك البدع التي هي دون الشرك وبترك المعاصي الإصرار على المعاصي.
على هذا القول بأن المراد جنس الشرك الشامل للمعاصي واضح لا إشكال فيه، يُراد به الشرك بالمعنى الأعم، إذ تحقيق التوحيد لا يكون إلا باجتناب الشرك بالمعنى الأعم بأن لا يُصرّ على معصية، وما قبلها هو من باب أولى وأحرى، فالأعمال من حيث هي لا تصح مع الأكبر، الأعمال الصالحة لا تصح مع الأكبر، لماذا؟ لأن الشرك الأكبر كالحدث إذا دخل العبادة أفسدها كما يُفسد الحدث الطهارة، فإن سلم من الأكبر فإنها لا تزكو ولا تنمو إلا بالسلامة من الأصغر، وقوله: ({لَا يُشْرِكُونَ}) الذي لا يشرك هو الموحد، إذ ما ترك الشرك إلا لتوحيده ولذلك هنا انظر علّق الوصف بالربوبية لا بالألوهية، قال: ({بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ})، التقديم هنا للاهتمام، التقديم ({بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ}) إما من أجل رؤوس الآي، وإما أن يقال: بالاهتمام، لكن الفائدة هنا والنكتة في كونه علق نفي الشرك على وصف الربوبية، لماذا؟ ما قال بإلههم لا يشركون، قال: ({بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ}) لأن الربوبية تستلزم الألوهية، إذ الإله كما سبق ويأتي هو المعبود المطاع، فعدم الإشراك في الربوبية يلزم منه عدم الإشراك في الطاعة والعبادة، فإذا نُفِيَ الشرك بحذافيره على صيغة العموم في الربوبية لَزِمَ منه عدم الشرك بحذافيره في الألوهية، والأول يستلزم الثاني، لكن لو وُجِدَ أو انتفى الشرك عن الألوهية لا يلزم أن لا يكون ثَمَّ شرك الأصغر في الربوبية، ليس بعكس، نَفْي الشرك بحذافيره الربوبية يستلزم نفي الشرك بحذافيره عن الألوهية. فعدم الإشراك في الربوبية يلزم منه عدم الإشراك في الطاعة والعبادة، وهذا وصف من حقق التوحيد لأن يلزم من عدم الإشراك أن لا يُشرِّك هواه، لأن من شرَّك هواه بمعنى أنه اتبعه وأتى بالبدع والمعاصي حينئذٍ صار نفي الشرك هنا نفيًا للشرك بأنواعه. يعني يمكن أن يقال: بأن قوله ... ({بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ}) المراد هنا التشريك في الطاعة كذلك، وإذا كان كذلك حينئذٍ لا يُطيع غير ربه جل وعلا، ومعلوم أن الطاعة قد تكون للهوى، وأن مصدر البدع والإصرار على المعاصي إنما هو الهوى، حينئذٍ لا يشرك، لا يُطيع غير الله عز وجل أبدًا حينئذٍ لزم منه النفي على جهة العموم، ولا نحتاج أن نقول: المراد بالشرك هنا الجنس. إذًا لأنه يلزم من عدم الإشراك إلا يُشرك هواه لأنه إن أشرك هواه أتى بالبدع والمعاصي فصار نفي الشرك بأنواعه، ونفيًا للبدعة بأنواعها، ونفيًا للمعصية بأنواعها، وهذا يعني للإصرار وهذا هو تحقيق التوحيد على الوجه المذكور.
ثم بعد ما ذكر الآيتين، شرع في الحديث الآتي وهو حديث فرد، لكنه حديث طويل يحتاج إلى وقفة. نقف على هذا. والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

15 ١٥

١٥٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* حديث السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، اعتناء المصنف به.
* أي منازل التحقيق عنى المصنف بهذا الحديث؟
* تقدير خبر "لا" النافية للجنس في قوله صلى الله عليه وسلم (لا رقية إلا من عين أو حُمَة).
* متى عرض الله- عز وجل- الأمم على النبي -صلى الله عليه وسلم-؟
* فقه الصحابة وحرصهم على الخير.
* صفات الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب.
* أقوال العلماء في رواية: (لا يرقون ولا يسترقون).
* حكم الكي، والحكمة من تبويب البخاري - رحمه الله - له.
* أقوال الأئمة الأربعة في الكي.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
سنشرع في بداية هذه الأيام في كتاب ((التوحيد)) إن شاء الله تعالى.
وقفنا عند قول المصنف رحمه الله تعالى (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) أي: ولا عذاب، وسبق بيان محترزات هذه القيود، ومن حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب، وذكر العمل وذكر النتيجة وهي ما ترتب على هذا العمل. قوله: (بغير حساب) أي: ولا عذاب. وذكر في هذا الباب آيتين وحديث، ذكر آيتين وحديث على جهة الإجمال، وسبق الكلام في ما يتعلق بالآيتين وهي قول الله تعالى: ({إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [سورة النحل: ١٢٠]. وقوله: {وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ} [سورة المؤمنون: ٥٩])
سبق أن تحقيق التوحيد يكون على مرتبتين: مرتبة الوجوب، ومرتبة الاستحباب.
والآية الأولى والثانية يحتمل أن المراد بهما المرتبة الأولى وهي مرتبة الإيجاب أو الوجوب، والحديث قوله: («لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون»). يحتمل أن المراد به مرتبة الثانية وكذلك قوله تعالى: ({وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ}). ويحتمل أن يراد به المرتبة الثانية إذا جعل قوله: ({لَا يُشْرِكُونَ}). أن المعاصي داخلة في مفهوم الشرك بالمعنى العام، وما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وغيره قلنا: هذا فيه شيءً من النظر إدخال المعاصي فيه شيءً من النظر. وأما حديث حصين قد قال المصنف رحمه الله تعالى: وهذا الحديث اعتنى به المصنف حيث ذكر جزءًا منه في الترجمة (دخل الجنة بغير حساب) ولا عذاب هذا جزء من هذا الحديث فدل على أنه مرادٌ للمصنف، وكذلك ذكر في مسائل الباب ثنتين وعشرين مسألة ذكر على هذا الحديث ثمانية عشر مسألة، دل على أن مقصود المصنف من هذا الباب هو هذا الحديث.
(عن حصين بن عبد الرحمن قال: كنت عند سعيد بن جبير) رحمه الله تعالى (فقال) يعني: سعيد: (أيكم رأى الكوكب الذي انقض البارحة؟ فقلت: أنا، ثم قلت: أما إني لم أكن في صلاة، ولكني لُدِغت، قال: فما صنعت؟ قلت: ارتقيت قال: فما حملك على ذلك؟ قلت: حديث حدثناه الشعبي، قال: وما حدثكم؟ قلت: حدثنا عن بريدة بن الحصيب أنه قال: لا رقية إلا من عين أو حُمَة. قال) يعني: سعيد بن جبير: (قد أحسن من انتهى إلى ما سمع. ولكن حدثنا ابن عباس) رضي الله تعالى عنهما (عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «عُرِضت علي الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلان، والنبي وليس معه أحد، إذ رفع لي سواد عظيم، فظننت أنهم أمتي، فقيل لي: هذا موسى وقومه، فنظرت فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك ومعهم سبعون ألفاً يدخلون

الجنة بغير حساب ولا عذاب، ثم نهض ودخل منزله. فخاض الناس في أولئك، فقال بعضهم: فلعلهم الذين صحبوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. وقال بعضهم: فلعلهم الذين وُلدوا في الإسلام فلم يُشركوا بالله شيئاً، وذكروا أشياء، فخرج عليهم رسول الله صلى الله عليه فأخبروه، فقال: «هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون». فقام عكاشة بن محصن فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. فقال: «أنت منهم» ثم قام رجل آخر فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. فقال: «سبقك بها عكاشة»). هذا الحديث كما ترى المصنف رحمه الله تعالى ساقه بطوله مع كونه قصة، ومن عادته أنه يختصر دل هذا على أن هذا الحديث مراد له بالأصالة في هذا الباب، والشاهد منه قوله: ((هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون)). وهذه الصفات الثلاث أو الأربع تدل على أنهم قد حققوا التوحيد، وعليه فتصدق ترجمة المصنف: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب ولا عذاب). وهذا الذي جاء في النص حيث قيل للنبي - صلى الله عليه وسلم - ((هذه أمتك)) يعني أمة الإجابة، ((ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب))، هذا أجرٌ عظيم فيدل هذا على أن هذا العمل الذي رُتِّب عليه هذا الأجر العظيم كذلك عملٌ عظيم، وما هو هذا العمل؟

هو هذه الثلاثة الأشياء المذكورة أو الأربعة، إذا جعلنا صفة «وعلى ربهم يتوكلون») صفة رابعة، حينئذٍ للإتيان بهذه الأمور الأربعة («لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون») لقوة توكلهم على الله عز وجل وصدق اللجئ والاعتماد والثقة بربهم جل وعلا، وحينئذٍ حقق التوحيد على الوجه الأكمل حيث ترك الأسباب المكروهة من أجل ماذا؟ من أجل الاعتماد على الله تعالى وهذا درجة كمال في التوحيد.

(عن حصين بن عبد الرحمن) كما سبق أن هذا جار ومجرور متعلق بمحذوف يعني: ويذكر وأروي عن حصين بن عبد الرحمن، وهذا كما ذكرنا حديث فرد، ولم يذكر المصنف هنا رحمه الله تعالى من رواه أطلقه هكذا ولم يعزه، وقد رواه البخاري مختصرًا ومطولاً، ومسلم كذلك واللفظ له الذي ساقه المصنف هنا، والترمذي، والنسائي.

إذًا هذا الحديث تركه المصنف من غير عزوٍ وهو في الصحيحين، رواه البخاري مختصرًا ومطولاً في غير موضعٍ، وقد اعتنى به الحافظ بن حجر في شرح كتاب في ((فتح الباري)) في شرح كتاب الطب، ومسلم كذلك وهذا اللفظ له.

و (عن حصين بن عبد الرحمن) كما ذكرنا جار ومجرور متعلق بمحذوف ويذكر وأروي عن حصين بن عبد الرحمن، وهو سلمي أبو الهذيل الكوفي أحد الأعلام تابعيٌ، والتابعي هو من رأى الصحابي وهو تابعي، والتابعي عند أهل الاصطلاح هو من رأى الصحابي، كما أن الصحابي هو من رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - أو لقي النبي - صلى الله عليه وسلم - أو اجتمع بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو من كبار التابعين، ومن كبار أصحاب الحديث وهو ابن عم منصور بن المعتمر: ثقة، روى عن جابر وعمارة وسُعَيْد وسَعِيد بن جبير وغيرهم وعنه شعبة والثوري وجماعة، قيل تغير حفظه في الآخر، مات سنة ستة وثلاثين ومائة وله ثلاثة وتسعون سنة.

(عن حصين بن عبد الرحمن قال: كنت عند سعيد بن جبير)، (كنت) على بابها في الزمن الماضي، و (عند) ظرف مكان، (عند سعيد بن جبير) هو ابن هشام الوالدي الأسدي مولاهم أبو محمد الإمام الفقيه، وكان من جلة أصحاب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهو كذلك من التابعين، بل من كبار التابعين، روى عنه عن ابن عباس وعن ابن الزبير وغيرهما، وعنه ابناه عبد الملك وعبد الله وأبو إسحاق ويعلى وجماعة، قتل بين يدي حجاج سنة خمسٍ وتسعين ولم يكمل الخمسين، وقصته معروفة مشهورة عند من ترجم له.

(كنت عند سعيد بن جبير فقال) يعني: سعيد (أيكم رأى الكوكب الذي انقض البارحة؟) أيكم أي هذه استفهام، ورأى المراد بها رأى البصرية التي تكون بالبصر (أيكم رأى الكوكب الذي انقض البارحة؟) قوله: (الكوكب). أي: كوكب رُجم به كوكبًا، رُجم به تلك الليلة، وأل فيه للعهد الذهني، والكوكب هو النجم، و (انقض) بالقاف والضاد أي: سقط، فسأل سعيد (أيكم رأى الكوكب الذي انقض) يعني: سقط (البارحة) وهذا يدل على أن سعيدًا رحمه الله تعالى يسأل عن آيةٍ كونية، وهو سقوط الكوكب وهذا يدل على اهتمام السلف الآيات الكونية والاعتبار بها، (البارحة)، (أيكم رأى الكوكب الذي انقض البارحة؟) قال أهل اللغة: هي

أقرب ليلةٍ مضت، يُطلق عليها بالبارحة. قال: ثعلب: يقال قبل الزوال: رأيت الليلة، وبعد الزوال: رأيتُ البارحة. قبل الزوال زوال الشمس الظهر تقول: رأيت الليلة. وبعد الزوال تقول: رأيت البارحة. هذا في اللغة بخلاف العرف عرف الناس الآن طلوع الشمس إلى غروب الشمس يقال البارحة، ومن غروب الشمس إلى طلوع الفجر يقال الليلة، وهذا مجرد عرف، وأما في لسان العرب فهو كما ذكره ثعلب هنا، وهي مشتقة من بَرِحَ إذا زال. (فقلت: أنا)، (فقلت) القائل هو حصين بن عبد الرحمن (أنا) يعني: أنا رأيته [قال: (أما)] (فقلت: أنا) القائل من حصين بن عبد الرحمن (فقلت: أنا) يعني: أنا الذي رأيته الكوكب الذي انفض البارحة (ثم قلت) يعني: استدرك حصين بن عبد الرحمن (ثم قلت: أما إني لم أكن في صلاة) والقائل هو حصين لما قال: بأنه رأى الكوكب وقد كان في آخر الليل قد يُوهِم أنه في صلاةٍ، وقد يكون كذلك، ولكنه لم يكن كذلك حينئذٍ نفى عن نفسه هذا الإيهام لئلا يوهم أنه كان في عبادةٍ، (أَمَا) بالتخفيف الفتح فتح الهمزة وتخفيف الميم يعني: ليست أمَّا، وهي تأتي على وجهين: (أَمَا إِنِّي، أَمَا أَنِّي) يجوز فيه الوجهان، أَمَا إِنِّي بالكسر أرجح من الفتح، وأَمَا تأتي على وجهين: الأول تكون حرف استفتاح بمنزلة ألا {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ} [يونس: ٦٢] فكسرت بعدها إن، إذًا تكون أَمَا بمنزلة ألا، تكون حرف استفتاح يعني: يُستفتح به الكلام ويراد به التنبيه، الإنسان يكون في غفلة أو في نعاس ونحو ذلك، تقول: ألا. من أجل أن ينتبه ثم تقول بعد ذلك ما تريده.

أن تكون حرف استفتاح بمنزلة أَلا وإذا وقعت إن بعدها كسرت، لأنها تعتبر في أول الكلام، وإذا كانت إن في أول الكلام حينئذٍ وجب كسر همزتها، يجب كسر همزة إن إذا وقعت في أول الكلام.

الثاني: لأَمَا أن تكون بمعنى حقًا. وقال آخرون: هي كلمتان، الهمزة للاستفهام، وما اسمٌ بمعنى شيء، أما مركب من كلمتين على الأول ألا حينئذٍ تكون كلمة واحدة، يعني: بسيطة كما يقال، وإذا قيل بأنه مركبةٌ من همزة الاستفهام، وما بمعنى شيء، حينئذٍ صارت مركبةً، أي: أذلك الشيء حقٌ، فالمعنى أحقًا. قال ابن هشام في المغني: وهذا هو الصواب. أنها مركبة من همزة الاستفهام، وما التي بمعنى شيء.

وموضع ما النصب على الظرفية هذه تفتح أَنَّ بعدها، والأنسب هنا في هذا الموضع أن تكون بمعنى ألا، ولذلك تكسر الهمزة بهدها (أما إني لم أكن في صلاة)، لأنه أراد التنبيه لما قال: (أنا) يعني: أنا رأيته فكأنه أراد أن ينبه من حوله. وقال: (أما إني لم أكن في صلاة) كأنه قال ألا إني لم أكن في صلاة، وهذه كما ذكرنا تُفتح أن بعدها، الثاني التي ذكرها ابن هشام، والأولى تكسر إن بعدها، والأنسب هنا الأول وهو أن تكون بمنزلة ألا، والقائل هنا (أما إني لم أكن في صلاة) كما ذكرنا هو حصين خاف أن يظن الحاضرون أنه رآه وهو يصلي فنفى عن نفسه إيهام العبادة، هذا هو الأصل في المسلم أنه إذا تُوهِّم أنه على أمرٍ ما مما يُنسب إلى الشرع وهو ليس كذلك تَعَيَّنَ عليه أن يُبَيِّن، إذا ظُنَّ أنه من أهل العلم وليس كذلك تَعَيَّنَ عليه أن يُنَبِّه.

هنا نفى عن نفسه إيهام العبادة، وأنه كان يصلي مع أنه لم يكن فعل ذلك، وهذا يدل على فضل السلف الصالح وحرصهم على الإخلاص وشدة ابتعادهم عن الرياء والتزين بما ليس فيها، وصلاة هنا نكرة في سياق النفي فيعُمّ، يعني: صلاة الفرض وصلاة النفل، لكن المراد هنا صلاة النفل لأنه رأى الكوكب في آخر الليل وليس وقت لصلاة الفريضة، فدل على أنه المراد به صلاة النفل، وقيد الصلاة وإن كان القائم قد يكون بغير صلاةٍ لأنه الغالب في فعل الناس، المسلم إذا قام الليل فالأصل في قيامه أن يكون في صلاة، وإلا يحتمل أنه يسبح وأنه يستغفر وأنه يتلو القرآن، هذه كلها أعمال وتكون من أعمال الليل وهي داخلة عند بعض الفقهاء في مفهوم قيام الليل، يقام الليل بالصلاة وبغيرها، إنما عين هنا الصلاة لكونها هي الغالب.

ثم قال حصين: (ولكني لُدِغت)، يعني: بين سبب الذي من أجله كان مستيقظًا في ذلك الوقت، ليس بعبادةٍ ليس بصلاة وإنما ثَمَّ سبب حسي آخر قد أزعجه عن نومه فأيقظه وهو كونه قد لُدِغَ، (ولكني لُدِغت) لكن حرف استدراك وهو تعقيب الكلام لرفع ما يتوهم ثبوته أو نفيه، يعني: قد تقول جملة: زيدٌ عالمٌ، توهم أنه عامل وليس كذلك، تقول: لكنه فاسق. لا يلزم من وجود العلم وجود

العمل بالعلم، زيدٌ شجاع حينئذٍ يظن أنه كريم، تقول: لكنه ليس بكريم. فتنفي ما يتوهم ثبوته بالجملة السابقة.

على كلٍّ لكن حرف استدراك يُستدرك به في أثناء الجملة، لذلك لا تقع في أول الكلام إنما تكون تالية. وقوله: (لُدِغت) فعل ماضٍ مغير الصيغة بضم أوله وكسر ثانيه، وحذف الفاعل هنا للعلم به أو لكونه لا تتعلق به الناس.

اللدغ إنما يكون بعقرب ونحوه، إما إذا كان الدغ خاصًا بالعقرب حينئذٍ حذف الفاعل للعلم به، أو إذا كان بالعقرب وغيرها حينئذٍ لا فائدة من ذكر الفاعل، المراد هو حصول الفعل، وهو اللدغ. إذًا حذف الفاعل هنا يحتمل أنه للعلم به، أو لا فائدة من ذكره. يقال: لدغته العقرب وذوات السموم، تَلْدَغُهُ لَدْغًا: لسعته. اللسع واضح معروف أي إصابته بسمها وذلك بأن تأمره بشوكتها العقرب بشوكتها، يعني: فأوجب لي اللدغ الاستيقاظ لا أني كنت في صلاة، ولذلك قال: (لكني لُدِغت). (قال: فما صنعتَ؟) قال له سعيد: (فما صنعتَ) فما الذي صنعت، ما هنا بمعنى الذي يعني: ما الذي فعلته لَمَّا لذعتَ، لأنه عنده شيء آخر عنده علم في ذلك، فقال: حصين (ارتقيتُ) يعني فعلتُ الرقية، ولفظ مسلم استرقيت، أي: طلبتُ من يرقَاني، أو طلبت من يرقِيني، أو طلبت الرقية، ثلاثة أوجه للشُّرَّاح، والمراد به أنه قد طلب الرقية، وإذا طلب الرقية، الرقية لا بد من فاعلٍ، حينئذٍ يكون قد طلب راقيًا، إذًا ثم لفظان:

ارتقيتُ، بمعنى أنني فعلتُ الرقية، وهذا يحتمل أنه بنفسه لنفسه، ويحتمل أنه طلب غيره، والأول هو الأظهر، لماذا؟ لأن افتعل في الأصل أنه يأتي للدلالة على الفعل، وقد يأتي بمعنى استفعل لكنه لا بد من قرينة، لأنه يكون فرعًا لا أصلاً، وإذا كان كذلك فيحمل حينئذٍ افتعل على الأصل وإذا ثَمَّ قرينة تدل على أنه طلب الرقية من غيره حينئذٍ لا بأس أن يُحْمَل على الوجهين، إذًا ارتقيتُ بمعنى أني فعلت الرقية، ويحتمل أنه ماذا؟ أنه طلب الرقية، وعليه حينئذٍ لما جاءت الرواية الثانية استرقيتُ أي طلبت من يرقاني: أو يرقيني، أو طلبت الرقية، حينئذٍ يحمل ارتقيت على استرقيت، فيفسر به وإلا الأصل في باب افتعل أنه يدل على حدوث فعلٍ اتصف به الفاعل هو بنفسه، إذًا اجتمع، ولا تعارض بين ارتقيتُ واسترقيتُ. قلنا: لفظان، فالأول الذي ارتقيتُ بمعنى الثاني، أولى الرواية الأولى بمعنى الثانية، لأن افتعل قد يأتي بمعنى استفعل - انتبه لهذه - قد يأتي بمعنى استفعل، وليس كل ما جاء افتعل هو مساوي استفعل؟ لا، إنما قد يأتي بمعنى استفعل، وإذا كان كذلك حينئذٍ لا يُحمل على معنى استفعل إلا إذا وجدت قرينة، وإذا لم توجد قرينة حمل على الأصل وهذا له مَغْذَى يأتي في قوله: اكتوى. لأن بعضهم فسره بطلب الكيّ، وليس الأمر كذلك، إنما هو عام يشمل الإكتواء لنفسه بنفسه، وطلب الكي من غيره، والمراد هنا أن ارتقيتُ بمعنى استرقيت لوجود رواية أخرى، لَمّا وجدت الرواية الأخرى: استرقيت وهي الطلب السين للطلب، وجاءت رواية ارتقيتُ حصل تعارض كيف الأولى يقول - والحادثة واحدة - لا يمكن أن يحمل القصة على محملين، وإنما هي حالة واحدة، قصة واحدة. حينئذٍ لا بد من الجمع، فارتقيتُ يعني فعلتُ الرقية، واسترقيتُ طلبت غيري، كيف يكون طلب وفعل هذا فيه نوع تعارض، لكن نقول: نفسر ارتقيت باسترقيت، حينئذٍ طلب الرقية، لأن افتعل قد يأتي بمعنى استفعل، أي: كل منهما للطلب، مثل اكتسب، اكتسب يعني: طلب الكسب هذا واضح من لفظه، واكتتب كذلك طلب الكتابة.

قال سعيد: (فما حملك على ذلك؟) يعني: ما الذي اقتضى منك أن تفعل هذه الرقية لنفسك أو الاسترقاء على الموضعين السابقين (فما حملك على ذلك؟) ما هنا استفهامية فسأله عن مستنده في فعله، هل كان من عند نفسه أو كان مقتديًا بغيره، (فما حملك على ذلك؟) وهذه من فقه السلف أنهم كانوا لا يعملون إلا بمستند شرعي، والمستند الشرعي إما آية وإما حديث وإما إجماع وإما قياس صحيح إن كان المسألة يدخلها القياس وإما فتوى عالم، والخامس هذا فتوة عالم اعتبار المقلد، لأن واجبه أن يسأل أهل الذكر يكون مستند شرعيًا لماذا لأن الله تعالى أحاله بل أوجب عليه ... {فَاسْأَلُواْ} هذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ} [الأنبياء: ٧]، حينئذٍ {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ} هذا إحالة أو إيجابٌ للرب جل وعلا لمن لم يعلم أن يسأل من يعلم، وإذا سأله أخذ حكمه شرعي حكم الرب الشرعي، حينئذٍ يكون قد استند على ماذا؟ على فتوى عالم هل هي مستند شرعي؟ نقول: نعم مستند شرعي لكن ليس على

إطلاقه وإنما للمقلد سأله عن مستنده في فعله هل كان مقتديًا أو لا؟ ففيه طلب الحجة على صحة المذهب، إذا: قيل هذا قولك ما دليلك لا يغضب لماذا تسألني عن دليل؟ نقول: لا، كان بين طلاب العلم أهل العلم أو العالم إذا أفتى وسئل عن الدليل تَعَيَّنَ عليه أن يذكر الدليل، ولا يغضب ويرى أن هذا تنقص منه وأن هذا فيه نوع استخفاف، لا، طلب الدليل والحجة هذا أمرٌ شرعي، لأن الأكمل في حق العبد بل إذا أمكنه ذلك تعين عليه أن لا يقلد، إذا أمكنه أن يأخذ مباشرة بنفسه الحكم الشرعي فهذا الذي يتعين، لكن بشرطه ليس الباب مفتوح هكذا كل من هب ودب يقول: ليس عندنا إلا الكتاب والسنة ثم يفتح الكتاب والسنة ويأتي ويخلط لا إنما مرجعه إذا لم يكن من أهل العلم أو لم تكن عنده آلة البحث والنظر واجبه التقليد، التقليد فيه تفصيل ليس كله محرمًا إنما بعضه واجبٌ يتعين على من لم يكن أهلاً أن ينظر في الكتاب والسنة أن يقلد غيره، وإنما هو كالميتة كما قال الشافعي وغيره، إذًا فيه طلب الحجة على صحة المذهب (قلت: حديث حدثناه الشعبي)، (قلت) من القائل هنا؟ حصين أليس كذلك؟ نعم (قلت: حديث)، (حديث) هذا بالرفع مبتدأ خبره الجملة بعده (حديث حدثناه) حدثنا الشعبي حديثًا من باب الاشتغال، يجوز فيه الوجهان:

يجوز فيه الرفع على أنه مبتدأ والجملة بعده خبر.

ويجوز فيه النصب.

حديثًا حدثناه الشعبي لأنه من باب الاشتغال، وقدره بالتيسير حملني عليه حديثٌ حدثناه الشعبي، والشعبي تابع أيضًا، والتابعي كما سبق من رأى الصحابي، واسمه عامر بن شراحيل الهمْداني بسكون الميم، وقيل ابن عبد الله الشراحيل الشعبي، ولد في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه من كبار فقهاء التابعين وثقاتهم، وهو القائل: ما كتبت سوداء في بيضاء. والله المستعان. ما كتبت سوداء في بيضاء ولا حدثني رجلٌ بحديث إلا حفظته. مات سنة ثلاثٍ ومائة يعني: عنده حافظة قوية، قوة في الحفظ، ما كان يكتب سوداء في بيضاء، يعني: قلم الحبر هذا ما كُتب بورقة، إنما كان يحفظ مباشرةً، وهذا حفظ وهبي وليس بحفظٍ كسبي، الحفظ نوعان:

حفظٌ كسبي بمعنى أنه يحاول أن يحفظ.

وحفظ وهبيّ، الحفظ الوهبيّ أن يسمع فيحفظ مباشرةً دون ترداد أو إن ردد يردد مرة أو مرتين بالكثير.

وأما الكسبي فهو الذي يحتاج إلى المائتين وثلاث مئة ونحو ذلك، والغالب هو الثاني غالب الناس وخاصة المتأخرين في ما بعد زمن التابعين وقبل أن يكون العلم في الصحف صار الغالب هو الحفظ الكسبي، وليس بنقص في الإنسان أن يكون حفظه كسبيًا، ليس بنقص في الإنسان، نعم أكمل أن يكون، لكن ذلك هبة من الله تعالى. [ولكن حدثنا نعم] (قلت: حديث حدثناه الشعبي)، (قال:) سعيد (وما حدثكم؟) استفهم عن هذا الحديث، إذا كان حديثًا فالأصل في إطلاقه أنه ما أضيف للنبي - صلى الله عليه وسلم - هذا هو الأصل من قولٍ أو فعل، (قلت: حدثنا عن بريدة بن الحصيب أنه قال: لا رقية إلا من عين أو حمة) هذا هو المستند الذي اعتمد عليه الحصين في الرقية. بُرَيْدَة مُصغر بُرْدَة بن الْحُصَيْبِ بضم الحاء وفتح الصاد المهملتين بن الحارث الأسلمي صحابي، شهيد مات سنة ثلاث وستين. قوله: (أنه قال: لا رقية إلا من عين أو حُمَة) هكذا روي هنا موقوفًا لأنه عن بريدة. بريدة صحابي: (لا رقية) هذا ليس من قوله، إنما هو من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ نقول في هذا الموضع رُوِيَ موقوفًا، ورواه أحمد وابن ماجة عنه مرفوعًا يعني: إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا الموقوف هنا له حكم الرفع لأن هذه المسائل لا تقال من جهة الرأي، إنما هي لا بد أن يكون ثم وقفٌ، ورواه أحمد وأبو داود والترمذي عن عمران بن الحصين مرفوعًا. قال الهيثمي: رجال أحمد ثقاتٌ وأصله في الصحيحين. (لا رقية) لا هذه نافية للجنس ٠ ورقية اسمها مبنيٌ معها على الفتح، أي: لا قراءة ولا استرقاء على مريضٍ ونحوه أنفع وأولى وأشفى وأفضل، حينئذ يكون الخبر محذوفًا، هذا هو الغالب في باب لا، يكون الاسم مذكورًا والخبر محذوفًا:

وشاع في ذا الباب إسقاط الخبر

إذا الباب يعني: باب لا النافية للجنس، والعين (لا رقية إلا من عين أو حُمَةٍ)، (من عين) هي إصابة العائن غيره بعينه، والْحُمَى بضم

الحاء وتخفيف الميم سُمّ العقرب وشبهها، أو السُّمّ مطلقًا، أو الإبرة، يعني: فسر بهذه الأقوال الثلاثة، وعلى كلٍ النتيجة واحدة. قال الخَطَّابِيّ: ومعنى الحديث «لا رقية». أشفى وأولى من رقية العين والحمة، وقد رَقَى ... النبي - صلى الله عليه وسلم - ورُقِي، «لا رقية». يعني: موجودة أو صحيحة أو شرعية؟ رَقَى النبي - صلى الله عليه وسلم - ورُقِي؟ فدل على أن المراد هنا نفي الكمال وليس نفي الصحة أو التشريع، «لا رقية إلا من عين أو حمة». ليس ثم رقية هل الحصر، أو السؤال: هل الحصر حقيقي أو حصرٌ إضافي؟ الثاني، إذا كان حصرًا إضافيًا لا بد من دليل نقول كون النبي - صلى الله عليه وسلم - قد رَقَى غيره ورُقِي هو عليه الصلاة والسلام إذًا الرقية من حيث هي جائزة شرعًا، والنفي هنا حينئذٍ لا يكون نفي صحة الرقية أو شرعيتها، وإنما المراد به الكمال ولذلك قال الخطابي: ومعنى الحديث لا رقية أشفى وأولى من رقية العين والحمة، وقد رَقَى ... النبي - صلى الله عليه وسلم - ورُقِي، وسيأتي ما يتعلق بالرقية إن شاء الله تعالى. وثم باب خاص يأتي مفصلاً في أحكام الرقى، ومراد الخطاب هنا أن الحصر حصرٌ إضافيٌ لا حقيقي، حصرٌ إضافي يعني: نسبي باعتبار ماذا؟ باعتبار الكمال والشفاء، ليس من حيث ماذا؟ ليس من حيث المشروعية، لا رقية مشروعة أو لا رقية أكمل الثاني على الأول يكون ما عدا الرقية من العين أو الحمة غير مشروع فلا يجوز لوجود النفي هنا صريح، وليس المراد هذا، إنما المراد نفي الكمال. إذًا مراد الخطابي هنا أن الحصر حصرٌ إضافيٌ وليس حصرًا حقيقيًّا، فالعين كما سبق إصابة العين أو العائن غيره بعينه، إذا نظر إليه عدوًا كان العائن أو حاسدًا، أو غيرهما. حينئذٍ تتكيف بكيفيةٍ خاصة وتؤثر بإذن الله تعالى فيمرض بسببها المعيون، ولكن هذا يكون من قبيل الأسباب ليست التأثير هنا تأثير ذاتي وإنما هو سببٌ قد يحصل وقد لا يحصل، قد يترتب المسبب وقد لا يترتب.

ومن أسباب العين:

- أن يتعجب الشخص من الشيء يراه فتتبعه نفسه فيتضرر ذلك الشيء منه. يقال: عانه يعينه فهو عائن إذا أصابه بالعين. والحمة كما ذكرنا المراد بها سُمّ العقرب، أو السُّمّ مُطلقًا أو الإبْراة.

وخصَّ العين هنا كما قال بعضهم والحمى دون غيرهما في الاستثناء لكونهما تصدران من أنفس خبيثة شريرة روحانية شيطانية، الرقية بالقوة الرحمانية كالنفث والريق أولى وأشفى ما يدفع الإيماني الروحانيُ به هذين النوعين.

ولا يمنع جواز الرقية من غيرهما، جائز كما ذكرناه من الأمراض لأنه أمر بالرقية مطلقًا، ونقل فعله عليه الصلاة والسلام.

ويدفع شر العائن بأسباب:

أولاً: التعوذ بالله من شره والصبر عليه وفراغ القلب من الاشتغال به، والإحسان إليه مهما أمكن، والصدقة، وتقوى الله، والتوكل عليه، والإقبال إليه، ومعرفة أن الأسباب كلها بيده تعالى، ورده الاعتماد على الله تعالى وأن هذه سببٌ فحسب، والأسباب كما هو معلوم مرتبطة بالله عز وجل، فما أراد الله تعالى أن يكون الأثر مرتبًا على السبب كان، وإلا فلا، قد يتخلف المسبب عن السبب.

(قال: قد أحسن من انتهى إلى ما سمع). قال من؟ سعيد بن جبير لَمّا سمع الحجة والمستند لحصين أنه قد ارتقى أو استرقى وذكر دليله ومستنده حينئذٍ قال له مزكيًا له ومادحًا له (قد أحسن من انتهى إلى ما سمع) قد للتحقيق، أي: من أخذ بما بلغه من العلم وعمل به فقد أحسن، بخلاف من يعمل بجهلٍ، أو لا يعمل بما يعلم، فإذا صح عنده الأثر الحديث فعمل به فقد أحسن، وحينئذٍ كونه لم يعلم بما سيحدثه عن ابن عباس لا يعتبر قدحًا فيه، لماذا؟ لأنه قد عَمِلَ بما بلغه، وهو لم يبلغه الحديث الآخر: «لا يسترقون». حينئذٍ يكون محسنًا. ولو لم يعلم الخبر الآخر وذلك يدل على فقه السلف كما سيأتي في المسائل، بخلاف من يعمل بجهلٍ، أو لا يعمل بما يعمل فإنه مسيءٌ آثمٌ، وعليه حينئذٍ يكون أفعل التفضيل ليست على بابه، (قد أحسن من انتهى إلى ما سمع) الذي لم ينته إلى ما سمع ليس محسنًا، حينئذٍ أحسن ليست على بابها، يعني: ليس عندنا مفضل، ومفضل عليه، {أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ} [الفرقان: ٢٤] ممن من أصحاب النار، أصحاب الجنة يقابل أصحاب النار، إذا قلت: أحسن وأخير، حينئذٍ ثَمَّ خير وحسن في أصحاب النار، وليس هذا

بوارد، حينئذٍ يكون أحسن وأخير ليست على بابها، وهذا يقال فيه: بأنه جاء مفضلٌ فقط وما يقابله ليس فيه شيءٌ من ما دل عليه أفعل التفضيل. وهنا كذلك، قد أحسن الذي لم يعمل بما علم أو يعمل بجهلٍ ليس محسنًا، ليس عنده شيءٌ من الإحسان. إذًا أفعل التفضيل ليست على بابها. إذًا لحصين استند على حديث: («لا رقية إلا من عين أو حمة»). وفيه فضيلة علم السلف وحسن أدبهم وهديهم وتلطفهم في تبليغ العلم وإرشادهم مَنْ أَخَذَ بشيء إن كان مشروعًا إلى ما هو أفضل منه، يعني: سيبين له أن هذا الأثر أو هذا العمل الذي عملته مرجوح وليس عليه الجادة، فأرشده حينئذٍ إلى ما هو أفضل منه، وأن من عمل بما بلغه عن الله عن رسوله فقد أحسن. قال الشُّرَّاح: ولا يتوقف العمل به على معرفة كلام أهل المذاهب أو غيرهم. لا يتوقف العمل بالحديث على معرفة أقول المذاهب، وهذا أكثر الأصوليين على نفيه ن إنه لا بد أن ينظر فيما قيل في شرح هذا الحديث من أقوال، لأنه قد يستنبط قولاً ولم يكن عليه السلف، قد يَرِدَ الحديث عنده ويفهم منه فهمًا حينئذٍ إذا نظر في الصحابة لم يكن ثم قائل بهذا القول، وهذا فيه جناية من حيث خلو ذلك العصر عن قائل بالحق، وهذا محل إشكالٍ. إذًا هل يقال: بأن هذا النص استدلوا به على أنه لا يبحث عن قائلٍ بالقول الذي فهمه حصين أو غيره، قل: ليس الأمر كذلك. وإنما هذا كان في أوائل العلم قبل استقرار المذاهب وقبل معرفة أحوال الصحابة وأقوالهم ومستنداتهم، يعني: لم يكن علم إلا في الصدور فإذا كان كذلك ففيه نوع صعوبة من حيث الإلمام بما قد قيل في ذلك الزمن، وأما بعد ذلك فحينئذٍ يعين الوقوف على أقوال الصحابة ومعرفة فهمهم لنص، يعني ثَمّ شرطٌ في فهم النصوص بأن يكون بفهم الصحابة ولذلك أجمع الأصوليون على أنه لا يصح أن يحدث قولٌ ثالث لم يقل به الصحابة فيما إذا اختفوا على قولين، إذا اختلفوا على قولين لا يصح إحداث قولٍ ثالث البتة، وعلة هذا النفي أنه لا يصح النفي إذا جوزت لأن يكون ثم قولٌ لم يقل به أحد من الصحابة ولم يكن معروفًا في ذلك الزمن حينئذٍ خلا ذلك الزمن عن الحق وعن قائلٍ به، وهذا ممتنع. وعُلِمَ أن الحديث الأول لا يخالف الثاني كما سنذكره وهذا من عمق علمهم.

قوله: (ولكن حدثنا ابن عباس) هكذا قال: سعيد بن جبير (ولكن) هذا استدراك أو عطف لما سبق (حدثنا ابن عباس) رضي الله تعالى عنهما، هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابن عم النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا له النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال: «اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل». وكان كذلك، بل صار آية في الفهم والعلم. مات بالطائف ستة ثمانٍ وستين.

قوله: (عن النبي - صلى الله عليه وسلم -) يكون مرفوعًا كالحديث السابق هو مرفوع، وهذا فيه تنصيص على الرفع، (أنه) أي: النبي - صلى الله عليه وسلم - (قال: «عرضت علي الأمم») العرض خلاف الطول هذا الأصل في لسان العرب، العرض خلاف الطول يقال: عَرَضَ الشيء بدا عرضه، وعرضت الشيء على البيع وعلى فلانٍ ولفلانٍ، نحو {ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ} [البقرة: ٣١]، {وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفّاً} [الكهف: ٤٨]، {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ} [الأحزاب: ٧٢]، {وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضاً} [الكهف:١٠٠] وعرض الشيء عرضًا وعروضًا ظهر وأَشْرَفَ، والشيء أظهره وعليه الشيء أراه إياه، إذًا عَرَضَ عليه الشيء أراه إياه، وهذا هو المراد هنا، ... («عرضت علي الأمم») يعني أراني الأمم، والعارض هنا مَنْ؟ لأنه قال: («عُرِضَتْ») الله عز وجل لأن هذا يُعبر من علم الغيب، فالعارض هو الله عز وجل، وأما كيفية العرض ونحو ذلك فهذا لا حديث لنا فيه لأنه من الأمور الغيبة التي أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنها وقعت ولم يخبرنا كيف وقعت، فنؤمن بالأول ونفهم معناه، ونفوض الثاني، يعني: كيف عرض الرب جل وعلا هذه الأمم على النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ قل: الله أعلم.

وفي رواية الترمذي والنسائي من رواية عبثر بن القاسم عن حصين بن عبد الرحمن أن ذلك كان ليلة الإسراء، يعني: العرض إنما كان ليلة الإسراء، ولفظه: لَمّا أُسْرِيَ بالنبي - صلى الله عليه وسلم - جعل يمر بالنبي ومعه الواحد. إذًا يكون متى؟ ليلة الإسراء، والإسراء

وقع من مكة، وهذا الخبر حدث به النبي - صلى الله عليه وسلم - في المدينة، وثَمَّ خلاف: هل تَعَدَّدَ الإسراء بمكة والمدينة أو لا؟ فيه خلاف بين أهل العلم، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: فإن كان ذلك محفوظًا كانت فيه قوة لِمَنْ ذهب إلى تعدّد الإسراء وأنه وقع بالمدينة أيضًا غير الذي وقع بمكة. وهذا فيه نظر لأنه يحتمل له رآه في الإسراء، ثم حدث ببعضٍ وأَجَّلَ بعض، فيكون هذا الإخبار وهذا التحديد هما وقع له في الإسراء بمكة ولكن أخره وهذا لا مانع من ذلك، وهو أولى من القول بتعدّد الإسراء. قال في ((التيسير)): كذا قال وليس بظاهر، بل قد يكون رأى ذلك ليلة الإسراء ولم يحدث به إلا في المدينة. حينئذٍ إذا وقع الاحتمال بطل أو ضعف الاستدلال، وليس في الحديث ما يدل على أنه حدث به قريبًا من العرض عليه، هذا قول. وقال ابن القاسم في حاشيته: الله أعلم متى عرضت، نعم هذا هو التسليم، لأن هذه أمور غيبية، والقاعدة العامة في الأمور الغيبية اللفظ واضح بين («عرضت علي الأمم») عرفنا معناه لكن متى عرضت؟ إن جاء خبر فعلى العين والرأس، إن لم يرد خبر حينئذٍ نقول: الله أعلم. والله أعلم هذا علم هذا من العلم إذا لم تعلم الشيء وخاصة في باب الغيبيات تقول: الله أعلم. كما تجهل الحكم الشرعي ولو كان غيرك يعلمه تقول: الله أعلم. وعرضها أن الله تعالى أراه مثالها إذا جاءت الأنبياء ومن تبعهم يوم القيامة، يعني: أراه الله عز وجل مثالاً لا تلك الأمم. وهذا كذلك يقال فيه: الله أعلم. حتى القول بأن الله تعالى أراه مثال هذا فيه نظر؛ لأنه تأويل لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («عرضت علي الأمم») ظاهر اللفظ الأمم هي هي بعينها، والله قادر على أن يريه ويعرض عليه تلك الأمم فلا إشكال، أما أن نقول: عرض عليه مثالها. نقول: هذا فيه نظر، وإنما نقف مع اللفظ («عرضت علي الأمم») كما هو الحال، وما عد ذلك نقول: الله أعلم به، متى عرضت؟ وكيف عرضت؟ نقول: لا كلام لنا فيه البتة.

وقيل: هذا في المنام فيما يظهر. تقول: هذا باطل، كونه في المنام باطل؛ لأن الإسناد في الأصل يكون لشيءٍ خارجٍ هذا الأصل. («عرضت علي الأمم») في الظاهر في الخارج يُدْرَك بالبصر، كونه في المنام يحتاج إلى قرينة، يقول: رأيت رؤيا، أو عرضة علي في المنام، على العين والرأس، وأما أنه إذا لم يمكن الجمع، أو لم تدرك العقول قلنا: في المنام؟ نقول: هذا باطل.

والأمم جمع أمة قد مرَّ معناه فيما سبق وأل فيه للعموم لأنه جمع محلًّى بأل، الجمع والفرد المعرفان باللام، هذا من صيغ العموم.

(«عرضت علي الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهط») والذي في صحيح مسلم الرهيط بالتصغير لا غير، والرَّهْط بالسكون ويفتح رهط رَهَط وهو الجماعة دون العشرة أي: من الثلاثة إلى التسعة.

و (فرأيت) الفاء هذه عاطفة، ورأيت بصرية على أصلها، يعني: رأى بعينه «رأيت النبي ومعه الرهط». والرهط كما ذكرنا هذا اسم جمعٍ لا واحد له من لفظه ويجمع على أَرْهُط وأَرْهَاط. «والنبي ومعه الرجل والرجلان». أي أو الرجلان «الرجل والرجلان». الرجل أو الواو هنا بمعنى أو أي: والنبي ومعه الرجل والنبي الثاني ومعه الرجلان، لأن الواو هنا لو كانت على بابها لكن هذا فيه عي، يقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «رأيت النبي ومعه الرجل والرجلان». لو قال: رأيت النبي ومعه ثلاثة، صحيح؟ لو كانت الواو على بابها للجمع لقال رأيت النبي ومعه الثلاثة، لكن ليس هذا كذلك، وإنما المراد باواو هنا: رأيت النبي ومعه الرجل، والنبي الآخر أو الثاني ومعه الرجلان، والواو هنا بمعنى أو أي: والنبي ومعه الرجل والنبي الثاني أو الآخر ومعه الرجلان، وهذا فيه تقليل؛ لأن الواو لو كانت على بابها لأغنى عن التركيب أن يقول: ومعه ثلاثة.

قوله: «والنبي وليس معه أحد». أي يُبعث ولا يكون معه أحدٌ البتة، يعني: لا يتبعه أحدٌ البتة، هو نبي وقد بعث برسالةٍ بشرعٍ سواء كان جديدًا أو شرع من سبق على الخلاف ولكنه لم يتبع وليس هذا يعتبر نقصًا فيه وإنما أَدَّى ما عليها على وجه الكمال.

وفيه: أن الأنبياء متفاوتون في عدد أتباعهم، وأن بعضهم لا يتبعهم أحد، وفيه الرد على من احتج بالكثرة، رجل واحد معه، والنبي معه رجلان، والنبي ليس معه أحد، هم أنبياء كيف بالدعاة؟ إذًا الكثرة ليست بدليل على صحة المذهب أو الحق، يعني: ليس معه حق إذا قيل معه أمة، قل: الأمة هذه ليس بدليلٍ على الأحقيقة لأنه قد يوجد معه قليل أو لا يوجد معه أحد وهو على الحق، ولذلك قال

تعالى: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} [يوسف: ١٠٣]، {وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ} [الأنعام: ١١٦]، إذًا الكثرة ليست بالميزان الذي توزن به المذاهب والأقوال والأشخاص كذلك، لا يقال: فلانٌ على حق لكون الذين يتبعونه كُثُر.

(«إذ رفع لي سواد»)، («والنبي وليس معه أحد، إذ رفع لي سواد عظيم، فظننتُ أنهم أمتي»). إذ هذا متعلق بمحذوف، أي: بينما أنا كذلك إذ رفع لي، والسواد في الأصل اللون المضاد للبياض، يقال: اسود واسواد، ويعبر به أي: بالسواد عن الشخص المرئي من بعيدٍ، ويُعبر به عن الجماعة الكثيرة، نحو قولهم: عليكم بالسواد الأعظم. يعني السواد الكثير، فالمراد هنا الأشخاص. («إذ رفع لي سواد عظيم»). يعني: أشخاص. («عظيم»). فعيل مأخوذ في الأصل من العظم، ومعروف العظم، العظم هو العظم جمعه عِظَام، وعَظُمَ الشيء أصله كَبُرَ عَظْمُه ثم استعير لكل كبير كقوله: {قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ} [ص: ٦٧]، {عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ} [النبأ: ٢] والعظيم إذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة، والكثير يقال في المنفصلة.

(«إذ رفع لي سواد عظيم»). إذًا فيه تعظيم لهذا السواد، وأن هذه الأشخاص متعددة كثيرة جدًا، فالمراد هنا أي: رفع لي أشخاص كثيرةٌ جدًا من بُعْدٍ لا أدري من هم.

(«فظننت أنهم أمتي»). فظننتُ ظنّ على بابها وهي إدراك الشيء إدراكًا راجحًا، وفيه جواز الإخبار عن الظن بقرينه، لَمَّا رأى السواد العظيم وقد أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أمته كُثُر حينئذٍ أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بما وقع في حدْسِهِ وظَنِّهِ، ودل ذلك على أن الإخبار عن الظن إذا وجدتْ قرينة سائغ ولا بأس به، وليس هو من التخرص، وإنما الظن الذي لا يكون معه قرينة هذا الذي يُعتبر مذمومًا.

(«فظننت أنهم أمتي»). لأن الأنبياء عُرضوا عليه بأممهم، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعرف أن أمته كثيرةٌ جدًا، وظن على بابها كما ذكرنا لأن الأشخاص التي تُرى في الأفق لا يدرك منها إلا الصورة عن بُعد يعني كأنه يتخيل الأشخاص فقط، يعني الكثرة من غير تميز لأعيانهم حينئذٍ لا يعارض هذا الأثر، ... («ظننت أنهم أمتي»). وليسوا كذلك ما عرفهم («فظننت أنهم أمتي»).

(«فقيل: هذا موسى وقومه»). إذًا ليس بأمته، وقد جاء حديث أنه يعرف أمته بماذا؟ بآثار الوضوء إنهم غر محجلون من أثر الوضوء، وهنا لم يعرفهم، فَثَمَّ تعارض؟ تقول: لا، ليس ثَمَّ تعارض. فلا يعارض حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه (كيف تعرف من لم تر من أمتك)؟ فقال: «إنهم غر محجلون من أثر الوضوء». إذ محمولٌ على ما إذا قَرُبُوا منه، أولئك من بعدٍ فلم يعرفهم، وحديث أبي هريرة «غر محجلون من أثر الوضوء». إذا قَرُبُوا منه فلا تعارض بين الحديث والآخر.

(«فظننت أنهم أمتي، فقيل لي: هذا موسى وقومه»). أي موسى بن عمران كَلِيم الرحمن، وقومه أتباعه على دينهم من بني إسرائيل، وهذا فيه فضيلة أتباع موسى منهم من بني إسرائيل، وأنهم كثيرون جدًا، بل هم أكثر الأمم تابعة لنبيها بعد نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -.

(«فنظرت فإذا سواد عظيم»). («فنظرت»). يقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «فنظرت») وعلى بابها يعني: إدراك بالبصر («فإذا سواد عظيم») إذا هذه فجائية، وهي حرف على الصحيح.

لفظ مسلم بعد قوله: («هذا موسى وقومه»)، («ولكن أنظر إلى الأفق فنظرتُ فإذا سواد عظيم، فقيل: انظر إلى الأفق الآخر فنظرتُ فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك»). يعني انظر في الأفق إذا سواد عظيم، انظر في الأفق الآخر المقابل فإذا سواد عظيم، ولم يذكره المصنف هنا، فلعله سقط من أصله الذي نقل الحديث عنه يحتمل هذا، ويحتمل أنه اختصره. وقوله: («فإذا سواد عظيم») وهذا أعظم من السواد الأول، لأن أمة نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - أكثر بكثير من أمة موسى عليه السلام.

((«هذه أمتك»)). أي: أمة الإجابة، في أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - نوعان قسمان:
- أمة دعوة.
- وأمة إجابة.
أمة الدعوة كل من كان في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - من بُعِثَ إليهم أو وُلِدَ بعده عليه الصلاة والسلام حتى من اليهود والنصارى، أليس كذلك؟ «والذي نفسه بيده لا يسمع بي يهودي ولا نصرانيٌ من هذه الأمة». من هذه الأمة قال: «يهودي ولا نصرانيٌ». حينئذٍ القول بأن اليهود الآن نبيهم موسى غلط، بل نبيهم محمد - صلى الله عليه وسلم -، والنصارى بأن نبيهم عيسى - يقال الآن نسمع - نقول: هذا غلط، بل نبيهم محمد - صلى الله عليه وسلم - وكفروا به.
((«فقيل لي: هذه أمتك»)). أي أمة الإجابة.
((«ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب»». وهذا شاهد للترجمة التي ذكرها المصنف، ((«ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب») يعني لتحقيقهم التوحيد. قوله: ((«بغير حساب ولا عذاب»)). كما سبق نكرتان في سياق النفي فيعم، لا حساب ولا عذاب، فلا يُناقَشُون الحساب ولا يعذبون، لا في القبر، ولا في الموقف، ولا في النار، حينئذٍ نفى عنهم شيئين: الحساب والعذاب، والمحشر هل يحشرون؟
نقول: نعم، يحشرون على الأصل، لأنه لم يأت نص، وإنما يكون هذا عامًا، وفي رواية أبي فضيل: «ويدخل الجنة من هؤلاء من أمتك سبعون ألفًا». وفي الصحيحين وهو ابن فضيل، وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة وصف رضي الله تعالى عنه وصف السبعين ألفًا بأنهم تضيء وجوههم إضاءة القمر ليلة البدر وفيهما عنه مرفوعًا: «أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر، والذين على آثارهم كأحسن كوكب دُرّيٍّ في السماء إضاءةً». هذا في وصفهم، وجاء في أحاديث أخر أن مع السبعين ألفًا زيادة عليهم، رواه أحمد والبيهقي في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: «فاستزدت ربي فزادني مع كل ألفٍ سبعين ألفًا». قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: وسنده جيد. وفي الباب عن أبي أيوب عند الطبراني، وعن حذيفة عند أحمد، وعن أنس عند البزار، وعن ثوبان عند أبي عاصم قال: فهذه الطرق يقوي بعضها بعضًا.
إذا تقرر هذا، فالمراد بالمعية هنا ومعه: «سبعون ألفًا». على ظاهرها ((«هذه أمتك»)). قال: ((«ومعهم»)). يعني: مع السواد العظيم هذا ظاهر اللفظ أو لا؟ نعم ظاهر اللفظ، لكن نحا ابن حجر رحمه الله تعالى منحى فيه نوع بُعْد وهو أنه جعل هذه المعية معية معنوية، فجعل هؤلاء السبعين، السبعين ألفًا ليسوا من السواد عظيم، يعني: لم يرهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، ففصل هذا عن ذاك، وهذا خلاف ظاهر النص.
((«ومعهم سبعون ألفاً») إذًا المعية هنا على ظاهرها خلافًا لقول الحافظ المراد بالمعية المعنوية، فإن السبعين ألف المذكورين من جملة أمته لكن لم يكون في الذين عُرضوا إذ ذاك. وهذا ليس بصحيح لأن ظاهر النص أنهم في ضمن من عرض على النبي - صلى الله عليه وسلم -، والفصل هذا ليس بجيد، فأريد زيادة في تفسير أمته لإضافة السبعين ألفًا إليهم قال في ((التيسير)): وما قاله ليس بظاهر [نعم ليس بظاهر] لأن المعية على ظاهرها، هذا الأصل فيها، تفيد المصاحبة والمقارنة، وجعلها معنوية يحتاج إلى قرينة. نعم يمكن أن تكون معنوية لكن يحتاج إلى قرينة، وليس ثَمَّ قرينة صارفة لذلك لأنه يعتبر تأويل، والتأويل نوعان: (تأويل صحيح، وتأويلٌ فاسد). إن كان بقرينة بدليلٍ صحيح حينئذٍ صار التأويل صحيحًا، وإن لم يكن فهو فاسدٌ، قد يكون لعبًا.
وفيه أن كلاً تحشر مع نبيها كما سيأتي في مسائل الباب (ثم نهض) يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - أي قام من مجلسه الذي حدثهم فيه بهذا الحديث، يقال: نهض نهوض قام يقظًا نشيطًا (فدخل منزله) أي داره، فالمنزل هو الدار (فخاض الناس في أولئك)، (فخاض الناس)، (الناس) كل الناس أو الحاضرون. الحاضرون فيكون من باب إطلاق العام الذي أريد به الخصوص، {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ

إِنَّ النَّاسَ} [آل عمران: ١٧٣] هذا منهم.
إذًا (نخاض الناس في أولئك) نقول: جملة الحاضرين. وخاض أي تكلموا وتناظروا. خاض القوم في الحديث تَفَاوَضُوا فيه، أي تباحث الحاضرون واختلفوا في شأن السبعين ألفًا، بأي عملٍ نالوا هذه الدرجة. وفي لفظ: فتذاكر أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. إذًا المباحثة هنا في ماذا؟ في العدد أو في العمل؟ في العمل، ليس في العدد، لأنه ما يعنيهم، كانوا سبعين أو زيادة، أو مع كل واحد سبعين إذا لم يعمل ما فاده شيء، إذا وصل لنتيجة، وإنما المراد أن يعمل بما استحق هؤلاء هذا الثواب العظيم من العمل.
وفيه إباحة المناظرة والمباحثة في معاني نصوص الشرع على وجه الاستفادة قال الشراح: ولو بغير علم. وهذا فيه نظر، ولو بغير علمٍ يعني: ولم تكن معه آلة؟ تقول: لا، ليس الأمر كذلك، إنما الصحابة يدركون معاني الألفاظ، وهم يعلمون بحال النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ معهم الأهلية التي من أجلها خاضوا في مثل هذه المسألة، أرادوا أن يستنبطوا عندهم نص وعندهم نصوص أخرى، عندهم معرفة بحال النبي - صلى الله عليه وسلم -، عندهم علم بلسان العرب، وعندهم فهم ثاقب وإدراك وتقوى وصلاح، إذًا وُجِدَت الأسباب، أما جواز المناظرة ولو بدون علم هكذا نقول: هذا فيه نظر.
وجواز الاجتهاد في ما لم يكن فيه دليل لكن لا يجزم بصواب نفسه [نعم]. لأنهم يستطيعون أن يقفوا وينتظروا حتى يُبين لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك، والنبي عليه الصلاة والسلام مشرع، فلما استنبطوا أو حاول أن يستنبط من هم هؤلاء دل على جواز الاجتهاد مع إمكان الوصول إلى الدليل، وفي المسائل وفيه عمق علم السلف لمعرفتهم أنهم لم ينالوا ذلك إلا بعمل، وفيه حرصهم على الخير.
إذًا (نخاض الناس في أولئك) يعني: تداولوا وتباحثوا في أحوال وأعمال هؤلاء السبعين، والمراد هنا بالعمل لا في العدد. (فقال بعضهم) يعني: بعض الحاضرين (فلعلهم الذين صحبوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) هذا استنباط، (فلعلهم الذين) لعلهم، لعل هذا للترجي، حينئذٍ إذا أراد أن يجتهد لا يجزم، يقول: لعل القول كذا، ولعل الذي تدل عليه النصوص كذا، أما الجزم والقطع دون ثَمَّ ما يعتمد عليه يكون دليلاً قاطعًا هذا فيه جرأة، (فلعلهم) ترجي وليس فيه جزم (الذين صحبوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) فإنهم أفضل الخلق بعد الرسل، وظاهر اللفظ أن المراد مطلق الصحبة، كل الصحابة يعني: المهاجرين وغيرهم، ويحتمل أن المراد الصحبة المطلقة يعني: الذين صحبوه في هجرته، إما الأنصار ما صحبوه في الهجرة، ليس بمهاجرين، إذ الخائضون من الصحابة أيضًا وإلا لقالوا نحن المراد نحن، وهم من الأنصار هذا الظاهر، حينئذٍ قال: لعلهم الذين صحبوا النبي - صلى الله عليه وسلم - من الصحبة المطلقة يعني: المهاجرين لأنهم من الصحابة، ويمنع منه أن المهاجرين لا يبلغوا سبعين ألفًا، ويمنع الأول مطلق الصحبة أن الصحابة أكثر من سبعين ألفًا، ويجاب بأنه ورد أن مع كل واحدٍ سبعين ألفًا، كذلك كما سبق، ولا نحتاج إلى هذا كله لأن المراد هنا الترجي قال: لعل فليس بجزمٍ، يعني: يحتمل هذا ويحتمل غيره.
(وقال بعضهم: فلعلهم الذين ولدوا في الإسلام فلم يشركوا بالله شيئًا) أي لهم مزيةٌ على من وُلد في الجاهلية وهو كذلك، وقد يكون من أدركته الجاهلية أفضل لحديث: «خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فَقُهُوا». ضم القاف فقولهم: أي من ولد في الإسلام أي: بعد البعثة وأسلم وهؤلاء كُثُر وليس خاصًا بالصحابة، إذًا السبعون ألفًا ليس خاص بالصحابة وهذا حكم عام وهو كذلك ليس خاصًا بالصحابة، فقد يكون منهم من في آخر الزمن وليس خاصًا بالصحابة الذين ولد في الإسلام إذ لا يبلغون سبعين ألفًا، (وذكروا أشياء) يعني: أخر أي غير هاتين الخصلتين، وفي رواية قالوا: أما نحن فولدنا في الشرك ولكن آمنا بالله ورسوله، ولكن هؤلاء هم أبناؤنا. هذا وجهٌ ثالث أن المراد به أبناء الصحابة ليس بالصحابة. على كلٍّ المراد هنا النظر في أوصافٍ وأعمال ليس في أشخاص، إنما المراد به أوصاف ولذلك لما أجابهم النبي قال: («لا يسترقون ولا يكتوون») ما عين لهم الأشخاص، لم يقل هؤلاء بعضهم من الصحابة عددهم كذا والتابعين إلى آخره، لأن هذا لا ينبني عليه حكم شرعي، أنما المراد هو العمل الذي هو تحقيق التوحيد.

(فخرج عليهم رسول الله صلى الله عليه فأخبروه) يعني: بما تحاوروا فيه من أمر هؤلاء السبعين ألفًا الذين يدخلون الجنة بغير حسابٍ ولا عذاب.
فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - مجيبًا لهم («هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون») فذكر لهم ثلاثة أوصاف وإن شئت قل أربعة والخلاف في الرابع («وعلى ربهم يتوكلون») هل هي صفة مستقلة أم أنها تعليل للصفات الثلاثة بمعنى أنه هل يقال («لا يسترقون، ولا يكتوون، ولا يتطيرون» لكمال توكلهم على الله فتكون الرابعة ذكرت تعليلاً أو أنها («وعلى ربهم يتوكلون») هذه صفة مستقلة رابعة فيدخل فيها ما سبق من الصفات الثلاث ضمنًا ولم تذكر الجملة تعليلاً لما سبق، إن كان المؤدى واحدًا. («هم الذين لا يسترقون») هكذا ثبت في الصحيحين وهو كذلك في حديث ابن مسعود في مسند أحمد وفي رواية لمسلم: «لا يرقون». لا يرقون لا يسترقون لا يرقون، ثَمَّ فرق بينهما أو لا؟ ثَمَّ فرق وهو، يسترقون يعني السين هنا للطلب لا يطلبون الرقية، ويرقون لا يرقون في نفي للرقية نفسها، وقع إشكال هنا النبي - صلى الله عليه وسلم - رَقَى ورُقِيَ، أليس كذلك؟ فكيف: «لا يرقون». ثم قال («وعلى ربهم يتوكلون») إذًا تحقيقًا للتوكل من لا يَرْقِي نفسه ولا يرقي غيره ولا يَرْقَى مطلقًا.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى هذه زيادةُ وهمٍ من الراوي، أي ليست تعارض، («لا يسترقون»). واضحةٌ بينة لا يطلبون الرقية، أما «لا يرقون». هذه فيها إشكال تعارض مع أصلٍ يكاد أن يكون مقطوعًا به. قال ابن تيمية: هذه زيادةُ وهمٍ من الراوي. تكون شاذة لم يقل النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا يرقون». وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد سئل عن الرقى: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه». رواه مسلم. «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه». يعني بالرقية. وقال عليه الصلاة والسلام: «لا بأس بالرقى ما لم تكن شركًا». رواه مسلم. قال ابن تيمية وأيضًا فقد رقَى جبريل النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا في مسلم، ورقَى النبي - صلى الله عليه وسلم - أصحابه وهذا في الصحيحين وهو ثابت، وكذلك الصحابة كانوا يرقون كما في قصة صاحب السرية، الصحابة كانوا يرقون. إذًا يكون نفي الرقية هنا وَهَمٌ من أو وَهْمٌ من الراوي فتكون شاذة، وبعضهم يرى أنه يمكن الجمع بين الروايتين. قال ابن تيمية: كذلك والفرق بين الراقي والمسترقي أن المسترقي سائلٌ مستعطٍ ملتفتٍ إلى غير الله تعالى بقلبه والراقي محسن، الراقي محسن والمسترقي قد حصل عنده ميل بقلبه إلى الراقي، صار فيه نوع التفات في القلب، وسبق أن تعلق القلب بغير الله عز وجل ولو لم يخرجه عن التوحيد الواجب يعتبر قدحًا في تحقيق التوحيد، إذ سبق أن تحقيق التوحيد على مرتبتين واجب ومندوب مستحب، والمندوب هذا ألا يبقى في القلب تعلق بغير الله عز وجل، وهذا [الراقي] (¬1) المسترقي قد تعلق قلبه بغير الله تعالى ولو لم يكن شركًا أو بدعة أو نحو ذلك، فحينئذٍ صار فيه نوع التفات من القلب وصار فيه نوع قدحٍ في كمال التوكل المستحب، إذًا ثم فرق بين الراقي وبين المسترقي. قال: وإنما المراد وصف السبعين ألفًا بتمام التوكل فلا يسألون غيره أن يرقيهم ولا يكويهم. وكذا قال ابن القيم. إذًا ابن تيمية رحمه الله تعالى وابن القيم يريان أن هذه اللفظة شاذة وهي وَهْمٌ من الراوي لأنها معارضة لأصلٍ صحيح وهو أن الرقية جائزة في أصلها وليست لسبب مكروه، وقد رقَى النبي - صلى الله عليه وسلم - ورُقِي كما سبق.
والحاصل أن قوله: («لا يسترقون») أي لا يطلبون الرقية من غيرهم، فالسين للطلب، وذلك لقوة اعتمادهم على الله تعالى، ولما فيه من التذلل لغير الله تعالى، ثم يترتب عليه تعلق بغير الله تعالى، وهذا فيه نوع التفات، فالطالب للرقية في قلبه ميل للراقي وإلى الرقية وفيه نوع توكل.

____
(¬1) سبق.

قد رد بعضهم على شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في تغليط الراوي في جملة: «لا يرقون». فقال: تغليط الراوي مع إمكان تصحيح الزيادة لا يصار إليه. والمعنى الذي حمله على التغليط موجود في المرء. لأنه يعني: شيخ الإسلام اعتل - يعني علل الشذوذ بماذا؟ - بأن الذي لا يُطلب من غيره أن يرقيه تام التوكل. الذي لا يطلب لا يسأل تام التوكل، أليس كذلك؟ قال: هذا المعنى

موجود في ما إذا رُقِيَ ولم يمنع. لو جاء راقي يَرْقَى السنة أن لا يمنع، طيب هذا المعنى موجود كما أنه موجود في المسترقي، إذًا لا فرق بين المسترقي والذي رُقِيَ بدون استقراء بدون طلب من حيث التفات القلب إلى غير الله تعالى، وهذا يُمْنَع - كما سيأتي - لأنه اعتل بأن الذي لا يطلب من غيره أن يرقيه تام التوكل. كذا يقال: والذي يفعل به غيره ذلك ينبغي أن لا يمكنه منه لأجل تمام التوكل. يعني: إذا جاء أنت لا تطلب الرقية، لماذا؟ لأنه ينافي التوكل، قال: ينبني على هذا أنه إذا جاء من أراد أن يرقيه حينئذٍ تمنعه لأن العلة واحدة، وهي كونك مَرْقِيّ، فيكون ثَمَّ التفات من القلب سواءُ أنت طلبت أو جاءت الرقية إلى حَدِّكَ، فسَوَّى بين السائل وبين من رُقِيَ دون السؤال. قاس هذا على ذاك، فكذا يقال: والذي يُفعل به أو يَفعل به غيره ذلك ينبغي أن لا يمكنه منه من أجل تمام التوكل، وليس في وقوع ذلك من جبريل عليه السلام دلالة على المدَّعى، ولا في فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - أيضًا دلالة على في مقام التشريع وتبين الأحكام. قال في ((التيسير)): وهذا غلطٌ من وجوه. لا يرقون يعني: لا يرقون غيرهم. انتفت الرقية من أصلها، أليس كذلك؟ نعم. الأول أن هذه الزيادة لا يمكن تصحيحها إلا بحملها على وجوهٍ لا يصح حملها عليه، كقول بعضهم: المراد لا يرقون بما كان شركًا أو احتمله، «لا يرقون». هي صحيحة ليست بشاذة، وما المراد؟ لا يرقون بما فيه شرك أو احتمله. نقول: المقام هنا في مقام من؟ من حقق التوحيد، وهذا لا إلا إذا اجتنب الشرك بحذافيره، فحينئذٍ هذا التعليل أو هذا الجواب ليس بجيد، فإنه ليس بالحديث ما يدل على هذا أصلاً، وأيضًا فعل هذا لا يكون للسبعين مزية على غيرهم، فإن جملة المؤمنين لا يرقون بما به شرك، وهذا واضح بَيِّن، فحينئذٍ إذا حمل قول: «لا يرقون». برقية متضمنة للشرك أو محتملة للشرك، نقول: هذا مستوٍ في حق المسلمين كلهم، ونحن عندنا عدد مقدر من السبعين سبعين ألف لهم وصف خاص، وقد انفردوا بهذا الوصف. إذًا هذا الحمل فيه ضعف.

الثاني: قوله: فكذا يقال إلى آخره. لا يصح هذا القياس، فإنه من أفسد القياس، يعني: قياس من لم يَطْلُب على من طَلَبَ، الذي يطلب قلنا: فيه التفات من القلب. قال: مثله كذلك الذي لم يطلب سيكون قلبه متعلق بهذا الراقي. حينئذٍ قاس هذا على ذاك، فحينئذٍ تكون هذه الزيادة صحيحة وليس فيها بأس، فإنه من أفسد القياس، وكيف يقاس من سَأَلَ وطَلَبَ على من لم يسأل؟ هو ليس فيه قياس، هو يقول: الزيادة صحيحة. إذًا فيه نص فأثبت الزيادة كما هي ورد على ابن تيمية بكونك اعتللت بأن المعنى الذي وُجِد في سؤال الرقية هو التفات القلب. قال: هذا كذلك يوجد فيما إذا رُقِي حينئذٍ يلزمه أن يدفعه ولا يرضى بذلك، وهذا قد يسلم له. مع أنهم قياس مع وجود الفارق الشرعي فهو فاسد الاعتبار لأنه تسوية بين ما فرق الشارع بينهما بقوله: «من اكتوى واسترقا فقد برأ من التوكل». رواه أحمد والترمذي وصححه ابن ماجة وصححه ابن حبان والحاكم أيضًا، هكذا قال في ((التيسير)). وكيف يجعل ترك الإحسان للخلق سببًا للسبق إلى الجنان؟ يعني الذي لا يحسن فيرقى الناس فرق الإحسان هذا كيف يجعل سببًا للسبق إلى الجنان. قل: جاء النص فيه. إذا جاء النص فلا إشكال ولا اعتراض. وهذا بخلاف من رَقَى أو رُقِي من غير سؤالٍ. فقد رَقَى جبريل النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يجوز أن يقال إنه عليه السلام لم يكن متوكلاً في تلك الحالة. قد يقال بأنه بيان شرع، قد يفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - وكذلك جبريل، جبريل لا يؤاخذ ليس من الأمة في التكليف، أما المراد النبي - صلى الله عليه وسلم - فحينئذٍ نقول قد يقال بأنه ماذا؟ لبيان الجواز.

الثالث: قوله: ليس في وقوع ذلك من جبريل عليه السلام إلى آخره. كلام غير صحيح بل هما سيدا المتوكلَيْنِ أو المتوكلِينَ، فإذا وقع ذلك منهما دل على أنه لا ينافي التوكل فاعلم ذلك.

إذًا ((لا يسترقون)). «لا يرقون». لا يرقون هذا عند ابن تيمية والقيم تعتبر زيادة شاذة لأنها مخالفة للأصول، وإذا خالفت الأصل حكمنا عليها بالشذوذ، ولو كانت في صحيح مسلم، وجمع بعضهم بأنه لا يرقون هذا ميزة لفئة من الناس، وهم من بلغ غاية في التوحيد، حينئذ «لا يسترقون». على بابها و «لا يرقون». كذلك على بابها، وكون ... النبي - صلى الله عليه وسلم - قد حثَّ على أن من الإحسان أن يَرْقِيَ أخاه المسلم نقول: هذا حث على شيءٍ جائز وهو مستحب، وقد يكون الشيء مترددًا بين الواجب وما هو أوجب منه وبين

المستحب وما هو أكثر استحبابًا منه. حينئذٍ هذا الجائز هو مستحب لكن لو تركته ولم ترقِ غيرك حينئذٍ كنت من السبعين. فكل حديثٍ فيه حثّ على الرقية يجاب عنه بهذا بأن الأمر متردد بين مستحب وما هو أكثر استحبابًا منه، ولا إشكال. يبقى الإشكال في ماذا؟ في فعل النبي - صلى الله عليه وسلم -، فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - إما أن يقال بأنه بيان للشرع لأنه ليس بالكراهة، وحينئذٍ لا يقال في حق النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه مكروه لأنه يكون واجبًا لأنه من قبيل التبليغ، فكل ما نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عنه وفعله يكون فِعْلُهُ تشريعًا ولا نصفه بأنه قد فعل مكروهًا لأنه داخل في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ} [المائدة: ٦٧]. والبلاغ واجب وقد فعل واجبًا.

ثم قد يجاب بجواب آخر وهو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد عُلِمَ يقينًا وقطعًا بأنه سيد المتوكلين كما قال هنا، حينئذٍ يمتنع التعليل الذي قد يكون في أفراد وآحاد الأمة وهو أنه لا يمكن أن يلتفت النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الأسباب، فالعلة الموجودة في غيره منتفية عنه عليه الصلاة والسلام، هذا يحتمل، حينئذٍ نقول: هذه الزيادة على بابها. ويمكن الجمع بين يسترقون ولا يرقون بما ذكرنا. والله أعلم.

(«لا يسترقون ولا يكتوون»). («لا يكتوون»). هذا فيه وجهان لأهل العلم:

الأول - وعليه صاحب ((التيسير)) -: أنهم لا يسألون غيرهم أن يكويهم كما لا يسألون غيرهم أن يرقيهم استسلامًا للقضاء واتلذًا بالبلاء. حينئذٍ الكي معروف وهو إصابة المكان الذي يُراد علاجه بالنار، وهو تعذيبهم بالنار فيه نوع تعذيب، أما الكَيّ في نفسه فجائز. إذًا صاحب ... ((التيسير)) ومن تبعهم من المقتصرين ونحوهم حمل («ولا يكتوون»). على «يسترقون». ففسروا كلاً منهما بماذا؟ بطلب الرقية وبطلب الكي، مفهومه أنه لو رُقِيَ دون طلبٍ لا بأس به ولا يخرجه عن هذا الوصف عن السبعين، كذلك إذا طلب الكَيّ صار الوصف محذورًا منه، إذا لم يطلب الكَيّ فحينئذٍ لم يخرج عن السبعين، كما إذا رُقِي دون طلبٍ، وذلك قال: لا يسألون غيرهم أن يكويهم. أما إذا كُوِيَ أو كَوَى نفسه هذا داخل في السبعين، وإنما المراد تخصيص نوع معين وهو أن يسأل غيره، كما لا يسألون غيرهم أن يرقيَهم، أما الكي في نفسه فجائزٌ كما في الصحيح عن جابر بن عبد الله أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث إلى أُبَيّ بن كعب طبيبًا فقطع إليه عرقًا وكواه. هذا بعثه النبي - صلى الله عليه وسلم - قطع إليه عرقًا وكواه، هذا في مسلم. وفي صحيح البخاري عن أنسٍ أنه كُوِيَ يعني: أنس من ذات الجنب والنبي - صلى الله عليه وسلم - حيٌّ، هذا استدلال بماذا؟ بالإقرار، والنبي حي، كُوِيَ أنس ما كان النبي موجود يعني: ليس عنده ما رآه ولكن استدل بكون النبي - صلى الله عليه وسلم - حيًّا حينئذٍ بلغه فسكت فصار ماذا؟ صار تقريرًا. والنبي حيٌّ.

وروى الترمذي وغيره عن أنسٍ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كَوَى أسعد بن زرارة من الشوكة، الشوكة مرض احمرارٌ ينتشر على الوجه والجسد.

وفي صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه مرفوعًا: «الشفاء في ثلاث». فوصف الكي بكونه فيه شفاء. وهذا يدل على ماذا؟ على الجواز «شربة عسل، وشرطة محجن، وكيّة نار». ثم قال: «وأنا أنهى عن الكي». والأصل في النهي للتحريم ووجد قرينة هنا صارفة إلى الكراهة وهي فعله وكونه قد أقرّ أنسًا أنه كُوِيَ. فدل ذلك على أن النهي هنا للكراهة لا للتحريم.

وفي لفظ: «ما أحب أن أَكْتَوِي». قال ابن القيم رحمه الله تعالى: قد تضمن أحاديث الكي أربعة أنواع - كل ما ورد لا يخرج عن أربعة أنواعٍ -:

- أحدها فعله. فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - كوى.
- والثاني: عدم محبته. «وما أحب أن أكتوي».

- والثالث: الثناء على من تركه. في الحديث الذي معنا («لا يسترقون ولا يكتوون»).
- والرابع: النهي عنه. «وأنا أنهى عن الْكَيّ».
ولا تعارض بينها بحمد الله تعالى فإن فعله له يدل على جوازه، النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يفعل شيئًا إلا هو جائز، وعدم محبته لا يدل على منع منه. ولذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأكل الضبّ، وأما الثناء على تاركه فيدل على أن تركه أولى وأفضل، فهي درجة الكمال، وأما النهي فعلى سبيل الاختيار والكراهة.
إذًا كل ما ورد في الأحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - في الكيّ من كونه فعله، أو أنه لم يحبه، أو أنه نهى أمته حينئذٍ تحمل على هذه الوجوه الثلاثة، فالكي الأصل فيه الكراهة هو جائزٌ مع الكراهة، حينئذٍ اختلف عن الرقية. الرقية الأصل فيها الجواز، والكراهة في ماذا؟ إذا ضعفنا «لا يرقون». قلنا: هذه شاذة. حينئذٍ صارت الكراهة منحصرة في نوعٍ واحد وهو طلب الرقية، أما لو رَقَى نفسه أو رُقِيَ حينئذٍ هذا سبب وجائزٌ بلا كراهة، وأما الكي مطلقًا سواءٌ كَوَى نفسه أو كواه غيره دون طلبٍ، أو طلب الاكتواء، وهذا يعتبر ماذا؟ يعتبر مكروهًا، إذًا فرق بين النوعين. إذًا فخلاصة الوجه الأول في قوله: («ولا يكتوون»). هو ترك طلب الكي كما يتركون طلب الرقية فلا يسترقون أي لا يطلبون من أحدٍ أن يرقيهم، («ولا يكتوون»). أي لا يطلبون من يكويهم توكلاً على الله للعلة التي ذكرت في النص وعزة نفسٍ لأن لا تتعلق قلوبهن بغير الله تعالى، ولا يتذللون لغير الله، فلا يطلبون ذلك وإنما يفعل ذلك بنفسه، أي: يرقَى نفسه ويكوي نفسه، أو يرقيه غيره أو يكويه غيره دون طلبٍ منه، وهذا اختيار ابن تيمية وابن القيم، أن قوله: («ولا يكتوون») كقوله: لا يسترقون، بمعنى أن الكراهة هنا في ماذا؟ في الطلب، وأما إذا لم يطلب فليس خارجًا له عن السبعين.
الوجه الثاني: أن قوله: («ولا يكتوون») أعمّ من أن يسألوا ذلك أو يُفعل بهم ذلك باختيارهم، لأن يكتوون كأننا فسرنها بماذا؟ بما يدل على الطلب، مثل ما سبق ارتقيت واسترقيت، أفتعل تأتي بمعنى استفعل، حينئذٍ يكتوون هذا فعل مضارع اكتوى أصله، اكتوى يكتون، حينئذٍ أفتعل قد تأتي بمعنى استفعل، ويستفعلون، فهل يحمل هذا على ذاك؟ قلنا: القاعدة أنه إذا جاء افتعل يحمل على دلالة الفعل أو اتصاف الفاعل بالحدث الذي دل على الفعل، ولا يكون طلبًا إلا بزيادةٍ، وإذا كان كذلك كونه استعمل في لسان العرب افتعل بمعنى استفعل، نقول: لا يصرف إليه إلا بقرينة. وهنا لا توجد قرينة فحينئذٍ الأصح أن يُحْمَل («ولا يكتوون») على الإطلاق، وهذا الذي رجحه صاحب ((الفتح)) حينئذٍ لا يكتوون أعم من أن يسألوا ذلك، أو يُفعل بهم ذلك باختيارهم فيعمّ. نعم («لا يسترقون») لا يطلبون الرقية، أما («ولا يكتوون»)، نقول: لا هنا عام. لا يكوي نفسه ولا يأذن لغيره إذا لم يطلب، ولا يطلب فهو عامّ، فإذا فعل واحدة من هذه الثلاث خرج عن السبعين، بخلاف («لا يسترقون»)، وعليه فثَمَّ فرق بين الرقية والكيّ، فأما الرقية فالأفضل ترك طلبها لنص الحديث («لا يسترقون») والسين للطلب، وأما الكي فتحقيق التوحيد هو تركه بالكلية، لنص الحديث الذي معنا («لا يكتوون») وليس ثَمَّ ما يدل على الطلب، إذ ليس فيه ما يدل على الطلب فيحمل على عمومه، يكتوون هذا فعل مضارع وهو متضمن لنكرة في سياق النفي فيعمّ، نبقى على الأصل نحتاج إلى دليل مخصص لهذا العموم بحيث يجعله خاصًا بالسؤال، نقول: هذا عدم وجوده يدل على. .، فالكي في نفسه مكروهٌ سواء كان عن طلبٍ أو لا، والطلب في الكي يزيده كراهية بخلاف الرقية، فالمكروه فيها هو طلبها، ويدل على الكراهية قوله - صلى الله عليه وسلم -: «وأنا أنهى عن الكي». مطلقًا الكيّ مطلقًا أنهى عن الكي فدل على أنه هو الأصل فيه التحريم وصرف بالقرائن السابقة إلى الكراهة، حينئذٍ كل كيٍّ فهو مكروه، هذا هو الأصل، فهو سببٌ مأذون فيه لكنه مع الكراهة، هو علاج لكنه ماذا؟ مكروهٌ، والأصل في النهي أن يحمل على التحريم لكن صرف للكراهية لفعله - صلى الله عليه وسلم -، ويدل على التفريق بين الرقية والكي أنه رقَى ورُقِي النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقال في الكي: «وما أحب أن أكتوي». أكتوي عام يعني: يكوي نفسه أو يكويه غيره دون طلبٍ أو مع طلبٍ فهو عام، «وما أحب أن أكتوي» جاء بصيغة الفعل المضارع،

ثُمَّ هو نكرة في سياق النفي، وهذا ليس فيه طلبٌ، ويدل على هذا - معنى القول الثاني وهو الأرجح - قول البخاري رحمه الله تعالى: باب من اكتوى أو كَوَى غيره وفضل من لم يكْتَوِ. جمع بين الثلاثة باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتوِ هذا التبويب يدل على ترجيح البخاري للقول الثاني، وهو أنه لا يكتوون مطلقًا.

قال الحافظ في شرحه: كأنه أراد أن الكيّ جائزٌ للحاجة، وأن الأولى تركه إذا لم يتعين، وأنه إذا جاز كان أعم من أن يباشر الشخص ذلك بنفسه أو بغيره لنفسه أو لغيره هذا عام، وعموم الجواز مأخوذ من نسبة الشفاء إليه وفضل تركه من قوله: «وما أحب أن أكتوي». إذًا هذا قول هو ظاهر صنيع البخاري وتبويبه فيما ذكر.

قال الحافظ رحمه الله تعالى لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «وما أحب أن أكتوي». فدل على أنه لم يكتوِ فهل اكتوى النبي - صلى الله عليه وسلم - أو لا؟ محل خلاف مع كون النص واضح بيِّن. قال الحافظ رحمه الله تعالى: ولم أر في أثر صحيح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اكتوى إلا أن القرطبي نسب إلى كتاب ((أدب النفوس)) للطبري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اكتوى، نسبة مجهولة ونبقى على الأصل وهو عدم الاكتواء. وذكره الحليمي بلفظ رُوِيَ أنه اكتوى بالجرح الذي أصابه بأحد. أنه رُوِيَ تضعيف أنه اكتوى بالجرح الذي أصابه بأحد.

قلت: قال الحافظ قلت: والثابت في الصحيين أن فاطمة أحرقت حصيرًا فحشت به جرحه وليس هذا الكي المعهود. إن كان مقصود الحليمي هو هذا فليس هو هذا الكي المعهود المعروف الذي نهى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، إنما هذا نوع علاج، وجزم ابن سيرين بأنه اكتوى. وعكسه ابن القيم في الهدي، والصحيح أنه لم يثبت أنه اكتوى، ويدل على ذلك «وأنا أنهى عن الكي». «وما أحب أن أكتوي». فإذا لم يرد نص أنه اكتوى فحينئذ نبقى على الأصل، واضح من هذا؟

ثم قال: («ولا يتطيرون») وهذه سيأتي لها بابٌ خاصٌ بها. («ولا يتطيرون») يعني لا يتشاءمون («يتطيرون») يتفاعلون مأخوذ من التطير. الطيرة، وسيأتي بابٌ خاصٌ بها لكن جمعها مع («لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون») لا يدل على أن الأصل فيها الإباحة، بل الأصل فيها التحريم كما سيأتي في محله. قال: («وعلى ربهم يتوكلون»). هذه هل هي صفةٌ رابعة، أم أنها تعليلٌ لما سبق؟ فيه وجهان، وظاهر النص أنها صفة رابعة، وإن كان ما سبق داخلٌ فيها إلا أنه يكون باب عطف العام على الخاص.

(«وعلى ربهم يتوكلون») ذكر الأصل الجامع الذي تفرعت عنه هذه الأفعال وهو التوكل على الله وصدق الالتجاء إليه والاعتماد بالقلب عليه، الذي هو نهاية تحقيق التوحيد الذي يثمر كل مقام شريف من المحبة والرجاء والخوف والرضا به ربًّا وإلهًا والرضا بقضائه، وقيل: بل هي صفة مستقلة وهي صفة الرابعة. وقال في ((التيسير)): وأعلم أن الحديث لا يدل على أنهم لا يباشرون الأسباب. لأن الرقية سبب في الشفاء والكي كذلك سببٌ في الشفاء، أن الحديث لا يدل على أنهم لا يباشرون الأسباب أصلاً كما يظنه الجهلة، الأئمة الصوفية وغيرهم فإن مباشرة الأسباب في الجملة أمرٌ فطريٌ ضروري لا انفكاك لأحدٍ عنه، حتى الحيوان البهيم بل نفس التوكل مباشرةٌ لأعظم الأسباب كما قال تعالى: {وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} [الطلاق: ٣]. أي كافيه، وإنما المراد أنهم يتركون الأمور المكرهة مع حاجتهم إليها توكلاً على الله، إذا المكروه أسباب ليست مباحةً مطلقًا وإنما هي مكروهةً، حينئذ لهذه الكراهة يتركون توكلاً على الله عز وجل، وإذا كان كذلك فحينئذٍ هذه علة عامة، فكل ما كان مكروهًا ولو كان في الأصل جائزًا يكون تركه محققًا للتوحيد وهو من السبعين الذين ذكروا في الحديث، وسيأتي بحثه.

وإنما المراد أنهم يتركون الأمور المكروهة مع حاجتهم إليها توكلاً على الله كالاسترقاء والاكتواء فتركهم له ليس لكونه سببًا لكن لكونه سببًا مكروهًا لهذا القيد لا سيما والمريض يتشبث في ما يظنه سببًا لشفائه بخيط العنكبوت، أما مباشرة الأسباب والتداوي على وجه لا كراهية فيه فغير قادح في التوكل فلا يكون تركه مشروعًا لما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «ما أنزل الله من

داءٍ إلا أنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله»، وعن أسامة بن شريك قال: [كنت عند النبي - صلى الله عليه وسلم - نعم] كنت عند النبي - صلى الله عليه وسلم - وجاءت الأعراب فقالوا: يا رسول الله أنتداوى؟ قال: «نعم تداووا نعم يا عباد الله تداووا». هذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب، لكنه مصروف إلى الاستحباب لأنه وقع في جواب السؤال صار إرشادًا. هذه من القرائن الذي تصرف صيغة أفعل عن الوجوب إلى الاستحباب، أنتداوى؟ هذا سؤال: «نعم تداووا» هذا فيه إرشاد وفيه استحباب، «فإن الله عز وجل لم يضع داءٍ إلا وضع له شفاء غير داءٍ واحد». قالوا: وما هو؟ قال: «الْهَرَم». رواه أحمد وغيره. فالأمر بالتداوي لا ينافي التوكل كما لا ينافيه فيه دفع ألم والجوع والعطش، والحر والبرد وأضدادها، بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب، وسيأتي بحث الأسباب في موضعه.

وقد اختلف العلماء في التداوي هل هو مباحٌ وتركه أفضل، أو مستحب، أو واجب. ثلاثة أقوال:

مباح وتركه أفضل. وهذا المذهب عندنا.

الثاني: مستحب.

والثالث: الوجوب.

والجمهور على الاستحباب، فالمشهور عن أحمد الأول، يعني: مباحٌ وتركه أفضل لهذا الحديث وما في معناه. قال في ((التيسير)): لكن على ما تقدم نأتي من استدلاله به على ذلك، لماذا؟ هل يصح الاستدلال بهذا الحديث على أن التداوي مباح والأفضل تركه؟ لا يستدل، لماذا؟ لأن التداوي مباحٌ بلا كراهة، والحديث في ماذا؟ فيما أبيح مع الكراهة، الحديث في ماذا؟ فيما أبيح مع الكراهة، والتداوي مباحٌ بلا كراهة، حينئذٍ لا يصح هذا الحديث أن يكون سندًا له، والمشهور عند الشافعية الثاني وهو الاستحباب، وذكر النووي في شرح ((مسلم)) أنه مذهبهم ومذهب جمهور السلف وعامة الخلف واختاره الوزير ابن المظفر قالوا مذهب أبو حنيفة أنه مؤكدٌ حتى يداني به الوجوب، يعني: قريب من الوجوب قال: ومذهب مالك أنه يستوي فعله وتركه، فإنه قال: لا بأس بالتداوي ولا بأس بتركه. يعني: مباح مع الاستواء، والمذهب عندنا أنه مباح لا مع الاستواء، هذا فرق بين مذهب الحنابلة وقول مالك، كلاهما مباح إلا أن عند الحنابلة مباحٌ والأفضل تركة، إذًا ليس على مرتبة واحدة، وعند مالك أنه مباح على السواء. وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ليس بواجبٍ عند جماهير الأئمة، وإنما أوجبه طائفة قليلة من أصحاب الشافعي وأحمد.

قال هنا: (فقام عكاشة بن محصن فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. قال: «أنت منهم» ثم قام رجل آخر فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. فقال: «سبقك بها عكاشة»). عُكَّاشة بضم العين وتشديد الكاف ويجوز تخفيفه عكاشة، ومِحْصَن بكسر ميم وسكون الحاء وفتح الصاد المهملتين ابن حُرْثَان بضم الحاء وسكون الراء الأسدي من بني أسد بن خزيمة، كان من السابقين إلى الإسلام، ومن أجمل الرجال، هاجر وشهد بدرًا وقاتل فيها واستشهد في قتال الردة مع خالد بن الوليد بيد طليحة الأسدي ستة اثنتي عشرة، ثم أسلم طليحة بعد ذلك واستشهد أيضًا. (فقال) يا رسول الله (ادع الله) يعني: دعاء مسألة ادع الله دعاء مسألة (أن يجعلني) يعني أنا عكاشة (منهم) من السبعين. قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («أنت منهم») وللبخاري في رواية فقال: «اللهم اجعله منهم». هنا خبر أنت منهم جملة خبرية، والثانية: «اللهم اجعله منهم». إن فسرت الجملة خبرية بأنها دعائية فلا تعارض، وإن كانت خبرية على بابها ليست متضمنة للإنشاء الذي هو الدعاء فحينئذٍ حصل التعارض. وكذلك من حديث أبي هريرة عند البخاري مثله، وفي رواية: أمنهم أنا يا رسول الله؟ قال: «نعم». قال الحافظ: ويجمع - يعني بين هذا التعارض - بأنه سئل الدعاء أولاً، فدعا له، ثم استفهم هل أجيب، فأخبره. يعني: هل أجابك الله عز وجل؟ قال: ادع الله أن يجعلني. قال: «اللهم اجعله منهم». قال: يا رسول الله هل أنا منهم؟ سؤال آخر. قال: «نعم». إذًا أولاً دعا ثم أخبره بأنه قد استجيب له. قال في ((التيسير)) وفي ((الفتح)) وكثير من أهل العلم: وفيه طلب الدعاء من الفاضل. يعني: عكاشة طلب من النبي - صلى الله عليه وسلم -. وفيه نظر، لماذا؟ لأن الفاضل هذا تعميم، وهنا قد دعا أو سئل النبي

- صلى الله عليه وسلم - ويأتي بحثها إن شاء الله تعالى.
وقوله: (ثم قام رجل آخر) آخر مبهم ذكره مبهمًا، فلا حاجة لنا حينئذٍ أن نبحث عن اسمه، لأنه لا فائدة من ذكره. وجاء في طريقٍ واهية ذكرها في ((التيسير)) ذكرها الخطيب في المبهمات من رواية أبي حذيفة إسحاق بن بشر أحد الضعفاء من طريقين عن مجاهد أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما انصرف من غزاة بني المصطلق وساق قصةً طويلة فيها ذلك. على أنه سعد بن عبادة. قال الحافظ: وهذا مع ضعفه وإرساله يُستبعد من جهة جلالة سعد بن عبادة أنه هو الثاني، قام رجل آخر، فإن كان محفوظًا فلعله آخر سعد بن عبادة ليس هو سيد الخزرج، باسم سيد الخزرج واسم أبيه، فإن في الصحابة كذلك آخر له في مسند بقي بن مخلد اسمه سعد بن عبادة موافق لاسم سيد الخزرج، وفي الصحابة سعد بن عمارة فلعل اسم أبيه تحرف. يحتمل هذا ويحتمل غيره.
إذًا هو مُبهم ولا ينبني عليه حكم شرعي.
(فقال: «سبقك بها عكاشة») قال ابن بطال: معنى قوله («سبقك») أي إلى إحراز هذه الصفات، وهي التوكل، وعدم التطير، وما ذكر معه من الاكتواء، وعدل عن قوله: لست منهم، أو لست على أخلاقهم تلطفًا بأصحابهم وحسن أدبهم معه، أو («سبقك بها») يعني لهذه الفضيلة والمنزلة والثاني هو المراد. وقال القرطبي: لم يكن عند الثاني من الأحوال ما كان عند عكاشة، فلذلك لم يجب. إذ لو أجابه لجاز أن يطلب ذلك كل من كان حاضرًا فيتسلسل الأمر فسد الباب بقوله ذلك، صارت مثل هي ... («سبقك بها عكاشة») أليس كذلك؟ وهذا أولى من قول من قال: كان منافقًا. بعضهم قال لأنه كان منافقًا هذا بعيد لوجهين أحدهما أن الأصل في الصحابة عدم النفاق فلا يثبت ما يخالف ذلك إلى بنقلٍ صحيح، كون يحتمل أنه منافق نقول: هذا الاحتمال مرجوح. لأن الأصل أنه صحابي فيحكم له بظاهره ولا يحكم على باطنه إلا بدليلٍ ونقلٍ صحيح، وليس ثم نقل. والثاني: أنه قل أن يصدر مثل هذا السؤال إلا عن قصدٍ صحيح ويقين بتصديق الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وكيف يصدر ذلك عن منافق؟ المنافق لا يؤمن بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فكيف يقول: اجعلني منهم. هو منافق لا يؤمن بالرسالة، لا يؤمن برسالة النبي - صلى الله عليه وسلم -، هذا فيه بعد، إذًا الأصل أنه من الصحابة، ولكن لكون ليس عنده من الأحوال ما عند عكاشة فلم يجبه النبي - صلى الله عليه وسلم -. الشاهد من هذا الحديث قوله: («هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون») بمعنى أنهم حققوا التوحيد وأتوا به على الغاية والمنتهى، ولذلك دخلُ الجنة بغير حساب ولا عذاب.
والله أعلم.
وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

١٦ 16

١٦٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* تتمة حديث السبعين ألفا.
* الحكمة من تبويب البخاري للحديث.
* هل الحديث اعتبر تعاطي كل الأسباب منافي للتوكل، أم اقتصر على المذكور في الحديث؟
* وجه العموم في قوله - صلى الله عليه وسلم - "لا يرقون".
* توجيه أهل العلم للحديث.
* مسألة طلب الدعاء من الغير.
* مسائل الباب.

Shamela.org

* كيف عرضت الأمم على النبي - صلى الله عليه وسلم -؟
* قول المصنف - رحمه الله - في المسائل: "كون ترك الرقية".
* تعريف التعريض وحكمه.

س: الاسترقاء لو فعله الشخص ثم تابعته؟ إيش يعني؟ السؤال لمن .. ها، تابعه كيف؟ ثم تاب؟

ج: والله أعلم ليس فيه توبة هذا، ليس فيه توبة إذا فعله، ثم رجع خلاص قد فعله، ولا يسترقون، فإذا استرقى طلب الرقية ثم ندم نقول: لا، إذا طلبت الرقية وأنت جاهل ممكن يعني: إنه لا يخرج لأن مثل هذه المسائل يحتاج إلى العلم، فإذا لم يعلم حينئذٍ الأصل أنه لا يكلف سواءً كان بواجب أو بمستحب أو درجة كمال، مثل الذي معنا إن درجة الكمال لا يسترقي يعني: لا يطلب الرقية، حينئذٍ إذا لم يعلم وعلم، ما مضى عفا الله عما سلف فيستأنف في المستقبل، أما إذا كان يعلم بالحكم وأنه إذا استرقى فاته الكمال ثم استرقى ثم ندم، نقول: لا، الأمر لا يعود كما كان.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قد مضى معنا شرح الحديث حديث الحصين بن عبد الرحمن بطوله، وتضمنه حديثين حديث الذي رواه بريدة بن الحصيب (أنه قال: لا رقية إلا من عين أو حمة) ثم حديث ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («عرضت علي الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلان، والنبي وليس معه أحد»). ... إلى آخر الحديث، ذكرنا أنه مخرج هذا الحديث في الصحيحين، والمتفق عليه هو قوله: («هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون»)، وثَمَّ رواية عند مسلم «هم الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون» وذكرنا أن ابن تيمية رحمه الله تعالى يرى أن قوله: «لا يرقون» هذا يعتبر من الوهم والغلط، وذكرنا أن الأصل عدم تغليط الراوي هذا هو الأصل، إذًا أمكن الجمع بين هذه الرواية وما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من أنه رَقَى ورُقِي ونحو ذلك هذا هو الأصل، وإذا لم يمكن حينئذٍ يقال بأن هذه الكلمة أو هذه اللفظة أو هذا الحرف فيه نظر، لكن البخاري رحمه الله تعالى بَوَّب في ((الصحيح)) لهذا الحديث السابق حديث حصين وما ذكر من حديثين: باب من لم يرقِ. ولم يقل: باب من لم يسترقي، ثم أورد الحديث بكماله بدون زيادة التي فيها «لا يرقون»، ويرقي قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى يعني بضبط بفتح أوله وكسر القاف مبنيٌ للفاعل، وبضم أوله وفتح القاف مبنياً للمفعول - يعني: يجوز فيه الوجهان - يَرقِي، يُرقَى. يَرقِي - يعني: لا يرقي غيره - وفيه شاهدٌ لرواية مسلم و «لا يرقون»، يُرقَى - بمعنى: أنه لا يطلب ولا يأذن لمن أراد أن يَرْقِيَه - حينئذٍ ظاهر هذه الترجمة أن البخاري رحمه الله تعالى يُشير إلى تلك الرواية التي في مسلم، ولعله لم يخرجها لأمرٍ ما، إما من جهة إسناد، أو من جهة أمرٍ آخر قد يكون وقع في نفسه نوع تعارض الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، ويحتمل، لكن هذا التبويب فيه فائدة تزيد على ما سبق: باب من لم يرق. وقد ذكر بعض المعاصرين أن هذا خطأ والصواب باب من لم يَسْتَرْقِ. من أجل ماذا؟ من أجل تسير الأمور على نمطٍ واحد، وهذا تخطئة دون نظرٍ في المخطوطات أو دون نظرٍ في أصول البخاري هذا فيه نظر، إنما الصواب أن يبقى على ما هو عليه، ولذلك ابن حجر رحمه الله تعالى ضبطها بهذا الضبط يَرْقِي بفتح الياء بفتح أوله وكسر القاف مبنيٌ للفاعل، ويجوز فيه أن يكون مبنياً للمجهول، والأول أولى لأنه إذا دار الأمر بين أن يجعل الفعل مبنياً للفاعل أو مبنياً للمفعول فحينئذٍ الأرجح أن يُجعل مبنياً للفاعل، وهكذا الصواب أنه باب من لم يَرقِ. وهذا عام، وأورد الحديث حديث ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنهما قال: خرج علينا النبي - صلى الله عليه وسلم - يومًا فقال: «عُرِضت علي الأمم، فجعل يمر النبي ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان» فيه شاهدٌ لما ذكرنا أنه لا بد من التقدير هنا أفصح قلنا: («النبي ومعه الرجل والرجلان») قلنا: الواو هنا بمعنى أو، أليس كذلك؟ حينئذٍ «النبي ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان» هنا

صرح في هذه الرواية حيث قال: «فجعل يمر النبي ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان» هذا تصريحٌ بما ذكرناه سابقًا «والنبي ومعه الرهط، والنبي وليس معه أحد، ورأيت سوادًا كثيرًا سد الأفق ورجوت أن تكون أمتي، فقيل: هذا موسى وقومه، ثم قيل لي: انظر فرأيت سوادًا كثيرًا سد الأفق فقيل لي: انظر هكذا وهكذا فرأيت سوادًا كثيرًا سد الأفق فقيل: هؤلاء أمتك ومع هؤلاء سبعون ألفًا يدخلون الجنة بغير حساب ... » الحديث. هذا يدل على أن البخاري رحمه الله تعالى وأورد الحديث «لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون» وبوب بقوله: باب من لم يرقِ ففيه إشارة إلى الجمع بين الروايتين، والله أعلم.

قال ابن حجر رحمه الله تعالى: تمسك بهذا الحديث من كره الرُّقَى والكي من بين سائر الأدوية، وزعم أنهما قادحان في التوكل دون غيرهما، جاء الأمر بالتداوي «عباد الله تداووا». فحينئذٍ التداوي في الأصل إما أن يكون دائرًا بين الوجوب والاستحباب، والمذهب سبق أنه مباح والأفضل تركه، هذا المشهور عن مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى، والأصل فيه إذا جاء الأمر به وفعله النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يكون مستحبًا، لأن أقل فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يفعل على الاستحباب، أن يحمل على الاستحباب، حينئذٍ أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بالتداوي، وقد بين في هذا الحديث أن ثَمَّ أسبابًا للدواء أنها تنافي كمال التوكل، حينئذٍ قوله عليه الصلاة والسلام: («وعلى ربهم يتوكلون») هل هو خاصٌ بما ذُكر في الأمور الثلاث («لا يسترقون»)، («لا يكتوون»)، («لا يتطيرون») التطير قلنا: هذا محرم حينئذٍ يحمل على الأول والثاني: («لا يسترقون ولا يكتوون») هل هو منافٍ لكمال التوكل؟ واضح أنه من الحديث ينافي كمال التوكل، لكن هل غير الاسترقاء والاكتواء مثله في الحكم أو لا؟ إن قلنا: بأن قوله عليه الصلاة والسلام: («على ربهم يتوكلون») يُحمل على ما ذكر وغيره مثله في المعنى حينئذٍ كل سببٍ من الأسباب نقول: عدم تعاطيه هو الأصل، وتعاطي هذا السبب ولو كان علاجًا مما لم يذكر في الحديث غير الاسترقاء والاكتواء، حينئذٍ نقول: هذا ينافي كمال التوكل، هذا محل الخلاف بين أهل العلم، هل هذه العلة خاصة بما ذُكِر فقط وغيرها مخالفٌ لها في الحكم في الأصل في العلاج أنه لا ينافي كمال التوكل إذا تعلق القلب بالله عز وجل، أو أنه منافي لكمال التوكل، كل علاجٍ فهو منافٍ لكمال التوكل، وإنما ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه الأمور الثلاث لأنها أكثر ما نتعاطى، وأكثر ما يتعلق به الناس هي هذه الأشياء، ولذلك حتى ترى المعاصرين الآن منذ أن يصيبه شيء إمَّا عين أو سحر، وكلٌّ منهما يعالج بماذا؟ يعالج بالرقية، أوهام هكذا تحصل ثم يقول: أنا معيون، وآخر يقول: أنا مسحور. فحينئذٍ نص النبي - صلى الله عليه وسلم - على هذه الأمور التي هي الاسترقاء والاكتواء، لأنها الاسترقاء لما ذكرناه منافي لكمال التوكل، وأما الاكتواء لأنه تعذيبٌ بالنار فيه تعذيب بالنار. هنا قال ابن حجر: تمسك بهذا الحديث من كَرِهَ الرُّقَى والكي من بين سائر الأدوية وزعم أنهما قادحان في التوكل دون غيرهما. بمعنى أن ما ذُكر هو الذي يُنهى عنه يُعتبر مكروهًا، وأما الرقي إذا جعلنا الحكم منوطًا بالاسترقاء فالمكروه هو الاسترقاء، والرقية نفسها جائزة، والكي مطلقًا يعتبر مكروهًا، حينئذٍ يخص الحكم بما ذُكر، وما عداه من الأسباب مثل أخذ العسل والحبة السوداء ونحو ذلك هل هو مثل الاسترقاء نقول: لا، ليس مثله، وإنما الحكم خاص هنا بماذا؟ بالاسترقاء والكي والتطير فقط، هكذا قال بعض أهل العلم، تمسك بهذا الحديث من كَرِهَ الرُّقَى والكي من بين سائر الأدوية وزعم أنهما قادحان في التوكل دون غيرهما. هذا هو الظاهر من الحديث حمله على ما ذُكر، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - خصّ وعَلَّلَ حينئذٍ يبقى الحكم على ما هو عليه، وأمر بالتَّداوي هناك حينئذٍ حمل ما جاء في النصّ على أنه خاصٌ بما ذُكر وما عداه يبقى على الأصل هذا هو الذي ينبغي أن يكون عليه الأمر. ولكن أكثر أهل العلم لم يجعلوه هكذا الأمر بل عمَّموا للعلة، فكلّ سببٍ يتعاطى في العلاج ونحوه حينئذٍ حكمه حكم الاسترقاء والاكتواء، وأجاب العلماء عن ذلك بأجوبةٍ وذكر منها:

قال الداودي وطائفة: إن المراد بالحديث الذي يجتنبون فعل ذلك في الصحة خشية وقوع الداء، وأما من يستعمل الدواء بعد وقوع الداء به فلا. واختار هذا ابن عبد البر، بمعنى أن قوله عليه الصلاة والسلام: («هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون») في حال الصحة

ليسوا مرضى وإنما خشوا من الوقوع في الداء أو ينزل به الداء فاكتوى أو أنه طلب الرقية، وأما إذا وقع به الداء وحينئذٍ إذا اكتوى لا بأس ولا يكون منافيًا للتوكل ولا يخرج به عن السبعين، وكذلك الاسترقاء إذا استرقى وهو في حال الصحة خشيت أن يحل به الداء قال: هذا الذي جاء منه أو جاء فيه المنع وإذا فعله خرج عن السبعين، وأما إذا وقع به الداء ونزل وحل به ثم استرقى فهذا لا يعتبر منافيًا للتوكل.

هذا فيه نظر، لماذا؟ لأن النصّ عام قال: («لا يسترقون ولا يكتوون»)، («لا يسترقون») وجه العموم، ما هو وجه العموم؟ («لا يسترقون») ها، كيف وجه العموم الواو للجمع، ها؟

نقول: النص عام في حال الصحة وفي حال المرض، لكن ما وجه العموم؟

فعل مضارع متضمن لمصدر، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي تعمّ. ولذلك كما سبق قوله تعالى: {وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} [النساء: ٣٦]، {وَلاَ تُشْرِكُواْ} نقول: هذا من صيغ العموم، قد نهى الله عز وجل عن الشرك مطلقًا كبيره وصغيره وخفيه، ما وجه العموم؟ نقول: {تُشْرِكُواْ} فعل مضارع وهو منسبكٌ من مصدر، والمصدر الأصل أنه نكرة وقد وقع في سياق النهي حينئذٍ تعم، والنكرة في سياق النفي تعم، من صيغ العموم وكذلك في سياق النفي.

هنا: («لا يسترقون») هذا عام، لا يسترقي في حال الصحة ولا في حال المرض، هذا الجواب في نظر. واعترض بثبوت الاستعاذة قبل وقوع الداء، هذا على القول بأن الاستعاذة تعتبر من الرقية، يعني الإنسان يستعيذ، يجلس في صلاة الفجر ويذكر بعد ذلك الاستعاذة، وحينئذٍ يكون لشيءٍ مستقبل لم يقع فيه، أليس كذلك؟ يستعيذ قبل حلول المرض أو قبل حلول الداء، هل هذا منافٍ للتوكل؟ الجواب: لا، لأنه واردٌ. وذهب الخطَّابيّ إلى أن المراد بالحديث يعني: بترك الرقى أو الكي الاعتماد على الله تعالى في دفع الداء والرضا بقدره، لا القدح في جواز ذلك لثبوت وقوعه في الأحاديث الصحيحة وعن السلف الصالح، لكن مقام الرضا والتسليم أعلى من تعاطي الأسباب. بمعنى أنه لم يبلغ حقيقة التوكل إلا إذا ترك هذه الأسباب الْمُعَيَّنَة، وإن عممنا نقول: الأسباب مطلقًا حينئذٍ ليس في هذا النص أو ليس في هذا فائدة من هذا النص أنه تترك الأسباب الكلية، وليس فيه تنافي بين تعاطي الأسباب، بل تعاطي الأسباب جائز، ثم الأكمل في حق المرء أن يترك الأسباب، ولكن هذا فيه نظر. نظر كبير؟ وهو أنه إذا كان المراد مطلق الأسباب نقول: هذا قادحٌ في التوحيد، ترك الأسباب مطلقًا يُعتبر قادح في التوحيد، وإن كان المراد تخصيص ما ذُكِر لأنه ورد فيه النص حينئذٍ لا إشكال فيه، ولذلك إذا أردنا أن نسلم من كثير من الاعتراضات نقول: الأصل أنه ما نصّ عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي يبقى عليه التنصيص، وما عداه يبقى على الأصل، فالتداوي أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - مطلقًا حينئذٍ خصّ بعض الأشياء التي يُتَدَاوى بها وبين أنها تنافي التوكل أو كمال التوكل وهي الاسترقاء والاكتواء حينئذٍ نبقى على هذا، وما عداه يبقى على أصله هذا الذي ينبغي الاعتماد عليه، ولذلك قال هنا: ولا يقدح ذلك في جواز ما ذُكِرَ لثبوت وقوعه في الأحاديث الصحيحة وعن السلف الصالح لكن مقام الرضا والتسليم أعلى من تعاطي الأسباب، لكن يُقيد بما ذُكِر يعني: ترك الاسترقاء أو الرقية والاكتواء والتطيب نقول: هذا أولى من تعاطي الرقية أو الاسترقاء أو الاكتواء، لماذا؟ لأن فعل هذه الأشياء ينافي كمال التوكل، غير هذه الأسباب نقول: تعاطيها هو كمال التوكل، واضح؟ غير الاسترقاء والاكتواء تعاطيها هو الذي يعتبر كمالاً للتوكل، وأما التعميم هذا فيه نظر.

قال ابن الأثير: هذا من صفة الأولياء الْمُعرِضين عند الدنيا وأسبابها وعلائقها، وهؤلاء هم خواص الأولياء، ولا يَرِدُ على هذا وقوع ذلك من النبي - صلى الله عليه وسلم - فعلاً وأمرًا لأنه كان في أعلى مقامات العرفان ودرجات التوكل، فكان ذلك منه للتشريع وبيان الجواز، ومع ذلك فلا ينقص ذلك من توكله لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان كامل التوكل يقينًا فلا يؤثر في تعاطي الأسباب شيئًا. نعم، لكنه فعله يعتبر تشريعًا هذا هو الأصل ولذلك نجعل التعارض بين قوله: «لا يرقون» وبين فعله وأمره، حينئذٍ نحتاج إلى الجمع بينهما على ما ذكر سابقًا، وأما ما عداه فالأصل في فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - يعتبر تشريعًا، كما أنه قد تعاطى الأسباب بدفع

الجوع بالأكل، والعطش بشرب الماء ونحو ذلك، وطلب الولد بالجماع كلها أسباب تعاطيها هو كمال التوكل، وأما ما ذكر نصًا فهذا الذي ينبغي استثناءه، والتعميم هو الذي أوقع حرجًا في هذه المسألة لأن قوله: ((وعلى ربهم يتوكلون)) هذه عِلّةٌ عامة الأصل في المسلم أنه يتوكل على ربه مهما تعاطى الأسباب. نقول: كذلك إذا تعاطى الأسباب في غير ما ذُكِرَ ينبغي أن يكون قلبه معلقًا بربه جل وعلا، وأما أن يكون تركه إلحاقًا بما ذُكِر وهو الذي يُعتبر كمالاً في التوكل هذا ليس بجيد، ومع ذلك فلا ينقص ذلك من توكله لأنه كان كامل التوكل يقينًا فلا يؤثر فيه تعاطى الأسباب شيئًا. نعم، النبي - صلى الله عليه وسلم - كذلك لكن يُعتبر الأصل في فعله أنه تشريع، وأما هذه الأمور فتأخذ من النصوص العامة لأن التوكل أمرٌ قلبي فما دام أن الله عز وجل أمر بالتوكل فجعله شرطًا في تحقيق الإيمان، فحينئذٍ نقول: الأصل بقاؤه على كماله، وتعاطي هذه الأسباب مع الاعتماد على الله عز وجل والثقة به هو حقيقة التوكل وهو بلوغ الغايةِ في التوكل، وأما ترك هجر الأسباب بحجة التوكل وتحقيق التوكل نقول: هذا ليس من الشريعة في شيء. بخلاف غيره غير النبي - صلى الله عليه وسلم - ولو كان كثير التوكل، لكن من ترك الأسباب وفوَّض وأخلص في ذلك كان أرفع مقامًا، وهذا الكلام في تعميمه نظر. فقول الخطَّابيّ: أن يكون تركها على جهة التوكل على الله تعالى والرضا بما يَقْضِيه وينزل به من بلاء. نعم، فيما ذكر الاسترقاء والاكتواء نعم، يعتبر مقام التسليم والرضا بما كتبه الله عز وجل من بلاء دون تعاطي هذه الأسباب هو حقيقة التوكل، وهذا النص يُعتبر تخصيصًا لما يُعتبر من النصوص العامة الدالة على أن الأصل في المسلم أن يتعاطى الأسباب، وهذه تخص دون غيرها. فترك السبب الذي هو الرقية أو الاسترقاء أو الاكتواء هذا كمال؛ لأن فيه تسليم وفيه رضا بما كتبه الله تعالى على العبد، وما عداه فلا، يعني: لو أراد أن يأخذ العسل وقيل له: هذا الدواء العسل يُعتبر رافعًا بإذن الله تعالى لهذا الداء. هل تركه يعتبر بلوغًا لغاية التوكل أو تعاطيه؟ تعاطيه، نعم، لذلك إذا لم نعمم وجعلنا الحديث خاصًا بالاسترقاء والاكتواء نقول: تعاطي هذا العسل من أجل رفع الداء هو حقيقة التوكل، وأما تركه لأنه سبب ويكون هذا الترك تسليمًا لقضاء الله عز وجل وقدره ويكون أرفع مقامًا، نقول: هذا فيه نظر وليس بصحيح.

قال القاضي أبو الفضل عياض: وهذا هو ظاهر الحديث ألا ترى قوله: ((وعلى ربهم يتوكلون)) نقول: هذا تعليلٌ لما ذكر، وأما تعميمه نقول: هذا معارضٌ لفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - من تعاطى الأسباب وخاصةً في مقام الدواء والتداوي، نقول: أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - في غير ما حديث.

قال القرطبي: ومضمون كلامه - القاضي - مضمون كلامه أنه لا فرق بين ما ذُكِرَ من الكي والرقى وبين سائر أبواب الطب. يعني: إذا جُعِلَ أن تعاطى الأسباب قادحًا في كمال التوكل، وأن الأولى بالمسلم أن يترك الأسباب من أجل تحقيق كمال التوكل ظاهر هذا الكلام أنه عام في جميع أبواب الطب، ما من مريض إلا الأصل فيه أنه يتعاطى سببًا لرفع هذا البلاء الذي حلَّ به حينئذٍ كمال التوكل التسليم والرضا بقدر الله عز وجل أن يترك جميع الأسباب، حينئذٍ مشكلة المستشفيات ماذا تصنع؟ فنقول: هذا فيه نظر. لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بالتداوي وقد داوى هو عليه الصلاة والسلام وتعاطى أسباب الدواء والعلاج والأصل في فعله التشريع وحينئذٍ نبقى على هذا الأصل والأصل التَّأسِّي والاقتداء به عليه الصلاة والسلام.

وفي ((القول المفيد)) للشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: ولو قال قائل: بالاقتصار على ما في هذا الحديث وهو أنهم ((لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون)) وأن ما عدا ذلك لا يُمنع من دخول الجنة بلا حسابٍ أو لا يَمنع من دخول الجنة بلا حسابٍ ولا عذاب للنصوص الواردة بالأمر بالتداوي والثناء على بعض الأدوية كالعسل والحبة السوداء لكان له وجهٌ. بل هو الصواب، أنه يقتصر به على ما ذُكِر وأن ما عداه يبقى على الأصل وهو استحباب التداوي فيما عدا سببين: وهما الرقية والاسترقاء على الخلاف والاكتواء، وأما التطير فهذا محرمٌ ولا إشكال فيه.

إذًا نخلص من هذا أن الظاهر والله أعلم أن الاقتصار على ما ذُكِرَ يعتبر هو الصحيح، وإنما عداه يبقى على أن التعاطي بتلك الأسباب هو المحقق لكمال التوكل وليس الإعراض عنها يُعتبر محققًا للتوكل، وأمّا من عمم أكثر الشراح لهذا الحديث سواءً كان شراح ((كتاب التوحيد)) أو غيره النووي وغيره ... ٢١٠٤٠ وكذا عمموا الحديث قالوا: كل سبب حينئذٍ الأولى عدم تعاطيه، وعليه حينئذٍ يكون كل سؤالٍ من المخلوق للمخلوق حينئذٍ يكون الأصل فيه عدم السؤال، وخاصةً إذا صاحبه نوع من التذلل والاستعطاف ونحو ذلك، لأنه فيه ماذا؟ فيه التفات القلب إلى غير الله تعالى وهذا منافٍ للتوكل، التوكل أن يكون القلب معلقًا بالله عز وجل ولا يلتفت إلى مخلوق بوجهٍ من الوجوه، فأي التفاتٍ إلى المخلوق حينئذٍ يعتبر نقصًا في تحقيق توكله، أي التفاتٍ إلى المخلوق يعتبر نقصًا في تحقيق التوكل، ولذلك فصَّلوا في هذه المسائل فقالوا: السؤال يعني الطلب من مخلوق إلى مخلوق إما أن يكون على وجه الاستعطاف والاستذلال أو لا؟ إما أن يكون فيه نوع استعطاف واستذلال - يعني: أن تشعر بأنك أقل من المسئول - هذا يُسمى ماذا؟ يسمى استعطافًا ويسمى استذلالاً، وتعطني مال وأنت تشعر بأنك أقل منه هذا يسمى ماذا؟ استعطافًا واستذلالاً، وإن لم يكن بأن تشعر بأنك مساوي له أو أنك أعلى منه وطلبت منه هذا ليس فيه استعطاف ولا استذلال، حينئذٍ السؤال إما أن يكون على وجه الاستعطاف والاستذلال أو لا؟ وعلى كلِّ النوعين إما أن يكون في أمور الدنيا أو في أمور الدين، فما كان من سؤال الدين يعني: طلب العلم طلب الفتوى هذا لا بد أن يكون معه نوع استعطاف واستذلال، ولذلك لا يتطلب العلم مع الكبر، وإنما لا بد أن يكون عنده نوع تواضع، فما كان من سؤال الدين فلا حرج فيه مطلقًا، السؤال سألت صاحبك وليس سؤال فيه استعطاف ولا استذلال هذا مباح ولا إشكال فيه وليس منافيًا للتوكل، تسأل من هو أكبر منك علمًا حينئذٍ يكون فيه نوع استعطاف نقول: هذا ممدوحٌ وليس بمذموم، لعموم قوله تعالى: {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} [النحل: ٤٣]. فما كان من سؤال الدين فلا حرج فيه مطلقًا كسؤال العلم مع الاستذلال والاستعطاف، فهذا لا يُنقص تحقيق التوحيد مطلقًا، بل أجمع أهل العلم أن العلم لا يطلب مع الاستكبار، إنما لا بد من التذلل، ولا يكون تذلل في طلب العلم منافيًا لتحقيق التوحيد، وهذه إذا جعلنا ((وعلى ربهم يتوكلون)) عامًا يشمل ما ذُكِر وما عداه حينئذٍ إذا سئل أهل العلم سواءً كان في باب الفتوى أو غيرها حينئذٍ نقول: هذا لا يعتبر من، لا يعتبر قادحًا في تحقيق التوحيد، وما كان من سؤالٍ في أمور الدنيا حينئذٍ يَرِدُ التفصيل، فإن كان مع استعطافٍ واستذلالٍ فهو مكروهٌ، وإذا كان كذلك حينئذٍ قاعدة عندهم من عَمَّمَ في الحديث هنا: ((وعلى ربهم يتوكلون)) كل سؤالٍ في أمور الدنيا مع الاستعطاف والاستذلال فهو مكروه، فتعاطيه يعتبر منافيًا لتحقيق التوكل، وإذا كان كذلك حينئذٍ لا يُعتبر محققًا للتوحيد، وإذا كان كذلك فحينئذٍ خرج عن السبعين فلا يدخل الجنة بغير حسابٍ.

نعم، وما كان من سؤالٍ في أمور الدنيا فإن كان مع استعطافٍ واستذلال فهو مذموم وقادحٌ في تحقيق التوحيد، وما لا فلا، فإن لم يكن فيه نوع استعطاف واستذلال نقول: هذا لا يقدح في التوحيد، كما أنه ليس بقادحٍ في التوكل، فما لا يقدح ولا يكون باستذلالٍ في الغالب كالطلب من الأب، الابن يطلب أباه أعطني مال؟ اشتري لي سيارة، زوجني؟؟ هذا طلب أو لا؟ سؤال أو لا؟ سؤال من غير الله تعالى، قد يلتفت القلب إلى ذلك لكن في الغالب أنه لا يكون فيه نوع التفاتٍ إلا من جهة تحقيق المصالح العامة، حينئذٍ نقول: هذا لا سكون قادحًا في التوحيد، كذلك الأب يطلب ابنه يسأله افعل لي كذا وافعل كذا نقول: هذا سؤالٌ لمخلوق في أمرٍ من أمور الدنيا وليس فيه استعطاف واستذلال، لأن الأب أكبر من الابن، ومن الزوج الزوجة تطلب زوجها هذا لا يكون فيه استعطاف في الغالب وقد يكون، أو الزوج يطلب زوجته هذا في الغالب لا يكون فيه استعطاف إلا من رحم الله، والخادم والصديق والتلميذ نقول: هذه كلها ليس فيها سؤال استذلالٍ ولا استعطاف، حينئذٍ تعاطي هذه الأسباب عندهم عند الشُّراح الذين عمَّموا لا يُعتبر قادحًا في التوكل حينئذٍ لا يكون قادحًا في تحقيق التوحيد لأنه ليس فيه استعطاف ولا استذلال بمعنى أنك لا تشعر بأنك تطلب من شخصٍ أرفع منك هذا الذي يكون ضابطًا، إذا شعرت بالدون حينئذٍ السؤال هذا استعطاف وتذلل، إذا شعرت بالمساواة أو العلو حينئذٍ ليس

فيه استعطاف ولا تذلل ولهذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يطلب من زوجاته، وهو ليس في استعطاف وخادمه ما يحتاجه، وهذا أمر متواتر، وأما طلب الرقية من هؤلاء - هنا ينبني عليه - ((وعلى ربهم يتوكلون)) قلنا: هذا يكون قادحًا إذا كان السؤال فيه استعطاف وبيَّنَّا بالأمثلة من الذين لا يمكن أن يكون معهم استعطاف، إذا طلبت الرقية طلب الأب من ابنه الرقية حينئذٍ هل فيه استعطاف واستذلال؟ ليس فيه استعطاف واستذلال، لأنه إذا طلبه مال قلنا: هذا لا بأس به وهذا يعتبر ممدوحًا وليس بمذموم وليس بقادحٍ في التوكل وتحقيق التوحيد، طيب لو طلب منه الرقية؟ الحكم واحد حينئذٍ طلب الرقية لا بسؤالٍ مع استذلالٍ واستعطاف لا يُعتبر قادحًا عند هؤلاء في التوكل فلا يكون قادحًا في تحقيق التوحيد فلا يخرج به عن السبعين، وأما طلب الرقية من هؤلاء فلم يمنعه بعضهم وجعله مخصوصًا بالعلة السابقة وهي قوله: ((وعلى ربهم يتوكلون))، بمعنى أن ((لا يسترقون)) لأنه منافٍ للتوكل، لماذا؟ لأنه سؤال مع استعطاف، إذًا إذا انتفت هذه العلة، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا فإنما خرجوا من السبعين لكونهم استرقوا مع الاستعطاف، فإذا انتفى الاستعطاف حينئذٍ إذا طلب الرقية من الابن، أو الابن من أبيه حينئذٍ ليس ثم استعطاف حينئذٍ جازت الرقية. وهذا نقول: الصواب عدمه، لماذا؟ لعموم النص الصحيح أنه يُمنع حتى من هؤلاء، لماذا؟ لأنه جاز السؤال مطلقًا في أمور الدنيا لعدم وجود الاستعطاف، هذا النص يعتبر مخصصًا ومقيدًا للعموم الذي دل على جواز السؤال من هؤلاء، وما عدا ما ذُكِر. حينئذٍ نقول: كل سؤالٍ من الأب لابنه ليس فيه استعطاف هذا هو الأصل فيه لا يعتبر قادحًا في التوكل إلا في الاسترقاء لأنه نصٌ عام ((لا يسترقون)). نقول: هذا نصٌ عام، وجه العموم فعلٌ واقعٌ في حيز النفي فحينئذٍ يعتبر عند المحققين من الأصوليين يعتبر من صيغ العموم، سواءً كان من الأب لابنه أو بالعكس من الزوج لزوجته، من الزوج .. إلى آخره نقول: ولو لمن يكن ثم استعطاف يعتبر ماذا؟ يعتبر ممنوعًا، لأن قوله: ((وعلى ربهم يتوكلون)) هذه علة، والأصل في العلة إذا كانت منتشرة لا بد من ضبطها، يعني: الأمر يختلف من شخص إلى شخص، فالعلة حينئذٍ إذا لم تضبط بأمرٍ ظاهر حينئذٍ صارت العلة منتشرة، كيف منتشرة؟ بمعنى أن التوكل عند زيد مختلف للتوكل عن عمرٍ عن محمدٍ .. إلى آخره، وليس ثَمَّ ظاهر شيءٌ يمكن تعليق الحكم به لماذا؟ لأن التوكل عملٌ قلبي، حينئذٍ لا بد من ضبط هذه المسألة بجعل الاسترقاء يعتبر الذي لفظًا: ارقني ..

أو نحو ذلك بأنه منافٍ للتوكل مطلقًا، ولو قال بأني لا أشعر بأن هذا الاسترقاء أو هذا الطلب ينقص توكلي نقول: لا، هذا لا يعتبر لماذا؟ لأن الحكم عام وهو قوله: ((لا يسترقون)) وهذه العلة تعتبر علة مطردة ولا تتفاوت في كونها في زيد دون عمرٍ، حينئذٍ نقول: الصواب أنه إذا طلب من لا يشعر بأنه أدنى من المطلوب الاسترقاء نقول: هذا يمنع. وهذا هو الصحيح وما قاله بعض الشراح هنا ليس بجيد، واستثنى بعضهم الرقية التي تكون بعوض لعدم الاستذلال والاستعطاف، والأصح المنع لعموم النص، كذلك لو أعطيته مالاً لو لم يكن ممن ذُكِر راقٍ يَرْقِي بمال فأعطيته هل فيه استذلال واستعطاف، ليس فيه بل أنت أعلى منه ولو كان هو الراقي، يمنع أو لا يمنع؟

يمنع للنص، وإذا عللنا قضية التوكل والاستعطاف ونحو ذلك نقول: لا يمنع.

انظر متابعة العلة وتفريع المسائل عليها وكون العلة غير مطردة إذا نظرنا إليها دون النص تتولد عندنا مثل هذه المسائل، فالصواب منع الرقية مطلقًا سواءً كانت مجانًا أو كانت بعوض، سواءً كانت باستذلال واستعطاف أو لا لعموم النص، والله أعلم.

وأما الطلب من البعيد الذي يشعر بطلبه منه أنه فيه استعطاف واستذلال ويحتاج مع إلى تميق العبارات وتزيق الكلمات .. ونحو ذلك وأنه أعلى منه لمجرد السؤال والطلب فهذا يُنقص التوحيد لأنه منقصٌ للتوكل، وأما ما لا يكون فيه استعطاف كالقرض وطلب الحقوق والديون فليس من هذا الباب، ومثله الطلب من بيت المال والمؤجر من المستأجر وحقوقه من الميراث والوقف والوصية وحق الضيافة. نقول: هذا كله [يعتبر فيه] لا يعتبر فيه نوع استذلالٍ ولا استعطاف.

طلب الدعاء ادْعُ لي، هذه كثرت عند الناس، والله عز وجل يقول: {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي} [البقرة: ١٨٦]. ما قال: فقل

قال: {فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ} إذًا الأصل في المسلم أنه يدعو ربه مباشرةً هذا الأصل لأنه عبادة، وإذا كان عبادة فالأصل فيها الإخلاص والمتابعة، حينئذٍ يكون مباشرةً بينه وبين ربه تعالى، ولذلك قال أهل العلم من المفسرين وغيرهم: كون الرب جل وعلا هنا لم يقل: فقل إني قريب ليجعل الخطاب بينه وبين العباد مباشرةً، فلم يجعل النبي - صلى الله عليه وسلم - واسطةً في تبليغ الحكم الشرعي والخطاب الشرعي في هذه المحل وهو الدعاء، فالأصل في العكس يكون كذلك، أن لا تجعل أحدًا بينك وبين خالقك في الدعاء هذا الأصل، وأما أن يجعل الإنسان دائمًا، دائمًا على لسانه يقول: ادْعُ لي ادْعُ لي نقول: هذا منافي للأصل، وما ورد من جواز ذلك حينئذٍ يعتبر قضيةً معينة فيكتفى بها - كما سيأتي - وأما طلب الدعاء من الناس بأن يقول لشخصٍ حيٍ قادرٍ حاضر - هذا لا بد منه - وإلا يكون ماذا؟ يكون واقعًا في الشرك، فالميت لا يُدْعَى مطلقًا، سواء بما يقدر عليه لو كان حيًّا أو لا؟ مطلقًا لا يُدْعَى الميت، وكذلك الحيّ غير القادر لا يُدْعَى، لا يجوز دعوته أو دعاؤه يعتبر شركًا عند أهل العلم، كذلك لو كان حيًّا قادرًا لكنه غائب ليس موجودًا نقول: هذا يعتبر ماذا؟ يعتبر شركًا، فحينئذٍ لا بد من هذه القيود الثلاثة: أن حيًّا قادرًا حاضرًا، فإذا سأله حينئذٍ وقع النزاع بين أهل العلم قيل: بالجواز مطلقًا، يجوز أن تسأله ادع الله عز وجل لي بكذا .. ونحو ذلك، وليس من السؤال المرجوح ولا ينافي قوله: - صلى الله عليه وسلم - («لا يسترقون») انظر قال: لا ينافي قوله: - صلى الله عليه وسلم - («لا يسترقون»)، لماذا؟ لأن («لا يسترقون») جزءٌ دل على كلٍّ، كيف دل على كلٍّ؟

العموم من أين أخذ؟ هذا عند من يرى التعميم، جزءٌ دل على كلٍّ بمعنى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ذكر الاسترقاء وجعل العلة وهي قوله: («وعلى ربهم يتوكلون») يقاس عليه كل من كان مثل الاسترقاء، وهو سؤال الغير مع الاستعطاف والاستذلال، فيقيس عليه، والصواب أنه لا يقاس كما ذكرناه. وله أدلة منها حديثنا فقد سأل عكاشة النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يَدْعُوَ له، ولو كان الطلب مرجوحًا لنقص تحقيق توحيد عكاشة مع كون النبي - صلى الله عليه وسلم - أثبت له أنه من السبعين، هذا استدلال وجيه، لكن يمنعه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو المسئول، فكلّ من سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يُعْتَبَرُ قادحًا في تحقيق التوحيد، لكن غير النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي يَرِدُ الإشكال فيه، هل هو مثل النبي - صلى الله عليه وسلم - مساويًا له؟ تقول: للنبي - صلى الله عليه وسلم - خصوصية وهو كونه نبيًا رسولاً حينئذٍ الأصل في دعوته الإجابة أو الرد؟

الإجابة، هذا الأصل. قد لا يُجَاب، لكن الأصل في دعوته إذا دعا ربه الإجابة، إذًا كونه الأصل في دعوته الإجابة لأي صفة؟ لصفة الرسالة والنبوة، حينئذٍ غيره لا يقاس عليه البتة، ولذلك عكاشة ما سأل أبا بكر ولا سأل عمر ولا سأل عثمان وكذلك الصحابة الذين سألوا النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما سيأتي ذكره - لم يَرِدْ أن واحدًا منهم قد سأل أبا بكر أو عمر أو عثمان مع كونهم من سادات الأولياء - كما سيأتي ذكره - كونهم تركوا سؤال الصالحين الأولياء من أمثال أبي بكر وعمر ومن هو دونهما دلَّ على أن سؤال النبي - صلى الله عليه وسلم - لخصوص الرسالة والنبوة، فلا يقاس عليه غيره البتة، هذا هو الأصل فيه.

إذًا كون عكاشة هنا سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يُجْعَلْ هذا السؤال قادحًا في التوحيد وقد حَكَمَ عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه محققٌ للتوحيد لكونه سأل النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - لا إشكال فيه.

ومنها أن أم سليم - كما في البخاري - سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو الله لابنها أنس.

ومنها سؤال أبي هريرة رضي الله تعالى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يحببه وأمه لعباده المؤمنين. رواه أحمد في المسند.

ومنها سؤال الأعمى الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو الله له ليرد عليه بصره.

ومنها سؤال المرأة التي بها الصرع أن لا تتكشف، أجابها النبي - صلى الله عليه وسلم -.

كل هذه أفعال خاصة، دُعاء خاص، طلبٌ خاص من النبي - صلى الله عليه وسلم -، لو وجد من ضمن هذه الأدلة أنه سُئِلَ أبو بكر أو عمر أو غيرهما حينئذٍ لصح الاستدلال، فالقول الأول هو القول بالجواز مطلقًا، وفيه نظر لما ذكرناه، وهذه كلها قصص أو أحداث يُعتبر خاصة. ومنها ما هو عام وهو ما جاء في الصحيح قوله: «ما من رجلٍ يدعو لأخيه بظهر الغيب إلا وكَّلَ الله به ملكًا يقول له:» ماذا؟ «ولك بمثل» لكن قال: يدعو، ما قال: طُلِبَ منه الدعاء، هذا نص ليس في محل النزاع.

وقيل: بالمنع مطلقًا لقوله تعالى: {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ} [البقرة: ١٨٦]. وجه الاستدلال ما ذكرناه سابقًا، والدعاء عبادة، بل هو العبادة كما جاء في الحديث الصحيح. ومن كمال الإخلاص والصدق والمتابعة أن لا تجعل بينك وبين الله تعالى واسطة، بل الأصل هو المنع أو الجواز؟ الأصل هو المنع، حينئذٍ من أجاز احتاج إلى دليل واضح بَيِّن، وما ذكر لا يعتبر كذلك.

وذهب ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى التفصيل فإن كان قصدك بطلب الدعاء منفعة أخيك المسلم فيدعو لنفسه ولك فيقول له الملك: ولك المثل، هذا مستحب، لماذا؟ لأنه صار عبادة متعدِّية نفعه متعدِّي، حينئذٍ إذا قصدت بقولك: ادع الله لي بأن تنتفع أنت أولاً وأنا ثانيًا لا بأس به بل هذا مستحب، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - سأل عمر: «لا تنسانا يا أخي» حينئذ نقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس بحاجة إلى دعاء أي عمر رضي الله تعالى عنه وإنما أراد نفع عمر، لكن هل النبي - صلى الله عليه وسلم - كلما رأى عمر قال: لا تنسانا من دعائك؟ ورأى أبا بكر وعثمان وعلي! هذه قضية معينة فحينئذٍ من أراد أن يقتدي فليفعل على ندرةٍ، الشيء الجائز قد يجوز في مراتٍ محدودة، وأخذ العموم من الجواز من بعض النصوص جوازًا مطلقًا، نقول: هذا فيه نظر يختلف الحكم، مثال صغير وهو إباحة الإنشاد مثلاً للشعر نقول: هذا ورد والنبي - صلى الله عليه وسلم - أقره وأنشد حسان في المسجد ونحو ذلك، لكن في قضايا معينة ولو جعله الإنسان في الصباح ينشد والظهر والعصر وعند النوم وعند الاستيقاظ اختلف الحكم هُوَ هوْ؟ لا، اختلف الحكم اختلافًا جَذْرِيًّا، لماذا؟ لأن الأصل الجواز بالصفة التي وردت، لا تأخذ الحكم وتترك الصفة، وإنما تقول: يجوز الإنشاد بالصفة التي وردت لكن كونه مرةً دون مرة، وأما إذا أخذت العموم بأنه صباح مساء تنشد الشعر ولو كان في مباح ولوحدك هكذا وتغني، نقول: لا، هذا يمتع منه، فالحكم يختلف حينئذٍ الأصل الجواز في كونك تسأل على رأي ابن تيمية رحمه الله تعالى إذا قصدت نفع أخيك لكن ليس معناه كل ما ترى أي شخص نسمع بعض الناس حتى من فسقة يقول: لا تنساني من دعائك، هذا باطل هذا الفاسق ما، لو قال: أدعو لك تقول: لا تَدْعُ لي، أليس كذلك؟ فلا يعمم، إنما إذا كان من رجل صالح عالم ونحو ذلك عابد ممكن أن يُفعل مثل هذا فستفاد منه، أما التعميم نقول: هذا فيه نظر، فإن كان هكذا قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: فإن كان قصدك بطلب الدعاء منفعة أخيك المسلم فيدعو لنفسه ولك فيقول له الملك: ولك بمثل. فهذا مستحب، لكن يقيد هذا القيد بالاستحباب بأنه لا يكون على جهة الدوام، وكذلك يكون ممن ترجى منه الإجابة كأهل العلم مثلاً، والصالحين .. ونحو ذلك، أمَّا كُلّ من هَبّ ودَبّ؟ لا، نقول: ليس مراد ابن تيمية هذا رحمه الله تعالى، وإن كان قصدك منفعتك أنت وحدك دون نظرٍ لنفعه هو فهذا سؤالٌ غير مستحب، يعني من السؤال المرجوح، فيكون على الأصل وهو المنع، والصحيح في هذه المسألة: الأصل المنع، لأنه عبادة والأصل أن يكون ماذا؟ بينك وبين ربك.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل). يعني في هذا الباب مسائل جمع مسألةٍ، وهو ما يبرهن عنه في العلم، وهذه المسائل كما ذكرنا سابقًا هي تعتبر كالشرح للباب، فأول شارحٍ لكتاب التوحيد هو شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى بقوله: (فيه مسائل) لأنه يذكر الفوائد التي تستنبط من هذه الآيات التي ذكرها وكذلك الأحاديث.

المسألة الأولى قال: (معرفة مراتب الناس في التوحيد). المعرفة هي العلم، والعلم هو مطلق الإدراك، والمراتب جمع مرتبة بمعنى المنزلة

والمكانة أو المنزلة الرفيعة. هنا قال: (معرفة مراتب الناس) عام أراد به الخصوص لأن الناس هذا عام يشمل الكافر ويشمل المؤمن {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ} [البقرة: ٢١]. قلنا: هذا من صيغ العموم فيعمّ كل مخاطب، فيدخل فيه الكافر وليس المراد هنا إلا الموحدون، حينئذ هو عامٌ أريد به الخاص وهم الموحدون.

ومراتب الناس في التوحيد:

مختلفة فمن أهل التوحيد من يدخل الجنة بغير حساب.

ومنهم من يدخل النار بذنوبه، ثم يخرج منها وهو غير مخلد بإجماع أهل السنة والجماعة إذا مات على معصيته دون توبة بإجماع السلف أنه لا يعتبر من المخلدين في النار لا تخليد إلا للكافر.

ومنهم من هو بين ذلك.

فدل هذا الحديث أن بعض الناس يدخلون الجنة مباشرةً بلا حسابٍ ولا عذاب وبعضهم كما هو شأن النصوص الأخرى أنه قد يعذب في النار، ثم يخرج إذًا وهو موحد حينئذٍ دل على أن الناس يختلفون في التوحيد.

ومأخذ هذه المسألة قوله - صلى الله عليه وسلم -: («يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب»)، ثم قال: («هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون»). فدل ذلك على أن منهم من يدخلها مع الحساب أو مع العذاب.

المسألة (الثانية: ما معنى تحقيقه) هذا استفهام، يعني: أجيب بالحديث وكذلك الآيات السابقة معنى تحقيق التوحيد، والمعنى هو ما يقصد من الشيء، وتحقيقه الضمير يعود إلى التوحيد أي تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والإصرار على المعاصي - كما سبق توصيله في شرح الترجمة - فليس كل من وقع في معصية يعتبر ماذا؟ قادحًا في توحيده، وإنما المراد أن يصر على المعصية هذا الذي يعتبر قادحًا في التوحيد، وأما كونه بشر يقع في معصية ثم يستغفر ويتوب نقول: هذا ليس بقادح في التوحيد أليس كذلك؟ مر معنا في أول الباب، إذًا المسألة الثانية ما معنى تحقيقها.

(الثالثة: ثناؤه سبحانه على إبراهيم بكونه لم يكن من المشركين)، ... (ثناؤه سبحانه على إبراهيم عليه السلام بكونه) أي إبراهيم عليه السلام (لم يكن من المشركين)، (ثناؤه) هذا في قوله تعالى: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [النحل: ١٢٠]. وهذا هو الشاهد عند المصنف {وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} والثناء هو المدح، وهذا فيه ماذا؟ فيه الغاية في تحقيق التوحيد، فقد تبرأ إبراهيم عليه السلام منهم وكفر بهم وعاداهم بل وكسر أصنامهم كما هو مأخوذٌ من مجموع الآيات.

ثانيًا: هذه الآية سيقت للثناء على إبراهيم عليه السلام، ومناط الثناء هنا هذه الأمور المذكورة {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * شَاكِراً لِّأَنْعُمِهِ} الآية الأخرى. وإنما ذكر المصنف هذه الآية والله أعلم كما ذكرنا سابقًا لقوله: {وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} يعني: انتفاء الشرك محلٌ للثناء، هذه الآية سيقت للثناء على إبراهيم عليه السلام ومناط الثناء هذه الأمور المذكورة ومنها ترك الشرك، فدل على أن من انتفى عنه الشرك فهو محل ثناءٍ من الله تعالى، إذا انتفى عنه الشرك الأكبر فهو محل ثناء، لماذا؟ لأنه موحد نقيضان، توحيد شرك إذا وُجد التوحيد انتفى الشرك الأكبر بحذافيره، إذا وُجد التوحيد على وجه الكمال انتفى الشرك الأكبر بحذافيره. إذًا وجد الشرك الأكبر هل يمكن أن يوجد التوحيد أو لا؟ لا، لا يمكن أن يوجد التوحيد أبدًا، إذا وقع ذبح لغير الله فهو مشركٌ خالص، إذًا لا توحيد عنده البتة فما نقيضان إما هذا أو ذاك. قال: {وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} إذًا دل على أنه محل للثناء لأن انتفاء الشرك دليلٌ على أن التوحيد موجود، وإذا انتفى الشرك الأكبر وُجد أصل التوحيد، وقد يبقى معه شركٌ أصغر وهو ليس منافيًا لأصل التوحيد وإنما هو منافٍ لكماله الواجب وهو موحد لكنه آثم وقد نقص توحيد الواجب حينئذٍ يعتبر محلاً للثناء ومحلاً للذم لكن لا من جهةٍ واحدة.

محلٌّ للثناء لأنه تخلص من الشرك الأكبر ومحلٌّ للذم لأنه وقع في الشرك الأصغر.

ثالثًا: اقتصار المصنف على جزء الآية يدل على أنه هو الشاهد من هذه الآية وأنه لم يُرِد كل الآية كما سبق تقريره، ولذلك سبق أن ذكرنا تفسير المصنف لقوله تعالى: {وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} قال: خلافًا لمن كَثَّر سوادهم وزعم أنه من المسلمين لم يذكر الشرك الأكبر ولا أصغر، وإنما ذكر جزئيةً معينة وهي مظاهرة المشركين مثلاً، أو تكثير سوادهم ليس المظاهرة، المظاهرة هذه تعتبر ردة، وإنما كونه: كثر سوادهم أو جعلهم أمراء أو جعلهم وزراء ونحو ذلك أو مستشارين هذا كله يعتبر ناقصًا في التوحيد، حينئذ قوله: {وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} خلافًا لمن كَثَّر سوادهم وزعم أنه من المسلمين، وتفسير المصنف يشعر بأنه لم يُرِد كلّ النفي بقوله: {وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} وإنما نفى تكْثِير سوادهم، وهذا الذي أراده المصنف في هذا الباب بالذات.

المسألة (الرابعة: ثناؤه) الثناء هو المدح كما ذكرنا (على سادات الأولياء بسلامتهم من الشرك) ثم الذين [إيش] الآية: {وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لا يُشْرِكُونَ} [المؤمنون: ٥٩]. الثناء هو المدح والسادات جمع سادة جمع سيد وسادة سيادةً عظُم وشرُف، والأولياء جمع وَلِي، ومن هو الوليّ؟ {أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ} [يونس: ٦٢، ٦٣]. جمع بين الإيمان والتقوى هذا هو التعريف، والإضافة هنا (سادات الأولياء) من باب إضافة الصفة إلى الموصوف أي: الأولياء السادات، وليس مراده سادات من الأولياء، يعني: عندنا ولياء سادة وأولياء ليس بسادة، لا، كلّ وليّ فهو سيد، وكل سيدٍ في طاعة الله فهو وليّ. بل الأولياء الذين هم سادات الخلق، قال: ... (بسلامتهم) قالوا: سلم من الآفات ونحوها سلامًا وسلامةً بريئة ... (بسلامتهم) الباء سببية كما في النسخة التي معي، وفي نسخة (لسلامتهم) واللام للتعليل، سَلِمَ له كذا خَلَصَ منه فهو سالمٌ وسَلِيم، وهنا سَلِمُوا من الشرك ومأخذ المسألة قوله تعالى فيما سبق: {وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لا يُشْرِكُونَ}، وهذه الآية في سياق آياتٍ كثيرة، وهذا يتضمن إقبالهم على الله تعالى وسلامتهم وبراءتهم من الشرك مطلقًا يعني: الأكبر والأصغر وهذا هو تحقيق التوحيد، وقيد بعضهم كلام المصنف هنا بقوله: (سلامتهم من الشرك) يعني: الشرك الأصغر، لماذا؟ لأنه قال: (سادات الأولياء) لا يكون من سادات الأولياء إلا إذا تخلص من ماذا؟ معي أو لا؟ من الأكبر لأنه إذا لم يتخلص من الأكبر فهو من السفلة ليس من السادات لأنه مشرك شرك أكبر حينئذٍ قوله: (بسلامتهم من الشرك) وكونه وصفًا لـ ... (سادات الأولياء) دل على أن مراد المصنف هنا بالشرك هو الشرك الأصغر لأنه لا يجتمع الأكبر مع وصفه بـ (سادات الأولياء)، ولذلك قيد بعضهم كلام المصنف هنا بقوله: (بسلامتهم من الشرك) أي: الأصغر قال في ((الفتح المجيد)): إن الشرك الأصغر ينافي كمال التوحيد فمن اجتنبه فهو الموحد حقًا. أي حقق التوحيد فالشرك في كلام المصنف هو الأصغر ويؤيد هذا المعنى هو قوله: (سادات الأولياء) إذ الأكبر يقضي على التوحيد من أصله ولا يكون سيدًا بل هو من سفلة الناس، وكما سيأتي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - خاطب الصحابة وهما أعلى درجات سادات الأولياء بقوله: ... «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر». فدل ذلك على أن الشرك الأصغر يجامع الولي يكون سيدًا في الولاية وحينئذٍ يقع منه الشرك الأصغر لكن لا على جهة الاستمرار، وإنما يحصل الثناء على سادات الأولياء بترك الشرك الأصغر وكما سبق أن تركَ الشرك أن هذه المرتبة يعني: التي ذكرها وعناها المصنف رحمه الله تعالى من مراتب تحقيق التوحيد وهي ترك الشرك الأكبر بنوعيه الأكبر ترك الشرك مطلقًا بنوعيه الأكبر والأصغر. قلنا: تحقيق التوحيد على مرتبتين واجب والمستحب، هل يمكن أن يتحقق الواجب بترك الأكبر دون الأصغر؟ نقول: لا، إذًا عنى المصنف بقوله: (ثناؤه على سادات الأولياء بسلامتهم من الشرك) يعني الأصغر حينئذٍ عنى مرتبةً ليست هي المرتبة التي تعبر سابقةً، فإن قيل: ترك الشرك الأصغر ليس من باب تحقيق التوحيد بل من باب الإتيان بأصل التوحيد الواجب قلنا: تحقيق التوحيد على مرتبتين واجب ومستحب، وهذا يعتبر من الواجب وعلى رأي المصنف الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى يرى أن الشرك ثلاثة أنواع.

شركٌ أكبر، وأصغر، وشركٌ خفي. فقوله حينئذٍ: {لا يُشْرِكُونَ}. أي: بأنواع الشرك الثلاثة وهذه مرتبةٌ تعتبر مستحبة أن يترك الشرك

الخفي والإيرادات ونحو ذلك يعتبر مرتبةً من المراتب المستحبة.
المسألة (الخامسة: كون ترك الرقية والكي من تحقيق التوحيد.) هنا عطف الكي على الرقية يعني: ترك كلٍ منهما لأن العطف هنا يقتضي ماذا؟ يكون ما بعده آخذًا لحكم ما سبق مشركًا في الحكم، كون ترك الرقية وترك الكي إذًا كلٌ منهما قد اشتركا في أصل الحكم، والأصل في العطف أنه يقتضي المغايرة فالرقية غير الكي حقيقةً وحكمًا، وتركهما يعتبر من تحقيق التوحيد، لكن انظر المصنف ماذا قال هنا؟ قال: (كون ترك الرقية) والحديث قال: («لا يسترقون») ها هل بينهما فرق؟
إما أنه التفت إلى رواية مسلم.
وإما أنه يرى تعميم الأسباب، بمعنى أن قوله: («وعلى ربهم يتوكلون») عام يشمل ما ذُكر وما لم يُذكر وقد ذكر الاسترقاء ولم تذكر الرقية قياسًا على ما سبق وحينئذٍ يكون الحكم واحدًا. وتأمل تعبير المصنف حيث قال: (ترك الرقية) ولفظ الحديث ليس فيه ترك الرقية الذي ذكره المصنف وإنما فيه الاسترقاء، وترك الرقية لا شك أنه غير الاسترقاء، فترك الرقية أن لا يستعملها مطلقًا، والاسترقاء أن يستعملها لكن لا يطلبها من أحدٍ البتة، فالحديث نفى الاسترقاء والمصنف عبر بترك الرقية، وعليه يكون ثَمّ خلافٌ في تحديد هذه المرتبة من مرتبتي تحقيق التوحيد، فعلى كلام المصنف ترك الرقية أصلاً هو صفة هذه المرتبة، فإن لم يترك الرقية ولو لنفسه دون طلبٍ حينئذٍ لا يكون محققًا لهذه المرتبة، لأنه عنون لهذه المسألة كون ترك الرقية من تحقيق التوحيد، فإذا لم يتركها بأن رقى نفسه أو لم يمنع من يرقيه حينئذٍ يكون قادحًا في تحقيق التوحيد، فالرقية عنده جائزة ولكن تحقيق كمال التوحيد بترك الرقية أصلاً، وأكثر الشراح دللوا للمسألة الخامسة بلفظ الحديث بقوله: («هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون») وعللوا ذلك بقوله وذلك لما فيه من التفات القلب إلى غير الله تعالى.
إذًا المصنف رحمه الله تعالى قال: (ترك الرقية) وحينئذٍ يكون فيه تعميم إما إشارة إلى رواية مسلم رحمه الله تعالى، وإما إشارة إلى القياس لأن العلة موجودة، والله أعلم.
(كون ترك الرقية والكي من تحقيق التوحيد) هذه المسألة الخامسة.
(السادسة: كون الجامع لتلك الخصال هو التوكل). والخصال جمع خصلة، خُلقٌ في الإنسان يكون فضيلةً أو رذيلة، والمراد هنا ترك الاسترقاء على كلام الشراح وترك الاكتواء وترك التطير. أي تركوا هذه الخصال توكلاً على الله تعالى لقوله: («وعلى ربهم يتوكلون»).
المسألة (السابعة: عمق علم الصحابة لمعرفتهم أنهم لم ينالوا ذلك إلا بعمل.)، (عمق) العمق البعد إلى أسفل، عَمُقَتِ البئر عُمُقًا بَعُد قرارُها فهي عَمِيقَة، وهذا وصفٌ حسيّ لكنه في المعنى ينطبق على الصحابة كذلك، وهذا في المحسوسات ويقال: عَمُقَتِ الفكرة بمعنى أنها بلغت أقصى الأمر وكنهه، والصحابة ينطبق على الأصل فيه في شأن العلم، لذلك اختلف الأصوليون في كون قول الصحابي إذا لم يخالف أن يعتبر حجةً أو لا؟ على خلاف، لماذا؟ لأنهم أقرب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وأدركوا مواضع التنزيل ثم هم أعلم بمآخذ الأحكام الشرعية وكذلك هم أعلم بالمادة التي يستنبطوا بها الحكام الشرعية، ففي جميع الوسائل التي يمكن أن يستنبط بها الحكم الشرعي فالصحابة نقول: مقدمون في ذلك على من بعدهم، وإنما كثر كلام من بعدهم لوجود الأوقات الفارغة عندهم، لأنهم ماذا؟ وُجد كما قال بعضهم: العلم نقطة وكثره ماذا؟ خلاف المخالفين. (عمق علم الصحابة) وهذا يدل على أنهم أغزر علمًا وأعمق فهمًا وأقوم عملاً وأرجح عقلاً وأهدى طريقًا وهو كذلك، بـ (معرفتهم) أي بسبب معرفتهم وفي نسخة ... (لمعرفتهم) واللام للتعليل (أنهم لم ينالوا ذلك) يعني الثواب العظيم وهو دخول الجنة بغير حساب ولا عذاب إلا بعمل، لأنهم خاضوا في أولئك القوم (وقال بعضهم: فلعلهم الذين ولدوا في الإسلام)، و (لعلهم الذين صحبوا) .. إلى آخره فخاضوا في أولئك ليستنبطوا العمل الذي قد فعلوه الذي وقع منهم، ولم يختلف العدد هل مع كل واحد سبعين أو لا؟ ونحو ذلك وإنما اختلفوا في ماذا؟ في العمل ما الذي فعله هؤلاء السبعون فنالوا هذا الأجر العظيم وهذا يدل على ماذا؟ على عمقٍ.

المسألة (الثامنة: حرصهم على الخير) يقال: حرص على الشيء حرصًا اشتدت رغبته فيه، (حرصهم على الخير) يعني شدة رغبتهم في الخير، وحَرِصَ على فلان أشفق وجد في نفعه وهدايته فهو حَرِيصٌ ومنه قوله تعالى: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم} [التوبة: ١٢٨]. و (الخير) الأصل فيه أنه المال الكثير الطيب، ومنه: {إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ} [البقرة: ١٨٠] {خَيْرًا} المراد به هنا؟ المال الكثير الطيب، وكذلك الحسن لذاته ولما يحققه من لذةٍ أو نفعٍ أو سعادةٍ يقال: هذا خيرٌ من ذاك ويُجمع على خِيَار وأَخْيار، و (حرصهم على الخير) هنا لماذا؟ لخوضهم، فخاضوا لماذا خاضوا؟ حرصًا على الخير، لخوضهم في هذا الأمر وحرصهم على معرفة أعمالهم ليعملوا بها فيحصلوا الثواب أي ثواب الذين يدخلون الجنة بغير حسابٍ ولا عذاب، دل ذلك على حرصهم على الخير.

(التاسعة: فضيلة هذه الأمة بالكمية والكيفية.) والفضيلة هي الدرجة الرفيعة في حسن الخلق، وفضيلة الشيء مَزِيَّتُهُ، والأمة المراد به هنا أمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، لكنها هي على نوعين أمة الإجابة أو الدعوة؟ أمة الإجابة، والكم مقدار الشيء والكمية الكم هو نفسه، والكيفية كيفية الشيء حاله وصفاته كمية؟ هذا مصدر صناعي يقال في الكيفية كيفية؟ يقال: بلا كيف هذه عبر عنها بالبلكفة.

قد شبهوه بخلقه فتخوفوا ... شنع الورى فتستروا بالبلكفة

كذا قال الزمخشري، ومراده هنا أنه يدخل من هذه الأمة خلقٌ كثير، هذا بالكمية أو بالكيفية؟ بالكمية، يعني عدد كبير لأنه سبعون ألف وورد في مسلم: «مع كل واحدٍ سبعون ألف» دل على أنهم كثر، ومراده هنا أنه يدخل من هذه الأمة خلقٌ كثير فهذا بالكمية لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى سوادًا عظيمًا، أعظم من السواد الذي كان مع موسى، وأما الكيفية فدخول سبعين ألفًا منهم الجنة بغير حسابٍ ولا عذاب. هذا يتعلق بالصفة و («هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون»).

المسألة (العاشرة: فضيلة أصحاب موسى). لقوله: («إذ رفع لي سواد عظيم، فظننت أنهم أمتي، فقيل لي: هذا موسى وقومه») إذًا كثرتهم حينئذٍ دل على فضيلتهم لأنهم تابعوا موسى، حينئذٍ الدلالة هنا باللازم، لكثرتهم دل على أنهم تابعوا موسى، وإذا تابعوا موسى تابعوا نبيهم حينئذٍ صاروا فضلاء في أنفسهم، وهنا التعبير باللازم، والفضيلة هنا باللازم لأنه ذكر ما يدُل على كثرة أتباع موسى ولزم منه فضيلتهم ومزيته على غيرهم سوى هذه الأمة.

المسألة (الحادية عشرة: عرض الأمم عليه، عليه الصلاة والسلام) لقوله: («عُرِضَتْ علي الأمم») والعارض قلنا: هو الله عز وجل («عرضت علي الأمم») حينئذٍ الأمم جمع أمة، والعرض هنا أسند إليه كذلك («عرضت علي الأمم») والأصل فيه الحقيقة أو المجاز؟ الحقيقة، إن قلت بالمجاز، وإن لم تقل فهذا كله حقيقة، حينئذٍ الأصل فيه الحقيقة فيبقى على ظاهره لأنه من الأمور الغيبية.

إذًا (عرض الأمم عليه، عليه الصلاة والسلام) لقوله: («عرضت علي الأمم») وقد سبق شرحه، قيل: المراد أن الله تعالى أراه مثالها إذا جاءت يوم القيامة، وهذا فيه نظر، ذكره ابن قاسم وغيره، لكن غلط ليس بصحيح، لماذا؟ لأنه أخبرنا [أن الأمم] أن الله عز وجل عرض عليه الأمم ولم يخبرنا كيف كان العرض؟ فحينئذٍ نؤمن بالخبر وأما الكيفية فنبقى على الأصل نقول: الله أعلم بها لأنها من الأمور الغيبية، وأما كونه مثالها وكيف الله عز وجل جاء بالأمم، والقيامة لم تقم هذا كله مدخلٌ للعقل فالأصل في مثل هذه المسائل لا مدخل للعقل فيها، إذًا قوله المراد أن الله تعالى أراه مثالها هذا نقول: يحتاج إلى دليل، لأن هذا تأويل فإذا لم يكن دليل حينئذٍ صار تأويلاً فاسدًا فلا يقبل البتة.

وفيه تسلية الرسول - صلى الله عليه وسلم - حيث رأى الأنبياء ومنهم من ليس معه إلا ... (الرجل والرجلان، والنبي وليس معه أحد) وفيه بيان فضيلة النبي - صلى الله عليه وسلم - وشرفه حيث كان أكثرهم أتباعًا وأفضلهم.

المسألة (الثانية عشرة: أن كل أمة تحشر وحدها مع نبيها) هذا الأصل قال رأيتُ النبي .. والنبي .. ، والنبي، إذًا دل على أن الأمم تحشر مع أنبيائها وكل أمة متميزة عن الأخرى بظاهر النص لقوله: («فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والنبي ومعه») ..

إلى آخره فدل على أن كلم نبيٍ منفصلٌ ومتميزٌ بأتباعه عن النبي الآخر، وإلا لاختلط بعضهم ببعض ولم يمكن التمييز، ولم يميز الأتباع من غيرهم، ويؤكده قوله تعالى: {وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا} [الجاثية: ٢٨]. والأصل الكتّاب أن يكون مع نبي، فكل أمةٍ تكون وحدها.

المسألة (الثالثة عشرة: قلة من استجاب للأنبياء). هذا واضح بالنص («والنبي ومعه رجل») واحد («ومعه والرجلان») وأشد من هذا ... («والنبي وليس معه أحد») هل هذا قادحٌ في كون النبي الذي ليس معه أحد أو الرجل والرجلان أنه لم يبلغ الرسالة أو قَصّر؟ لا، نقول: بلغ الرسالة على وجه الكمال، وإنما عليه البلاغ وأما استجابة الناس والتكثير نقول: هذا ليس بأصلٍ شرعي، لقوله: («والنبي ومعه رجل والرجلان»).

المسألة (الرابعة عشرة: أن من لم يجبه أحد يأتي وحده.)، («والنبي وليس معه أحد») دل على أنه يحشر وحده أين أمته؟ ليس معه أحد لم يستجب له أحدٌ البتة، لقوله: («والنبي وليس معه أحد»).

المسألة (الخامسة عشرة: ثمرة هذا العلم، وهو عدم الاغترار بالكثرة، وعدم الزهد في القلة). هذا العلم ما هو؟ قلة من استجاب للأنبياء علم، حكم شرعي أو لا؟ له مستند طيب.

العلم الثاني أو المسألة الثانية: أن من لم يجبه أحد يأتي وحده، إذًا هناك نبي لم يجب إذًا هذا العلم لا بد له من ثمرة، ما هي هذه الثمرة من هاتين المسألتين؟ قال الإمام هنا: (عدم الاغترار بالكثرة) يعني: الكثرة لا تدل على أن صاحب الدعوة معه الحق، (وعدم الزهد في القلة) هذا ما عنده إلا اثنان أو ثلاثة يدل على ماذا؟ على أنه ما عنده شيء؟ قل: لا، القلة لا تدل على أن صاحب الدعوة يكون مبطلاً، والكثرة لا تدل على أن صاحب الدعوة يكون محقًا، حينئذٍ النظر يكون لماذا؟ للشخص نفسه، ودعوته، ماذا تحمل من دعوة؟ وأما الأتباع فلا التفات إليهم البتة، ولذلك قال الإمام: وهذه فائدة نفيسة. اعتنوا بها (ثمرة هذا العلم) هل هنا للعهد الحضوري يعني: العلم السابق وهو قلة من استجاب للأنبياء وأن من الأنبياء من لم يجبه أحد ويحشر وحده، وهذا ليس مطعنًا فيه. عدم الاغترار بالكثرة وعدم الزهد في القلة، أي أن هذا الحديث لما ذكر في المسألتين السابقتين يدل على أن الأكثر من الخلق لم يتبعوا الرسل فلا يُغتر به، وأن الأقل هم الذي اتبعوهم فلا يزهد بهم، بل يتبع الحق الذي هم عليه ويترك الباطل الذي عليه الأكثر، ولا يُغتر به. بل قال بعض السلف: إذا أردت أن تختبر نفسك فتنظر أنت مع من؟ مع الكثرة أو مع القلة؟ إذا وجدت أعمالك أعمال الكثرة فاتهم نفسك لأن الكثرة مذمومة في الشرع: {وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللهِ} [الأنعام: ١١٦]. {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} [يوسف: ١٠٣]. وهكذا تجد كثير في مواضع في القرآن ذم الكثرة، حينئذٍ إذا وجدت نفسك أنت مع الكثرة فانتبه راجع نفسك حاسب نفسك، وإذا وجدت نفسك مع القلة حينئذٍ تعرف أنك على حقٍ إن شاء الله تعالى. إذًا: {وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ} ... [سبأ: ١٣]. قليل، إذًا فلا تغتر بكثرة الهالكين فتهلك معهم، وأيضًا من جهةٍ أخرى - يعني: من حيث الكثرة - قد يقع اغترار بالكثرة ولو كان محقًا، يعني: قد يكون الأتباع مع داعيةٍ أو مع عالم صاحب دعوة صحيحة سلفية واضحة بينة وهم كثرة، قد يقع نوع اغترار بهذه الكثرة هل هذا مذمومٌ أو ممدوح؟ نقول: هذا مذموم، إذًا لا تغتر بالكثرة سواءٌ كنت على باطل في الاستدلال بها على صاحب الدعوة، أو كنت محقًا لأن هذا فيه التفات، فيه وقوفٌ مع سبب، حينئذٍ يعتمد عليهم ويثق بهم أكثر من ثقته بربه جل وعلا، ومن جهةٍ أخرى من حيث الكثرة إذا اغتر الإنسان بكثرته وظن أنه لن يُغلب أو أنه منصور فهذا أيضًا سببٌ للخذلان، فلا تغتر بالكثرة ولو كانوا على الحق، لذلك جاء قوله تعالى: {لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا ... } [التوبة: ٢٥] الآية.

(السادسة عشرة: الرخصة في الرقية من العين والحمة). الرخصة التسهيل في اللغة، التسهيل في الأمر والتيسير يقابلها في الاصطلاح

ماذا؟ العزيمة، وظاهر مراد المصنف هنا الرخصة التي هي اصطلاحًا
للعذر والرخصة حكم غُيِّرا ... إلى سهولةٍ لعذرٍ قُرِّرا
مع قيام علةٍ أصلي ... .
الرخصة هي التسهيل في الأمر والتيسير، وهنا قوله: (في الرقية من العين والحمة) هذا مأخوذٌ من قوله حديث بريدة «لا رقيةٍ إلا من عينٍ أو حمة» والعين إصابة العين غيره، والحمة كما سبق قرصه العقرب وشبهُها أو شبهِها من ذوات السموم، فقوله: (الرخصة في الرقية) هكذا قال: نعم ... (الرخصة في الرقية من العين والحمة) هذا لا يمنع أن تركها أفضل وأكمل في تحقيق التوحيد، إذا قال: رخص النبي - صلى الله عليه وسلم - (في الرقية من العين والحمة) على قول المصنف فيما سبق أن ترك الرقية من تحقيق التوحيد كونه رخَّص في ذلك لا يدل على أن تركها هو الأفضل بل عندك أمران.
الأول: جواز الرقية، [أحسنت].
ثانيًا: الكمال في تركها. كل منهما جواز، الرخصة التي هي جواز الرقية هذا لا يدل على أن تركها أفضل، بل عندك أمران: الرقية جائزة ثم هل تفعلها أو لا تفعلها؟ نقول: مسألة أخرى حينئذٍ تركها يعتبر أفضل، إذًا قوله: (الرخصة في الرقية من العين والحمة) هذا لا يمنع أن تركها أفضل وأكمل في تحقيق التوحيد، وهذا يوافق المشهور في مذهب أحمد أن التداوي مباحٌ وتركه أفضل، وظاهر صنيع المصنف التعميم، ولم يقل المصنف هنا والكي، قال فيما سبق: (كون ترك الرقية والكي من تحقيق التوحيد) وهنا قال: (الرخصة في الرقية من العين والحمة) ولم يذكر الكي لماذا؟ لأن الكي مكروهٌ مطلقًا على ما سبق، والرقية إذا رقى نفسه ليست مكروهة لأنه ليست منهيًا عنها وإنما هي جائزةٌ وتعلق النهي من كونه طالبًا للرقية، ولذلك قلنا: أن الدواء قد يكون مكروهًا في نفسه في ذاته كالكي، وقد يكون في ذاته جائزًا لكن إذا طلبه يعتبر مكروهًا، فالتداوي أو الدواء الأسباب على نوعين:
ما هو مكروهٌ في ذاته. يعني جاء النص بالنهي عنه، ولذلك قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «وما أحب أن أكتوي». ونهى عن الكي وإذا نهى عن شيءٍ مخصوص أقل أحواله أنه مكروه، حينئذٍ هذا سببٌ مكروهٌ في ذاته، والرقية نقول: ليست سببًا مكروهًا في ذاتها لماذا؟ لعدم النهي وإنما هي جائزةٌ فإذا طلبها على قول من عمم فحينئذٍ يعتبر مكروهًا، فالطلب هو المكروه وليس هو الفعل نفسه، ولم يقل المصنف والكي لأنه مكروهٌ فلذلك لم يذكر الرخصة فيه، فالمصنف يرى أن هذه المرتبة هي أن التداوي تركه أفضل إن كان توكلاً على الله تعالى واستسلامًا للقضاء والقدر، فإن من تركه فقد حقق التوحيد، وهو أيضًا من تحقيق التوكل على الله تعالى، إلا أن بعض التداوي مرخصٌ فيه كالرقية وبعضه مكروهٌ كالكي، وعلى تفصيل الشراح وتخصيص ذلك بطلب الرقية وطلب الاكتواء يكون تحقيق التوحيد هو طلب الأسباب المكروهة مع الحاجة إليها، وأما الأسباب التي ليست مكروهة فهذه لا، حينئذٍ يكون الأسباب المكروهة على نوعين، فالرقية عندهم ليست مكروهةً لذاتها ولكن المكروه فيها هو طلبها، ويقاس عليه كل طلبٍ، وسؤال تذللٍ وحاجة هذا على قول الشّراح، والكي في ذاته مكروه والطلب يزيده كراهةً لأنه ورد فيه النهي، واضحٌ هذا؟ إذًا أسباب العلاج نوعان أو الأسباب التي يعالج بها نوعان:
إما أن يكون مكروهًا في ذاته لورود النص فيه كالكي.
وأما أن يكون مكروهًا لا لذاته بل هو في نفسه جائز، وإذا طلبه يعتبر مكروهًا، ولذلك فرق المصنف بين الأمرين.
والطلب طلب الرقية والاكتواء نوعان طلبٌ بلسان المقال، وطلبٌ بلسان الحال كمجيئك إلى الراقي مثلاً تجلس أمامه تأخذ صف نقول: هذا يعتبر ماذا؟ يعتبر طلبًا يعني إذا قيل: الاسترقاء طلب والاكتواء هو طلب متى نقول: طلب لو سكت وجاء عند الراقي وجلس ودخل بين الناس فقرئ عليه هل هو طالبٌ أو لا؟
طالب، قطعًا لماذا؟ لأنه بلسان حاله يعتبر طالبًا، وأما بلسان مقاله لم يتكلم، لو أخذ شريط الآن تطورت الرقية وهي غير مشروعة الرقية

عن طريق الشريط غير مشروعة بل لا بد من مباشرة ولا بد من النفث وهذا ممتنع فيه، ولو حصل له أثر يعني بعض الناس الآن يأخذ الشريط ويستمع حينئذٍ قد يحصل له نوع صرع فيستدلون بهذا وقد يؤثر يستدلون بهذا على جواز الوسيلة وهذا خطأ الأثر المترتب على الوسيلة لا يدل على جوازها يعني: لو أخذ وسمع شريط وشفي فكت العين ذهبت والسحر كذلك نقول: هذا لا يدل على أن الوسيلة جائزة بنفسها لأن الرقية لا بد من ضبطها بأحكامٍ شرعية - وسيأتينا باب خاص - باب ما جاء في الرقى والتمائم لكن المراد هنا لو أنه شغّل هذا الشريط والمسجل حينئذٍ يكون طالباً للرقية لأنه ذهب بنفسه واشترى أو طلب أو نحو ذلك وسمع، وهذا لا يدل قلنا على جواز الوسيلة كما سيأتي في محله، فالصحيح أن الاسترقاء وطلب الرقية بالشريط تعتبر من المحدثات.

(السابعة عشرة: عمق علم السلف لقوله: قد أحسن من انتهى إلى ما سمع) من القائل؟ سعيد بن جبير (قد أحسن من انتهى إلى ما سمع، ولكن كذا وكذا. فعلم أن الحديث الأول لا يخالف الثاني) قال: (عمق) عرفنا المراد بالعمق، (علم السلف) السلف لغةً المتقدم على غيره في الزمن يقال: سَلَفَ سُلُوفًا وسَلَفًا تقدم وسبَّق ومضى وانقضى فهو سَالِفٌ، هذا من حيث المعنى اللغوي، وأما شرعًا فهو معنى المصطلح الآخر الشرعي وهو أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية كلها أسماء والمسمى واحد، قالوا: سلف، وأهل سنة وجماعة، قالوا: الفرقةُ الناجية، الطائفةُ منصورة، وهو ما كان أو هم من كان على ما كان عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه هكذا عرفها النبي - صلى الله عليه وسلم -، حديث مختلف فيه لكن المعنى صحيح، وليس المراد هنا بالسلفية مرحلةً زمنية انقضت وانتهت لأن مذهب السلف يشمل جانبين:

الأول: القدوة.

وثانيا: المنهج المتبع.

القدوة: يعني: الأشخاص، والمنهج المتبع. يعني: الطريقة التي ساروا عليها، حينئذٍ إذا قال: أنا سلفيٌّ وقصد القدوة هذا كاذب، لأن القدوة منحصرٌ في القرون الثلاثة المفضلة وأنت الآن معاصر ما وجدت معهم، وإذا قال: أنا سلفيٌّ وقصد به المنهج المتبع صار ماذا؟ صار محقًّا. حينئذٍ نقول: منهج السلف أو مذهب السلف يشمل جانبين: القدوة، والمنهج المتبع. فالقدوة هم أصحاب العصور الثلاثة المفضلة، والمنهج هو الطريقة المتبعة في هذه العصور الثلاثة فهمًا واستدلالاً علمًا وعملاً إيمانًا وإسلامًا، والعبرة بالمعاني لا بالألفاظ. انتبه. يعني: ليس كل من ادَّعى السلفية فهو سلفي، ونقيضه الخلف وهو لغةً المتأخر في الزمن الخلْف بإسكان اللام المتأخر في الزمن عمن قبله، والجيل يأتي بعد الجيل {فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ} [مريم: ٥٩]. خلَفٌ أو {خَلْفٌ} خلفٌ بإسكان اللام {أَضَاعُوا الصَّلاةَ} [مريم: ٥٩]. وليست كذلك الحكم هنا ليس هو فترةٌ زمنية بل هو منهجٌ وقدوة يقال فيه ما قيل في سابقه، فمن وجد من أهل البدع في العصور وأدرك عصر الصحابة فهو خلفي قدوة بنفسه لأنه شخصٌ ومنهجه المتبع حينئذٍ يطلق عليه بأنه خلفيّ فهو منهج وقدوةٌ فيما يقابل الحق وهو الباطل، فهو المنهج المضاد لما عليه السلف فحينئذٍ نقول: هذا يعتبر سلفي وهذا خلفيّ، على كلٍّ المراد هنا أنه لما ذكر حديث حصين أن استرقى لما بلغه من حديث بريدة صوَّبه سعيد ما أنكر عليه لأنه عنده قول وهذا القول مستَنَد على أو مستنِد على دليل شرعي صحيح، فما خطأه لأنه لم يبلغه الثاني نص الحديث الثاني، وإنما فعل أمرًا جائزًا بناءًا على دليلٍ صحيحٍ عنده، حينئذٍ الأصل فيه عدم الإنكار، ثم بيَّن له ما هو أفضل من ذلك وأنه لا يخالفه ولكنه يزيد عليه («لا يسترقون») دل على جواز الرقية على رأيه وهو موافق لقوله: (لا رقية إلا من عين أو حمة) لكن الأفضل أن يتْرُك، ولذلك فقوله: (فعلم أن الحديث الأول) وهو حديث بريدة «لا رقيةٍ إلامن عينٍ أو حمة» والعين (لا يخالف الثاني) وهو حديث ابن عباس: وهم («لا يسترقون») وليس بينهما تخالف، لأن الأول في الرقية والثاني في الاسترقاء، ففرقٌ بين المحلين. فالمرء إذا جاءه من يرقيه ولم يمنعه فإنه لا ينافي قوله: و («لا يسترقون») المراتب ثلاثة: أن يطلب من يرقيه. وهذا جائزٌ لكنه فاته الكمال.

أن لا يمنع من يرقيه. وهذا هو السنة ولم يفته الكمال لأنه لم يطلب الرقية.

ثالثًا: أن يمنع من يرقيه. وهذا خلاف السنة، والنبي - صلى الله عليه وسلم - رَقَى ورُقِي هذا الذي فصله الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في ((القول المفيد))، ولم يمنع عائشة وجبريل أن يرقياه، كذلك الصحابة لم يمنعوا أحد رقيهم لأنه لم ينافي التوكل والشيخ رحمه الله تعالى يرى التفصيل على ما ذكر.

(الثامنة عشرة: بُعْد السلف عن مدح الإنسان بما ليس فيه). قول حصين: (أما إني لم أكن في صلاة، ولكني لُدِغت) نخاف أن يظن الحاضرون أنه قام يصلي فدفع عن نفسه إيهام العبادة.

المسألة (التاسعة عشرة: قوله: «أنت منهم» علم من أعلام النبوة). لأنه إخبارٌ عن غيب («أنت منهم») مع السبعين دل على أنه غيب.

العلم العلامة جمعه أعلامٌ أي: دليلٌ على نبوة الرسول - صلى الله عليه وسلم -؛ لأن عكاشة قتل شهيدًا في سبيل الله فوقع كما أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا («أنت منهم») إن كانت خبرية محضة، إن كانت خبرية متضمنة للإنشاء - يعني: اللهم اجعله منهم - حينئذٍ ليست علمًا لأن الدعاء وإجابة الدعاء ليس خاصًا بالنبي والظاهر أنها خبرية محضة.

المسألة (العشرون: فضيلة عكاشة) لقوله: («أنت منهم») أي الذين يدخلون الجنة بغير حسابٍ ولا عذاب.

المسألة (الحادية والعشرون: استعمال المعاريض). المعاريض جمع مِعْرَاض مِفْعَال وهي التَّوْرِيَة يقال: عرفت هذا في معاريض كلامه، وفي المعاريض ممدحة عن الكذب يعني التورية، أن يأتي بكلمةٍ محتملة لمعنيين المقابل يظن أنه أراد معنًى يعبر به عن مراد المخاطب وهو يعني معنًى آخر، حينئذٍ تسمى التورية ورّى كأنه كنّى عن نفسه أو وقع خلف اللفظ يعني بدل ما تتوارى عن الشخص بالجدران ونحو ذلك أنت سترت نفسك عنه، كذلك قد تستر نفسك عن مرادك أو الشيء الذي تريد أن تخفيه باللفظ، فتطلق اللفظ يفهم منه معنًى وأنت تريد به معنًى آخر. هذا مختلفٌ فيها بين أهل العلم والأكثر على أنها مكروهة، وبعضهم يرى أنها مباحة ولكن لا يُكْثِر منها. لقوله: («سبقك بها عُكَّاشة») والحقيقة ليس هو المانع الحقيقي بل المانع هو إما أن يكون الرجل منافقًا - قلنا: هذا فاسد لما ذكرناه سابقًا - أو خاف أن يقوم من ليس بأهلٍ فيطلب ذلك وسدَّ الباب بهذا. قال، نعم ... («سبقك بها عكاشة») هذا الظاهر أن الثاني ليست عنده الصفة التي عند عكاشة فلو أجابه لقام الثالث، أجابه قام الرابع حتى يأتي الوفود يقول: سدّ الباب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («سبقك بها عكاشة»).

المسألة (الثانية والعشرون: حُسْنُ خلقه - صلى الله عليه وسلم -). لم يقل: لست منهم لو قال: لست منهم هذا فيه رَدَّةَ فعلٍ على الشخص نفسه، فمن خُلُقِهِ عليه الصلاة والسلام وَرَّى لكونه لم يقل لست منهم فيقع في نفسه ولكن تَلَطَّف معه في العبارة فقال: («سبقك بها عُكَّاشة»). هذا ما يتعلق بمسائل الباب، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

السؤال السابق: سؤال عمر رضي الله تعالى عنه للرجل الذي أتى من اليمن؟ .... ، وشيخ الإسلام اعتمد على هذه بعض الروايات واردة فيها السؤال لكن إن جعلناه يعني: مستحب إذا قصد به النفس لا يكون على جهة الدوام وإنما يكون في بعض الأحيان، الشيء إذا جاز هذه قاعدة - انتبهوا لها - قد يرد عن سلف أو يرد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه أجاز في حالةٍ معينة، ثم لم يُنْقَلْ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - واظب على هذا العمل، ثم لم يفهم الصحابة العموم، حينئذٍ تقتصر على أنه يجوز في بعض الأحوال لا على جهة العموم، فقد يكون مباحًا بالجزء لا بالكل فيُمْنَع منه، ومثل ما ذكرناه مثال واضح بين ونحن نعاني منه الآن أنه قد يجوز الشيء كالإنشاد على جهة القلة والترفية عن النفس أو في حالةٍ مخصوصة كالجهاد ونحو ذلك، وأما أنه يسير .. صباح مساء وهو يُنَشِّد نقول: هذا مخالف، هل الصحابة فهموا من كون النبي - صلى الله عليه وسلم - أنت تستدل بإقرار النبي لحسان النبي - صلى الله عليه وسلم -

لحسان بأنه أنشد في المسجد. وعبد الله بن رواحة أو كان الصحابة يُنْشِدُون في الجهاد، طيب ما في بأس نقول: اقتصر على ما هو عليه من حيث الصفة ومن حيث المقدار، إن خالفت في الصفة أو خالفت في المقدار ما يصح أن تستدل بهذه النصوص، وإنما يُستدل بها في ما وافق ما هم عليه، وأما أن تأتي بأناشيد مثل الموجودة الآن وتقول: حسان نَشّد، هل حسان نَشِيدٌ مثل هذا الموجود الآن نقول: هذا ما هو بصحيح، إما أن توجد هذه الصفة في ذاك العصر فينقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - الإقرار، فحينئذٍ لا إشكال، وإما أن يوجد شيء مغاير لما سبق وأن يسوي بينهما؟ نقول: لا، هذا ليس صحيح، ما يوجد من النشيد الآن مغاير في المقدار والكمية والصفة لما أنشده حسان أو غيره من الصحابة، فكيف تُلْحِق هذا بهذا؟ أين وجه الشبه؟ أين الجامع؟ إذا قلت: هذا الأصل أنه مباح وهذا مثله التسوية تسوية فرعٍ بأصلٍ لعلةٍ جامعةٍ في الحكم، أين المشابهة هذا مغاير في كل شيء الموجود الآن، بل هو أشبه بالأغاني المحرمة من شبهه بإنشاد عبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

١٧ 17

١٧٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* باب الخوف من الشرك، وشرح الترجمة.
* أراد المصنف العموم فيشمل الشرك الأكبر والأصغر، والأدلة على ذلك.
* الشرك له حقيقة شرعية دلت عليها النصوص.
* أقوال أهل العلم في تعريف الشرك، والصحيح منها.
* الشرك نوعان: شرك أكبر، وشرك أصغر.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

وقفنا عند قول المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى (باب الخوف من الشرك)، وهذا هو الباب الرابع من أبواب ((كتاب التوحيد)) حيث بدأ بـ (باب وجوب التوحيد) أو ما عنون له بـ ... (كتاب التوحيد وقول الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦])، ثم ثنَّى بـ (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) ثم ثلَّث بـ (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) ثم ربَّع بهذا الباب وذكر تحته آيتين وثلاثة أحاديث وإحدى عشرة مسألة.

ومناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)) ولما قبله من الأبواب كما قال الشراح: لما ذكر التوحيد وفضله وتحقيقه هذه ثلاثة أبواب ناسب أن يذكر الخوف من ضده وهو الشرك، يعني لمَّا بين التوحيد لا يتم التوحيد إلا بترك نقيضه وهو الشرك، فحينئذ لا يتم للعبد توحيده إلا باجتناب الشرك بحذافيره، حينئذ ناسب أن يذكر المصنف رحمه الله تعالى بعد ذكر هذه الأبواب التوحيد وفضله وتحقيقه لأن هذه الأبواب وإن لم تكن بوبها المصنف رحمه الله تعالى من أجل تفسير التوحيد لأنه سيذكر بابًا في تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله إلا أنه من جهة شرح النصوص الواردة في الكتاب والسنة حينئذ يعرف المسلم إذا قرأ الأبواب السالفة التوحيد في الجملة حينئذ ذكر التوحيد ضمنًا وفضله وتحقيقه، ثم بعد ذلك ناسب أن يذكر الخوف من ضده وهو الشرك ليحذره المؤمن ويخافه على نفسه، فنبه المصنف رحمه الله تعالى بهذه الترجمة على أنه يجب على المؤمن أن يخاف من الشرك وأن يعرف حقيقته وأسبابه ووسائله وأنواعه لئلا يقع فيه، لأن الشيء إذا لم يكن معلومًا من حيث الشرع قد يقع فيه ويتلبس المؤمن ببعض أفراده وهو لا يدري، فحينئذ كان لزامًا على المسلم أن يعرف ضد التوحيد أن يعرف التوحيد وأنواعه وحقيقته وما يؤدي إلى التوحيد وما يكون مناسبًا له، ويعرف نقيضه،

وكذلك تفاصيله.
قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما: كان الناس يسألون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه. حينئذ معرفة الشر والتَّبصُّر به يكون من أمور الخير، وبذلك أقره النبي - صلى الله عليه وسلم - فيكون أمرًا مشروعًا، معرفة الشر ومعرفة طرق الشر من أجل الحذر منها وعدم التلبس بها نقول: هذا من الأمور المشروعة. لكنها في الجملة يعني بمعنى أن الإنسان لا ينشغل بمعرفة الباطل عن معرفة الحق، لا أولاً يعرف الحق، ثم بعد ذلك يعرف نقيضه على جهة الإجمال، وأما أن يكون العكس أن يشتغل المسلم بمعرفة الباطل وتفاصيله ونحو ذلك، ثم هو في الحق يكون ضعيفًا هذا ليس هو المراد، ولذلك حذيفة صحابي جليل وهو من المحققين إن شاء الله تعالى للتوحيد، وأراد أن يعرف الشر يعني بعد أن أتى بالتوحيد أراد أن يعرف الشَّرّ حينئذ نقول: على هذا المنوال الأمر كذلك. ولا يستدل بهذا الأثر على أن الإنسان ينشغل بالباطل وأهله معرفة طرقه عن معرفة الحق، يعلم ويتعلم ثم إن وُجِدَ عنده من الوقت عرف ذلك، وأما الشّرّ الذي هو كائن في الشرك فهذا يتعين على كل مسلم، على كل مسلم أن يعرف التوحيد وأن يعرف نقيضه إذ لا يسلم من الوقوع في نقيض التوحيد إلا بمعرفته فيعرفه على جهة الإجمال، يعرف أن الشرك نوعان: شرك أكبر وشرك أصغر، ثم الشرك الأكبر مخرج من الملة وله صور، والشرك الأصغر لا يخرج من الملة وهو أكبر من الكبائر وله صور كذلك.
وكان من دعائه - صلى الله عليه وسلم - كان يكثر منه «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك». قيل له: يا رسول الله وإن القلوب لتتقلب. قال: «إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء»، فإن شاء سبحانه أقامها على دينه وإن شاء أزاغها.
ولا شك أن الشرك بالله أعظم الذنوب، وأعظم ما عُصِيَ به الرب جل وعلا ولهذا رتب عليه من العقوبات الدنيوية والأخروية ما لم يرتبه على غيره من الذنوب كما سيأتي بيانه. حينئذ نقول: ذَكَرَ المصنف هذا الباب من أجل عدم الوقوع في الشرك الذي هو نقيض التوحيد.
(باب الخوف من الشرك) إذا تقرر ذلك - حينئذ يكون الكلام على حذف المضاف - (باب الخوف من الشرك) وما حكم هذا الخوف، هل هو واجب أو مستحب؟ لا شك أن ترك الشرك واجب، حينئذ الخوف من الوقوع فيه يكون واجباً لا مستحباً، إذاً (باب الخوف من الشرك) أي باب وجوب الخوف من الشرك، إذا تقرر ذلك فيكون الكلام على حذف المضاف وهو بيان حكم الخوف من الشرك تقديره باب وجوب الخوف من الشرك، والوجوب حكم شرعي تكليفيّ إذ الأحكام خمسة:
والحكم واجب ومندوب وما ... أبيح والمكروه مع ما حرما
وحقيقة الوجوب ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً بمعنى أنه يأثم لعدم إيجاد وفعله، أليس كذلك؟ ويعاقب على تركه ويثاب على فعله، إذًا نقول: ما أثيب فاعله وعوقب تاركه هو الواجب. حينئذ حكم الخوف من الشرك هو الوجوب، فإذا خاف أُثيب، وإذا ترك الخوف عوقب لماذا؟ لأنه مأمور باجتناب الشرك ولا شك أن الأمر أو النهي بترك الشرك أمر بضده وهو الفعل لِمَا يكون مانعًا من الوقوع في الشرك، وأول هذه الأمور التي تتخذ هو الخوف منه، ولذلك كما سيأتي في الآيات التي استدل بها المصنف {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ} [إبراهيم: ٣٥] نخاف إبراهيم عليه السلام على نفسه من الوقوع في الشرك {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ} هو لم يقع وإنما دعا ربه من أجل أن يقيه الوقوع في هذا الشرك، وهذا إبراهيم عليه السلام وهو إمام الحنفاء، حينئذ غيره من باب أولى وأحرى، فنقول: الخوف هو أول عمل يفعله المسلم من حيث اجتناب الشرك لأن الله تعالى قال: {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} [النساء: ٣٦] فحينئذ يتضمن هذا أمرين:
الأول: ترك الشرك.
وثانياً: الخوف من الوقوع في الشرك.
ثم يتبع الخوف مجانبة الشرك بجميع حذافيره وأنواعه. إذًا الوجوب حكم شرعي تكليفي وهو حكم قطعي معلوم من الدين بالضرورة يعني الخوف من الشرك هذا لا خلاف فيه، وجوب الخوف من الشرك هذا لا خلاف فيه بين أهل العلم لأنه أول ما يجب أن يفعله المسلم تجاه ما حرمه الله عز وجل عليه، وما يأتي من الأدلة يدل عليه، ولذلك قال تعالى: {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} وهذا نهي والنهي

يقتضي التحريم، والنهي لا شك أنه كفٌّ يعني ترك مع مجاهدة نفس أو مع ملاحظة النفس وليس تركًا هكذا مجردًا، إذًا النهي نقول: مقتضاه، مقتضى صيغة لا تفعل هي الكفّ، والوجوب فعل وإيجاد لأن الواجب ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا يعني إيجاده شيء يُوجد ليس هو بعدم إعدام عدم، والمحرم ما طلب الشارع تركه إذًا نقيضه هذا فعل وذاك ترك، حينئذ نقول: قال تعالى: {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} حينئذ حرم علينا فعل الشرك، حينئذ يكون النهي مقتضاه هو الكفّ، والوجوب فعل وإيجاد، حينئذ نقول: ترك المحرم هو مقتضى صيغة لا تفعل ولا يتأتى ذلك إلا بالفعل لأن الشارع إذا نهى عن شيء إنما هو أمر بضده إذا لم يكن له إلا ضد واحد، أو أمر بأحد أضداده إن كان له أضداد، حينئذ النهي عن [أو الأمر] النهي عن الصلاة قاعدة في الفرائض أمر بضده وهو القيام، كما أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. هنا قال: {وَلا تُشْرِكُوا} حينئذ نهى، هل الشرك له ضد واحد أم أضداد؟ له ضد واحد، فإذا نهى الشارع عن شيء كان ذلك النهي مقتضياً للأمر بضده وهو التوحيد، حينئذ صار إيجادًا، لأن بعضهم قال: لماذا قال المصنف: (باب الخوف من الشرك) لماذا لم يقل باب ترك الشرك؟ نقول: ما أراد الله عز وجل ترك الشرك فحسب وإنما أراد المجانبة من كل وجه، ولذلك قال هناك: {وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى} [الإسراء: ٣٢] هذا نهي عن الزنا وعن قربان الزنا، فكل وسيلة تفضي إلى المحرم فهي محرمة، وكل وسيلة تُفضي إلى الواجب فهي واجبة و [الوسائل لها أحكام المقاصد] حينئذ لما كان النهي عن الشرك لا يتأتى إلا بالتلبس بضده ونقيضه وهو التوحيد حينئذ صح أن يقول المصنف: باب وجوب الخوف من الشرك فصار الخوف شيئًا موجودًا وليس بشيء معدوم، أليس كذلك؟ وهذا أول التلبس بنقيض الشرك الذي نهى الله تعالى عنه. إذًا نقول: قوله تعالى: {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} نهي وهو للتحريم وهو كفٌّ والوجوب فعل وإيجاد، نقول: نعم هو كذلك، فترك المحرم هو مقتضى صيغة لا تفعل، ولا يتأتى ذلك إلا بفعلٍ، وما لا يتم ترك المحرم إلا به فهو واجب.

فما به ترك المحرم يرى ... وجوب تركه جميع من درى

فإذا كان هذا المحرم لا يمكن للمسلم أن يتركه إلا بمجانبة شيء معين حَرُمَ عليه ذلك، أو فعل شيئًا من ذلك، فإذا كان يعلم من نفسه أنه سيقع في الزنا عياذًا بالله حينئذ يتعين عليه فعل ضد من أضداد الزنا وهو النكاح أو التسري أو الصيام أو الانشغال ونحو ذلك، فيتعين عليه واجب يليق به ويكفه عن الوقوع في الزنا، لماذا؟ لأن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده، وهنا الأمر بضد الزنا هو التعفف والاستعفاف، وهذا إنما يكون بالنكاح فقد يتعين عليه النكاح إن كان لا يسد حاجته إلا النكاح أو الصوم أو نحو ذلك. إذًا:

فما به ترك المحرم يرى ... وجوب تركه جميع من درى

فترك المحرم واجب، وما لا يتم ترك المحرم إلا به فهو واجب، وهنا لا يتم ترك الشرك إلا بالخوف منه فصار الخوف من الشرك واجباً.

عرفنا كيف وصلنا إلى نتيجة (باب الخوف من الشرك) باب وجوب الخوف من الشرك، لماذا؟ لأن ترك الشرك واجب ولا يتأتى ترك الشرك إلا بالخوف منه وما لا يتم ترك المحرم إلا به فهو واجب، واضح؟

فما به ترك المحرم يرى ... وجوب تركه جميع من درى

حينئذ أصول الفقه يتعلق بالعقيدة كما يتعلق بغيره، يظن طلاب العلم أن أصول الفقه إنما كاسمه أصول الفقه للفقه فقط أما التفسير والعقيدة فلا مدخل لأصول الفقه فيها هذا غلط، وإنما سُمِيَ أصول فقه للغلبة أكثر ما يستعمله الفقهاء، وأول ما يرد في باب الفقه هو أفعال العباد وأفعال العباد دائرة بين الأحكام الخمسة: واجب وما .. وغيره، حينئذ ارتبط هذا الاسم بالفقه، وإلا هو أصول للشريعة كلها، الواجب قد يكون في باب المعتقد، وقد يكون في السلوك والآداب، وقد يكون في الفقه، وكذلك المحرم قد يكون في باب المعتقد، وقد يكون في الفقه، وقد يكون في السلوك والآداب. إذًا ليس أصول الفقه متعلقه الفقه فقط.

(باب الخوف من الشرك) الخوف مصدر خَافَ يَخَافُ خَوْفًا فهو خَائِفٌ يُقال: خَافَ منه وخَافَ عليه، يعني يَتَعَدَّى بـ (من) و (على). خاف منه وخاف عليه، خفت منه وخفت عليه، وجهان، فهو خائف جمعه خُوَّف على وزن فُعَّل، خُوَّف وخُيَّف يعني يأتي

بالواو خُيِّف فُعِّل، إما بالواو وإما بالياء، [فالوزنان أو] الجمعان على وزن فُعَّل، وفَزَع يقال أخاف الأمر فلانًا أَفْزَعَهُ، يعني يأتي معنى فَزِعَ، وخَوَّفَهُ فَزَّعَهُ. قال في ... ((المفردات)): الخوف توقع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة. توقع مكروه، إذًا متعلَّق الخوف الشيء المكروه سواء كان عن أمارة علامة مظنونة يحتمل يقع أو لا يقع، أو معلومة مقطوع بها، حينئذ الخوف الذي هو توقع المكروه يكون له سبب ظاهر، وهذا السبب الظاهر قد يكون مظنونًا يحتمل يترتب عليه المكروه، وقد يكون معلومًا يعني مقطوعًا به، وحينئذ يترتب عليه المكروه، توقع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة.

والخوف عمل قلبِيّ حقيقته انفعال في النفس يحدث لتوقع ما يَرِدُ من المكروه أو يفوت من المحبوب، إما لإيراد وإما لفوات، هذا أو ذاك، وضده الأمن وضد الخوف الأمن وسبق معنا في قوله تعالى: {أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ} [الأنعام: ٨٢] في الدنيا وفي الآخرة ضد الأمن هو الخوف. قال الراغب في ((المفردات)): والخوف من الله لأن المقام هنا خوف من الله (باب الخوف من الشرك) أي باب وجوب الخوف من الشرك، الخوف من الشرك بذاته أو هذا عبارة عن كناية بخوفه من الله تعالى لما يترتب على الشرك من الخلود في النار؟ لا شك أنه خوف من الله تعالى. قال الراغب: والخوف من الله لا يُراد به ما يخطر بالبال من الرعب كاستشعار الخوف من الأسد، يعني الأمر الانفعال فقط، الخوف من الله ليس المراد به انفعال النفس ثم لا يترتب عليه شيء، لا، ليس هذا المراد، والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرعب، وهو معناه اللغوي كاستشعار الخوف من الأسد، خاف من الأسد، بل إنما يراد به الكف عن المعاصي واختيار الطاعات، لا بد أن يكف عن المعاصي ويختار الطاعات، حينئذ لا بد أن يكون مثمرًا فلو لم يكن الخوف الذي هو [حق] انفعال في النفس تُجَاه ما يتوقع فواته أو وجوده من المكروه، هذا لا يكفي أن يكون شيئًا في النفس هذا يتعلق بالرب جل وعلا، حينئذ لا بد أن يترتب عليه ثمرة، وهذه الثمرة تكون جالبة لتحقيق التقوى، وهي فعل الطاعات والكفّ عن المحرمات، فإن أثمر هذا الخوف الذي وقع في النفس هذه الأمور من الكفّ عن المعاصي وفعل الطاعات حينئذ يكون خائفًا من الله تعالى، ولذلك قيل: لا يعد خائفًا من لم يكن للذنوب تاركًا. فإذا وقع في الذنوب كلها حينئذ هذا لم يخف من ربه، فإذا وقع في بعض الذنوب دون بعض حينئذ نقول: هذا عنده خوف لكنه ناقص وعلى هذا الذي قررناه من معنى الخوف من أنه وجود وهو فعل وإيجاد وأنه يراد به أول التلبّس بنقيض الشرك وهو الوقوع في الشرك الخوف منه، حينئذ لا يقال كما قال بعض المعاصرين، [لماذا لم يعبر المصنف بالخوف] (٦-١)، لماذا عبر المصنف بالخوف ولم يعبر بالترك؟ فيقول: باب ترك الشرك بالله. نقول: لأن الله تعالى قال: {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} ولمن يرد به ترك الشرك فحسب، وإنما المراد به المجانبة لكل ما يُفضي إلى الشرك، فإذا قال تعالى: {وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى} نهى عن الزنا، ونهى عن قربان الزنا، ولم يقل: لا تزنوا. قال: {وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى} حينئذ كل وسيلة مُفضية إلى الزنا فهي محرمة بهذا النص، فالاختلاط محرم بهذا النص، النظر إلى المرأة الأجنبية محرم بهذا النص، لماذا؟ لأن هذا من قربان الزنا، والله تعالى قال: {وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى}. وقال: هناك {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} حينئذ ليس المراد الشرك فحسب، بل كل وسيلة مفضية إلى الشرك نفسه، فنقول: الخوف - وإن كان الأصل فيه أنه عمل قلبي - إلا أنه لا يُعتبر إلا إذا ظهرت ثمرته على اللسان والجوارح بالكف والفعل، الكف عن المعصية والفعل للطاعة. لا يعد خائفًا من لم يكن للذنوب تاركًا. والخوف من الشرك هنا هو خوف من الله تعالى.

(باب الخوف مِنَ الشرك)، (مِنَ الشرك) بفتح النون لأنه أخف الأصل أنه يتحرك بالكسر من الشرك لكن لما كان فيه ثقل حينئذ عدلنا عن الكسر إلى الفتح، والأصل في التخلص من التقاء الساكنين أن يكون بالكسر، وقد يأتي لأمر ما {إِنِ امْرُؤٌ} [النساء: ١٧٦] هنا سهل ولم يكن فيه ثقل، فإذا كان ثَمَّ ثقل حينئذ رجعنا إلى الفتح من الشرك (مِن) هنا بيانية، الخوف من ماذا؟ قال: (مِنَ الشرك). (باب الخوف) الخوف له متعلقات، من أي أنواع الخوف هنا المراد به خوف من ذنب معين، ولذلك قال: (مِن) هذه (مِن) بيانية.

(الشرك) هل المراد بالشرك في الترجمة هنا الشرك الأكبر فقط أو أنه عام في الأكبر والأصغر؟ يحتمل هذا ويحتمل ذاك، ولكن ظاهر صنيع المصنف رحمه الله تعالى أنه يُريد العموم، فالظاهر هو العموم لأنه أولاً مفرد مُحَلّى بـ (أل).

الفرد والجمع المعرفان باللام

____
(¬١) سبق.

وكل فرد معرف باللام فهو عام هذا الأصل فيه {أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ} ... [النور: ٣١]، {أَوِ الطِّفْلِ} واحد دخلت عليه (أل) قال: {الَّذِينَ} يعني أطفال حينئذ نقول: المفرد المحلى بـ (أل) يعمّ، وهنا قال: ... (باب الخوف من الشرك) فحلاه بـ (أل) حينئذ يعم النوعين الشرك الأكبر والشرك الأصغر، يؤيده هذا المعنى الآيات والأحاديث الواردة تحت الترجمة فإنها عامة في بعضها وخاصة في أخرى، لأنه يقال: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} [النساء: ٤٨] هذا قيل: إنه عام، وسيأتي أن الصحيح أنه خاص (وقال الخليل عليه السلام: {واجنبني وبني أن نعبد الأصنام} [سورة إبراهيم: ٣٥]) هذا عام وقيل: خاص. («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه فقال: «الرياء»). هذا خاص وجود هذا الحديث يدل على أن المصنف أراد به العموم، لأنه ذكر حديثًا في الشرك الأصغر، فإذا كان كذلك انتفى الاحتمال [نعم].

إذًا الآيات والأحاديث الواردة تحت الترجمة فإنها عامة في بعضها وخاصة في أخرى، وهذا يدل على أنه أراد العموم ومسائل الباب منها مسائل تتعلق بالشرك الأكبر كالثامنة مثلاً حيث قال: (الثامنة: المسألة العظيمة: سؤال الخليل له ولبنيه وقاية عبادة الأصنام). هذا الأكبر. ومنها ما يتعلق بالأصغر كالثالثة مثلاً الثالثة: قال: أنه من الشرك الأصغر يعني الرياء.

(الأولى: الخوف من الشرك.

الثانية: أن الرياء من الشرك.

الثالثة: أنه من الشرك الأصغر).

فدل ذلك على أنه يريد العموم، ويؤكد هذا أن المصنف رحمه الله تعالى سبق أنه أتى ببابين (باب فضل التوحيد)، و (باب تحقيق التوحيد) وهما فيمن أتى بأصل التوحيد وكمال التوحيد الواجب كما ذكرناه سابقًا، ... (باب فضل التوحيد) يعني فضل التوحيد لمن أتى بأصله، و (باب فضل التوحيد) لمن أتى بكماله الواجب. (باب من حقق التوحيد) قلنا: هذا على مرتبتين:

- مرتبة واجبة وهي من أتى بأصل التوحيد.
- ومرتبة مستحبة وهي من أتى بكماله.

فناسب أن يأتي بباب يبين ضد النوعين، [ضد من أتى بأصل التوحيد وهو الشرك الأكبر، وضد من لم نعم] (¬١) ضد من لم يأت بأصل التوحيد وهو الشرك الأكبر، وضد من لم يأت بكمال التوحيد الواجب وهو الشرك الأصغر.

إذًا نقول: يؤكد هذا أن المصنف أراد العموم أنه أتى ببابين سابقين وهما (باب فضل التوحيد)، و (باب من حقق التوحيد) وهما فيمن أتى بأصل التوحيد وكمال التوحيد الواجب.

ثم بوب من هذا الباب لبيان ضد أصل التوحيد وهو الشرك الأكبر، وضد كمال التوحيد الواجب وهو الشرك الأصغر، فجمع في باب واحد بين الضدين، وجرى على هذا صاحب ((الفتح، فتح المجيد))، وظاهر كلام الشيخ سليمان في ((التيسير)) أن الشرك هنا خاص بالأكبر، وسيأتي نقل كلامه رحمه الله تعالى لكن الصحيح والظاهر أنه أراد النوعين ولذلك أتى بحديث: («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه فقال: «الرياء»). عرفنا قوله: (الشرك). وأن المراد [به النوعين] أن المراد به النوعان.

ما معنى الشرك؟ وما المراد به في لسان العرب؟ وما أنواعه؟ هذا ما سنتعرض له فيما يلي.

مادة الشرك المكونة من الشين والراء والكاف أصلان:

الأول: يدل على مقارنة وخلاف انفراد. يعني مصاحبة، الأول يدل على مقارنة وخلاف الانفراد، والذي يخالف الانفراد هو المصاحبة.

والآخر: يدل على امتداد واستقامة.

أما الأول الذي يدل على مقارنة وخلاف انفراد فهو الشِّرْك بإسكان الراء الشِّرْك فِعْل بإسكان الراء أغلب في الاستعمال يكون مصدرًا

واسمًا، يعني يراد به العلمية ويراد به المصدرية. تقول: شَارَكْتُهُ في الأمر، وشَرَكْتُهُ فيه، أَشْرِكُهُ شِرْكًا بكسرٍ فسكون.

(¬١) سبق.

ويأتي شَرِكَ بفتح فكسر، ويقال: أَشْرَكْتُهُ أي جَعَلْتُهُ شَرِيكًا، ويطلق حينئذ على المخالطة والمصاحبة والمشاركة. قال في ((اللسان)): الشِّرْكة، والشَّرِكة سواء مخالطة الشَّرِيكَيْنِ. وقال ابن فارس: الشَّرِكة هو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما. وهذا موجود في المعنى الشرعي تكون العبادة بين اثنين جعلها بين الله تعالى وبين غيره من المعبودات. إذًا الشركة هو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما، ويقال: شَارَكْتُ فلانًا في الشيء إذا صِرْتَ شَرِيكَهُ، وأَشْرَكْتُ فلانًا أَشْرَكْتُهُ تعدَّى بالهمزة إذا جعلته شريكًا لك، قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام {وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي} [طه: ٣٢] أي اجعله شريكًا فيه، يعني النبوة، ويطلق أيضًا على النصيب والحظ والحصة يقال: شَرِيك وأَشْرَاك، والأَشْرَاك أيضًا جمع الشِّرْكِ وهو النصيب، كما يقال: قِسْم وأَقْسَام، شِرْك وأَشْرَاك، قِسْم وأَقْسَام، حِمْل وأَحْمَالٌ، يعني فِعْل يُجْمَعُ على أَفْعَال. ومنه الحديث: «من أعتق شركًا في عبد». أي حصة ونصيبًا، ويطلق أيضًا على التسوية يقال طريق مشترك أي يستوي فيه الناس، واسم مشترك تستوي فيه معانٍ كثيرة هذه إطلاقات وكلها مرادة في معنى الشرك الشرعي.

ويطلق الشرك على الكفر أيضًا، ولذلك قلنا مرارًا: أن الصحيح من أقوال أهل العلم أن الشرك والكفر بمعنى واحد، لفظان معناهما واحد، ولا فرق بينهما في استعمال الشرع، إلا أنه غلب استعمال لفظ الشرك فيمن صرف العبادة لغير الله، وغلب استعمال لفظ الكفر فيمن كفر بغير ذلك، فقيل: هذا كافر، وهذا مشرك، وإلا هما بمعنى واحد. ولذلك قال الزبيدي: والشرك أيضًا الكفر. يعني كما يطلق على ما مضى يُطلق على الكفر، فالكفر هو الشرك، والشرك هو الكفر. وفي ((القاموس)): وأَشْرَكَ بالله كَفَرَ. فسر الشِّرْك بماذا؟ بالكفر فهو مُشْرك ومُشْرِكي والاسم الْمُشْرِك فيهما، وهذه المعاني كلها مترابطة هنا وهي مرادة، كلها مرادة في معنى الشرك الشرعي: التسوية والحصة والنصيب والمخالطة والمصاحبة كلها موجودة في معنى الشرك الشرعي. فالمشرك قد جعل غير الله مشاركًا له في حقِّهِ لأن الشَّرِكة هي الشيء الذي يُجعل بين اثنين لا ينفرد به أحدهما عن الآخر، وهذا موجود المشرك قد جعل غير الله مثل الله في ماذا؟ في العبادة، جعل العبادة مشتركة لم يُفرد الله تعالى بالعبادة عن هذه الأصنام مثلاً ولم يُفرد هذه الأصنام عن الله عز وجل، ولذلك من اسم اللفظ الشرعي تأخذ أن المشركين الذين عَبَّر الله عز وجل عنهم بلفظ الشرك أنهم قد شَرَّكُوا بين اثنين، من لفظ الشرك، اختاره الرب جل وعلا وجعله حقيقة شرعية في معنى ما إلا أن هذا الاختيار فيه تَشْرِيك بين اثنين، حينئذ لا يقال بأن الشرك لا يكون إلا إذا صرف كل العبادة لغير الله، نقول: لا، لفظ الشرك من لفظه المعنى اللغوي فيه تشريك بين اثنين بحيث أحدهما لا ينفرد بذلك الذي جُعِلَ شريكًا له عن الآخر، فحينئذ العبادة مُشْتَرَكة أو شَرَّكَ هذا الْمُشْرِك بين الرب جل وعلا وبين تلك المعبودات أو الآلهة، فلم يُفرد الله تعالى بالعبادة دون هذه المعبودات، ولم يفرد هذه المعبودات بالعبادة دون الرب جل وعلا. إذًا المشرك قد جعل غير الله مُشَارِكًا له في حقه، فالمعنى اللفظي موجود أو المعنى اللغوي موجود في المعنى الشرعي، فله نصيب مما هو مُسْتَحَقٌ لله تعالى من العبادة، وقد سَوَّى بين الله تعالى وبين مَنْ أشركه في حق الله تعالى [نعم] سيأتي أن الشرك مبناه على التشبيه تشبيه المخلوق بالخالق، وهذا هو معنى التسوية سوى بينهما، فجعل غير الله تعالى مقصودًا بشيء من العبادة، والتسوية لا يلزم أن تكون المساواة من كل وجه، لا، بل ولو في بعض الوجوه دون بعض، ولا يلزم من ذلك المساواة من كل وجه، بل يكفي أن يكون في وجه من الوجوه، وهذه كلها معانٍ لغوية كما ذكرنا، وأما معنى النصيب والحظ والحصة هذه واضحة بيِّنة، فقد جعل المشرك لهذه المعبودات الباطلة حظًّا ونصيبًا وافرًا من العبادة التي هي حق لله عز وجل.

أما معنى الشرك في الشرع حينئذ لا نطلب تعريفًا جامعًا مانعًا تنطبق عليه قواعد المناطقة، وإنما المراد بيان حقيقة الشرك في الشرع، لأن الشرك له معنى لغوي وله حقيقة شرعية، بمعنى أن الله تعالى قال: {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} وفسّر هذا المنهي عنه ولم يتركه هكذا إلى

العباد ليختلفوا في معنى الشرك، كما أنه أمر بالتوحيد وخلق الجنّ والإنس من أجل تحقيق التوحيد وأرسل الرسل والأنبياء من أجل تحقيق التوحيد ولم يتركه هكذا للبشر يلعبون في المعاني كل يزيد وهذا يُنقص وإنما كفاهم المؤنة وفسّره لهم، فله حقيقة شرعية. حينئذ نقول: معنى التوحيد مُفسر في الشريعة، فلا نحتاج إلى اجتهاد مجتهد البتة، وكل اجتهاد يكون باطلاً لأنه في مقابلة، لا أقول النص بل النصوص والإجماع القطعي، فمعنى التوحيد من أحكم ما دلت عليه النصوص الشرعية، فعندنا محكم وعندنا متشابه، المحكم درجات أحكم المحكم ما تعلق بذات الله جل وعلا من أسمائه وصفاته وما تعلق بربوبيته وألوهيته، فأحكم المحكم يعني الذي هو أدل ما يكون دالاً على المراد هو ما تعلق بالتوحيد، ولا نقول بأنه أمر مُشْكِل أو أنه يقع فيه اللبس أو الاختلاف، فكل اختلاف في مفهوم التوحيد فهو مردود على صاحبه وإن عَظُم وكَبُر، لأن الله تعالى كفانا المؤنة، كذلك الشرك لأنه نقيض له، وقد نهى الله عز وجل عن الشرك [في كل] على كل لسان نبي ورسول، حينئذ هل تركه هكذا سدى؟ لا، بل بيَّنه وله حقيقة شرعية ليست هذه الحقيقة محلاً للاجتهاد، تنبه لهذا، ليست هذه الحقيقة التي هي في مفهوم الشرك الشرعي ليس الاجتهاد داخلاً في تحديد هذه الماهية، بل الرب جل وعلا كفانا المؤنة وفسَّره لنا. قال في ((التيسير)) في معنى الشِّرْك في الشرع هو تشبيه للمخلوق بالخالق. تختلف عبارات المصنفين والشراح والْمُؤَدَّى واحد، إنما هو خلاف في اللفظ، هذا يأتي أعظم ما يكون عنده من صور الشِّرْك فيذكره في التعريف، وهذا كذلك يختلف عنه في بعض الصور أو قد يكون في زمان دون زمان، فالذي يقع في زمن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لا شك أنه أعظم مما وقع بعده مثلاً فله توجيه معين في تعريف الشرك، ما وقع في زمن الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى كذلك، وما قبله، وما قبله، حينئذ اختلفت العبارات باختلاف الأزمنة، وإلا فهم متفقون على معنى واحد، ولذلك قال في ((التيسير)) في تعريف معنى الشرك: هو تشبيه للمخلوق بالخالق تعالى وتقدس. تشبيه للمخلوق بالخالق في خصائص الإلهية من ملك الضر والنفع والعطاء والمنع الذي يوجب تعلق الدعاء والخوف والرجاء والتوكل وأنواع العبادة كلها لله وحده. إذًا فسر الشرك بأنه تشبيه للخالق بالمخلوق شبهه في ماذا في خصائص الربوبية، وهذا خصائص الربوبية ماذا تقتضي؟ لأن خصائص الربوبية هو توحيد الربوبية، حينئذ توحيد الربوبية يدل على توحيد الألوهية، ويقتضي توحيد الألوهية ويستلزمه كذلك، حينئذ لما شبَّه هذا المخلوق العابد بغير الله عز وجل شبه المخلوق بالخالق في مُطلق خصائص الربوبية، وهذه تقتضي ماذا؟ تقتضي أنه إذا وجد النفع والضر من ذاك الذي جُعِلَ إلهًا أن يتوجه إليه بالطلب والسؤال، وأن يتوجه إليه بالخوف والرجاء، حينئذ وجد صرف العبادة لغير الله لكونه قد شبَّه المخلوق بالخالق في خصائص الربوبية، فحصل التشبيه في ماذا؟

من جهتين:

- من جهة الربوبية.
- ومن جهة الألوهية.

والثاني مبني على الأول، لَمَّا وقع التشبيه للمخلوق بالخالق في خصائص الربوبية تبنى أو استلزم أن يقع التشبيه في صرف العبادة لغير الله تعالى.

وقال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في بيان حقيقة الشرك: هو صرف نوع من العبادة إلى غير الله. وهذا خاص بالشرك في العبادة، انظر هنا خصَّصَه بنوع واحد، وإلا الشرك قد يكون متعلقًا بالربوبية، وقد يكون متعلقًا بالأسماء والصفات، وقد يكون متعلقًا بالألوهية، وهنا خص نوعًا واحدًا وهو الذي تعلق بالألوهية، لأنه عايش زمنًا قد غلب فيه الشرك الأكبر في العبادة، أو هو أن يدعو مع الله غيره. هذا فيه بعض العبارات التي نوعها شيخ الإسلام، أو يقصده بغير ذلك من أنواع العبادة التي أمر الله بها. إذًا أن يدعو مع الله غيره.

أو صرف نوع من العبادة لغير الله تعالى.

وفي ((القول السديد)) لابن سعدي رحمه الله تعالى: الشرك الأكبر هو أن يجعل لله ندًّا يدعوه كما يدعو الله، أو يخافه، أو يرجوه، أو يحبه كحب الله، أو يصرف له نوعًا من أنواع العبادة. وهذا عطف عام على خاص، والأصل أن يجعل لله ندًّا يصرف له نوعًا من أنواع

العبادة. وقال في تفسيره: حقيقة الشرك بالله أن يُعْبَدَ المخلوق كما يُعبد الله. يعني صرف نوع من العبادة إلى غير الله، حينئذ عُبِدَ هذا المعبود كما يَعْبُدُ ربَّه جل وعلا، أو يُعَظَّم كما يعظم الله، أو يصرف له نوع من خصائص الربوبية والإلهية، كل هذه التعاريف لم تجر على سنن وقواعد المناطقة، فليس المراد هنا جنس ونوع ثم فصل للإخرج والإدخال ونحو ذلك، لماذا؟ لأن المقام هنا أعظم، ولأن بيان التوحيد والشرك هذا يحتاجه العامي ويحتاجه الذي بدأ في طلب العلم، ويحتاجه كذلك العالم، فحينئذ لابد أن تكون العبارات المختارة في تفسير التوحيد وتفسير الشرك أوضح ما يكون من العبارات، والتدقيق غير مراد هنا. وهذا مما جعل لرسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى رواجًا عند عامة المسلمين وطلاب العلم والعلماء، لماذا؟ لأنه سلك أسلوبًا واضحًا بيِّنًا يذكر المسألة تقرأها تفهمها لا تحتاج إلى شرح إلا من جهة التقعيد والتأصيل، هذا أمر آخر، حينئذ إذا قرأ العامي الأصول الثلاثة فبالجملة يفهمها فيذكر المسألة ويذكر دليلها ما من مسألة إلا ويذكر بجانبها دليلاً من الكتاب أو السنة على أتم وجه من الإيضاح والإفصاح وتمام ما قد يُعَبَّر عنه عن المعنى الذي أراده الله عز وجل، حينئذ نقول: الأصل في مخاطبة العامة على جهة الخصوص أن يكون بيان التوحيد وبيان الشرك بعبارات واضحة بينة.

وقيل في تعريف الشرك: هو اتخاذ الندّ مع الله. سواء كان هذا الندّ في الربوبية، أو في الألوهية. والربوبية يدخل فيها الأسماء والصفات. وهذا التعريف متفق مع المعنى اللغوي لأن أصل الشرك اتخاذ الأنداد مع الله تعالى، وهذا أحسن ما يعرف به الشرك، لماذا؟ لأنه نصٌّ إما قرآني أو نبوي يعني اتخاذ الند مع الله ما الفرق بينه وبين قوله تعالى: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} [البقرة: ٢٢] أي الذنب أعظم؟ «أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك». إذًا هذا التعريف أقرب ما يكون إلى النصوص الشرعية، بل هو عينها. حينئذ يكون هو المختار فتعريف الشرك قد ورد منصوصًا عليه في القرآن {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} هل هو مغاير لقوله {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} أو هو عينه؟ عينه لا شك، {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} هذا نهى عن الشرك بحذافيره، وقوله: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} هذا تفسير للشرك الذي نهى عنه فهو عينه، حينئذ صار هذا التعريف هو الأقرب لأنه موافق للمعنى اللغوي، وهو موافق للنصوص، قال الله تعالى: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} نهى الله تعالى عن اتخاذ الأنداد معه جل وعلا. قال ابن عباس: الأنداد الأشباه. {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} قال ابن عباس: الأنداد الأشباه. والنِدّ الشِبْهُ، يقال: فلان ندّ فلان ونَدِيدُهُ أي مثله وشِبْهُهُ، ومنه قوله - صلى الله عليه وسلم - لمن قال له: ما شاء الله وشئت.: «أجعلتني لله ندًّا». ما شاء الله وشئت «أجعلتني لله ندًا». حينئذ ينطبق ذاك الحدّ على الشرك الأكبر والشرك الأصغر. اتخاذ الندّ مع الله على مرتبتين قد يكون اتخاذًا من كل وجه وهو الشرك الأكبر، وقد يكون اتخاذًا في بعض الوجوه دون بعض. وهذا قد يكون أكبر وقد يكون أصغر، حينئذ يكون هذا الحد شامل للنوعين بدليل قوله: ما شاء الله وشئت. وهذا قطعًا أنه أصغر، إلا إذا جاء الاعتقاد فهذا شيء آخر، أما من حيث اللفظ فهو شرك أصغر فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أجعلتني لله ندًا». إذًا ما شاء الله وشئت من اتخاذ الند مع الله فيكون داخلاً في الحدّ. قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: الأنداد الأكفاء من الرجال تُطيعونهم في معصية الله. فهذا المعنى بمعنى الشرك بالله بإتباعهم الناس في معصية الله جل وعلا كما قال تعالى: {وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ} [آل عمران: ٦٤] وسيأتي باب خاص له، فسره ابن مسعود هنا الشرك في الطاعة، وهذه طريقة السلف من الصحابة ومن بعدهم أنهم قد يذكرون صورة من الصور يُفسر بها لفظ عام، حينئذ لا يُحمل ويُقصر ذاك اللفظ على هذه الصورة ويُنفى عما عداه، لا، نقول: أراد فردًا من أفراد ما ذُكر {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} [البقرة: ٢٢] ليس المراد به شرك الطاعة، الشرك في العبادة أعظم كفراً من الشرك في الطاعة، حينئذ نقول: أراد ابن مسعود ذكر المثال فقط لما يدخل تحت هذا النص، وليس مراده تفسير قوله تعالى: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} له مطابق له له من كل وجه، وأن المراد هنا بالنهي واتخاذ الأنداد هو الشرك في الطاعة. قال عكرمة: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} أي تقولوا: لولا كلبنا لدخل علينا اللص، لولا كلبنا صاحٍ في الدار، ونحو ذلك. فنهاهم الله تعالى أن يُشركوا به شيئًا وأن يعبدوا غيره، أو يتخذوا له ندًا وعِدْلاً في الطاعة .. إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى، هذا تفسير للنص ببعض أفراد ذلك النص، فحينئذ

فسّره بما هو أدنى من الشرك الأكبر وهو الشرك الأصغر، ولذلك كانوا يستدلون، وسيأتي أبواب خاصة بذلك، كانوا يستدلون بالآيات النازلة في الشرك الأكبر على الشرك الأصغر، ومن هذا ما ذكره هنا عكرمة {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}، الأصل أنه في [الشرك في العبادة]، شرك العبادة، واستدل أو فسره هنا بقوله: لولا كلبنا لدخل علينا اللص. وهذا من الشرك الأصغر وليس من الشرك الأكبر. وقال مجاهد: الأنداد العُدلاء.

قال الطبري رحمه الله تعالى إمام المفسرين: الأنداد جمع ندٍّ، والنِّدُّ الْعِدل والْمِثل {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} قال: الأنداد جمع ندٍّ، والنِّدُّ هو الْعِدْلُ والْمِثْلُ يعني مثيل الله عز وجل، إن كان من كل وجهٍ أو في بعض الوجوه مما هو شرك أكبر فهو شرك أكبر، أو في بعض الوجوه دون بعض ولا يصل إلى درجة الشرك الأكبر فهو شركٌ أصغر. إذًا اتخاذ النِّدّ مع الله هو تعريف الشرك الأكبر ويدخل فيه الأصغر.

والحاصل أن اتخاذ النّدّ والشبيه والعدل والمثيل والمثل والكفء لله يسمى شركًا بالله، قال تعالى: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} [الإخلاص: ٤] قال أبو العالية في معنى الآية: لم يكن له شبيه ولا عِدْل {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١] وليس له من خلقه نظير يُساميه أو قريب يدانيه تعالى وتقدس وتنزه، ولا نظير ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ولَا عديل. هذا كلها تفاسير وليس بينها خلاف إلا هو خلاف لفظي فقط، وليس بخلاف جوهريّ، كل المعاني تؤدي إلى معنى الشرك الذي أراده الله عز وجل، فالشرك له حقيقة شرعية بينها الله تعالى بيانًا لا لبس فيه، وهو اتخاذ النِّدِّ مع الله، وكل من النّدّ والكفء والشبيه والمثل والعدل والآلهة والشركاء كلها معانٍ متقاربة تدل على هذا المعنى، وقد دل على ذلك ما رواه الشيخان عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أي الذنب أعظم عند الله تعالى؟ قال: «أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك» .. الحديث. وروى ((مسلم)) عنه قال: قال رجل: يا رسول الله أي الذنب أكبر عند الله؟ قال: «أن تدعو لله ندًّا وهو خلقك» .. الحديث. أي الذنب أعظم، أي الذنب أكبر.

وروى ((الشيخان)) عن أبي بكرة قال: كنا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثًا: الإشراك بالله». أكبر الكبائر، أعظم الذنب، أكبر الذنب «أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك». هذا تفسير نبوي واضح بيّن، فأكبر الكبائر وأعظم الذنب وأكبره هو الشرك فهو تفسير باتخاذ الند في الحديثين السابقين، أي الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله ندًّا». ثم قال: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر». وهو أعظم الذنب قال: الإشراك بالله. إذًا الإشراك بالله تفسيره في الحديث الآخر الذي سئل عنه أي الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك». فقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - حقيقة الشرك بالله حيث فسره كما فسره الله تعالى في كتابه بأنه اتخاذ الندّ مع الله تعالى، وهو أكبر المعاصي، وأكبر الكبائر، وإذا كان كذلك حينئذ كثير من المتأخرين تباعًا لابن القيم ومن قبله كذلك فسّروا التوحيد بأنه تشبيه، إما أنه قائم على التَّشبُّه أو التَّشْبِيه. إذا اخترنا هذا التعريف هل ثَمَّ تنافي بَين أن يكون فيه تشبهٌ أو تشبيه مع اتخاذ الندّ مع الله؟ نقول: لا، هو عينه، بل هو قائم عليه، اتخاذ النِّدِّ لم اتخذه؟ لكونه شَبَّه أو تَشَبَّهَ فلا تعارض بينها، كل هذه المعاني التي أرادها أهل العلم كلها تصب في معنى واحد، لكن من حيث التعبير كما قعدنا أن العقيدة لا بد أن تكون موافقة لما أراده الله عز وجل لفظًا ومعنى، فلا نثبت لفظًا إلا وقد جاء في الكتاب والسنة، كذلك إذا جاءت الألفاظ في الكتاب والسنة لها معانٍ، هذه المعاني قطعًا أنها معلومة من الكتاب والسنة فلا نضيف ولا ننقص، فلا نضيف ولا نزيد عليها معاني، ولا ننقص من المعاني التي دلت عليها نصوص الوحيين ولا نبدل ونحرف. حينئذ نقول: هذا لا ينافي أن يكون مبنى الشرك هو التشبيه.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: حقيقة الشرك هو التشبه بالخالق، والتشبيه للمخلوق به. وهذا الذي كان سببًا موصلاً لاتخاذ النّدّ مع الله تعالى فالمشرك مشبه للمخلوق بالخالق في خصائص الإلهية.

قال المقريزي رحمه الله تعالى في ((تجريد التوحيد)): وبالجملة فالتشبيه والتشبه هو حقيقة الشرك. ولذلك كان من ظن أنه إذا تقرب إلى غيره بعبادة ما يقربه ذلك إليه تعالى فإنه يخطئ لكونه شَبَّهَهُ به. يعني من تقرب إلى غير الله لكون ذلك الغير يقربه إلى الله تعالى

فقد أخطأ، لماذا؟ لأنه لن يوصله أولاً، ثم هو لم يجعل له نصيباً من العبادة إلا بعد أن قَرَنَ بينهما مقارنة فشَبَّهَ المخلوق بالخالق، وأخذ ما لا ينبغي أن يكون إلا له، فالشرك منعه سبحانه وتعالى حقَّهُ، فهذا قبيح عقلاً وشرعًا، ولذلك لم يشرع ولم يغفر لفاعله.

ووجه التشبه والتشبيه في الشرك أن نقول: أن أفعال الرب جل وعلا من الملك والتدبير والنفع والضر والعطاء وغير هذه من خصائص الربوبية هذه كلها لله عز وجل، الملك التدبير لله عز وجل، النفع والضر لله عز وجل، المنع والعطاء هذه لله عز وجل، فمن جعل شيئًا من ذلك للمخلوق حينئذ نقول: شَبَّهَ المخلوق بالخالق لأن الذي ينفرد بالخلق هو الله، الذي ينفرد بالرزق هو الله عز وجل، الذي ينفرد بالمنع والضُّرّ هو الله عز وجل، الذي بيده تصريف كل شيء هو الله عز وجل، فإذا جعل شيئًا من ذلك للمخلوق حينئذ سوَّى بينهما وشبَّه المخلوق بالخالق.

وكذلك الكمال المطلق من جميع الوجوه هذا من خصائص الربوبية الموجب إفراده تعالى بالعبادة كلها له وحده، يعني لماذا تفرد الله تعالى بكونه هو المعبود الحق؟ لِمَا له من كمال الصفات والأسماء، لذلك توحيد الربوبية أساس لتوحيد الألوهية، أولاً اتصف بأفعاله جل وعلا ولم يشركه فيها غيره، حينئذ نقول: هو الذي اقتضى أن يُعبد الرب جل وعلا دون ما سواه، لماذا يُعبد الله؟ لأنه هو الذي يخلق، وهو الذي يرزق، وهو الذي يحيي ويميت .. إلى آخره. حينئذ صار كالتعليل له، ولذلك قال أهل العلم في قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢] ذكر رب العالمين كالعلة لكون الحمد متعلقًا بالله، الحمد لله كأنه قال الحمد للإله أو للمعبود، لماذا؟ لكونه رب العالمين. فصار كالعلة لما سبق.

إذًا الكمال المطلق من جميع الوجوه من خصائص الربوبية، وهذا موجب إفراده تعالى بالعبادة كلها له وحده، من الدعاء والرجاء والخوف والتوكل والاستعانة والاستغاثة والاستعاذة فمن جعل شيئًا من ذلك للمخلوق فقد شَبَّهَ المخلوق بالخالق. وأما التَّشَبّه به تَشَبُّه المخلوق بالخالق كالعظمة والكبرياء.

في ((الصحيح)): قال - صلى الله عليه وسلم -: «قال الله عز وجل: العظمة إزاري والكبرياء ردائي، فمن نازعني واحدًا منهما عذبته». فمن تعاظم في نفسه وتكبر فقد تشبّه بالله عز وجل ونازعه في خصائص الربوبية والألوهية.

وفي ((الصحيحين)) قال - صلى الله عليه وسلم -: «قال الله عز وجل: ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقًا كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة». فمثَّل بالذرة والشعيرة الأدنى على ما هو أعظم منهما وأكبر.

وفي ((الصحيح)) عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «أن أخنع الأسماء». يعني أذل ذليل «إن أخنع الأسماء عند الله عز وجل رجل يُسمى بشاه شاه». أي ملك الملوك لا ملك إلا الله. وهكذا كل ما اتصف الله عز وجل به فحينئذ إذا نسبه المرء أو الإنسان لنفسه فقد شبَّه نفسه بالله، تشبه هو بنفسه، فالتشبيه يكون للغير بالله عز وجل، والتشبه يكون بالنفس.

إذًا هذا ما يتعلق بذكر الشرك من حيث المعنى الشرعي.

والذي أؤكده أن المعنى الشرعي معنى مقطوع به ولا خلاف فيه بين السلف، بل لا خلاف في معناه بين الرسل والأنبياء، فكلهم اتفقوا على معنى لا إله إلا الله وهي من أوضح المعاني، وكلهم اتفقوا على معنى الشرك الذي نهى الله عز وجل الأمم عنه.

أنواع الشرك: اختلفت عبارات أهل العلم في تقسيم الشرك، وأجمع التقسيمات وأصحها أن يقال: الشرك ينقسم إلى قسمين: شرك أكبر وشرك أصغر.

والشرك نوعان فشرك أكبر ... به خلود النار إذ لا يغفر
والثانِ شرك أصغر وهو الريا ... فسره به خِتام الأنبياء

وبينهما أبيات.

وزاد بعضهم على هذين القسمين الشرك الخفيّ، يعني إذا قيل: بأن الأصح الآن أن نقول الأصح أن يقسم الشرك إلى نوعين: شرك أكبر وشرك أصغر. بعضهم زاد نوعًا وهو الشرك الخفيّ قال: الشرك ثلاثة أنواع. هذا مشهور عند بعض أئمة الدعوة الشرك ثلاثة أنواع: شرك

أكبر، وشرك أصغر، وشرك خفيّ. وسيأتي بيان معنى الشرك الخفيّ وحينئذ نقول: ما الجواب عن هذا؟

نقول: جوابنا بأنه داخل تحت القسمين السابقين، الشرك الخفيّ هذا ليس شركًا مستقلاً بذاته وإنما هو وصف لكل من النوعين، فالشرك الأكبر نوعان: شرك أكبر ظاهر، وشرك أكبر خفي، والشرك الأصغر نوعان: شرك أصغر ظاهر، وشرك أصغر خفي. حينئذ صار هذا النوع الخفاء لأنه مقابل للظهور، وبالفعل قد يكون الشرك أكبر ظاهراً يعني ملموسًا بالجوارح بالأقوال مثلاً أو بالفعل، وقد يكون متعلقه القلب، قد يكون المرء مشركًا شركًا أكبر ولا يظهر على لسانه ولا على جوارحه، حينئذ يكون هذا خفيًّا، حينئذ نقول: أن الخفاء أو الشرك الخفيّ داخل تحت القسمين السابقين، وإنما أفرده من أفرده لبيان أهمية الشرك الخفيّ لخطورته وأنه قد يخفى على المرء نبَّه عليه لا بد من التنصيص عليه، وإلا الشرك الخفي إما أن يكون أكبر وإما أن يكون أصغر، فهو راجع من حيث الحقيقة إلى السابق.

وقيل: ينقسم الشرك إلى ثلاثة أقسام لا باعتبار السابق وإنما على حسب أنواع التوحيد الثلاثة، أنواع التوحيد كم؟

ثلاثة: توحيد الربوبية شرك الربوبية، توحيد الألوهية شرك الألوهية أو العبادة، توحيد الأسماء والصفات شرك في الأسماء والصفات. فانقسم الثلاثة باعتبار ماذا؟ باعتبار أنواع التوحيد. ونقول: هذا إنما هو تفصيل للإجمال الواقع في التقسيم الأول ليس غير، لأننا إذا قلنا: شرك أكبر وشرك أصغر أين محله؟ وأين متعلقه؟ نقول: الشرك الأكبر هذا قسم، والشرك الأصغر هذا قسم، متعلق الشرك الأكبر قد يكون الربوبية وقد يكون الألوهية وقد يكون الأسماء والصفات، فهو شرح له، كأنه قال الشرك نوعان: شرك أكبر وشرك أصغر، والنوع الأول ثلاثة:

أقسام شرك أكبر في الربوبية.

وشرك أكبر في الألوهية.

وشرك أكبر في الأسماء والصفات.

والنوع الثاني: الذي هو شرك أصغر كذلك ثلاثة أنواع، حينئذ صار تفصيلاً للإجمال، وكلما استطاع المرء في مقام العلم أن يُقلل التقسيمات فهي أولى، التقسيمات البعض يكون مغرمًا بها ليست دائمًا تكون مطلوبة، وإنما كلما قلل الأقسام فهو أضبط له وأحسن من جهة ضبط العلم.

وقسم ابن القيم رحمه الله تعالى في ((الجواب الكافي)) الشرك إلى قسمين، ابن القيم يختلف كلامه في بعض كتبه لأن المراد هو التفنن في العبارة الحقيقة واحدة كلها، وإنما المراد أن يتفنن ويُغير في العبارة لأنه أضبط من حيث العلم، قسمه في ((الجواب الكافي)) إلى قسمين فقال: الشرك شركان:

- شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله.
- وشرك في عبادته ومعاملته.

كأنه قال التوحيد قسمان:

- توحيد يتعلق بذات الرب وأسمائه وصفاته وأفعاله، ويندرج تحته نوعان توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات يقابله شرك واحد، فاندرج القسمان تحت قسم واحد. [وشرك] (٦-١)

- والتوحيد العملي الإرادي الطلبي، وهو خاص بتوحيد الألوهية يقابله شرك في العبادة.

إذًا الشرك شركان:

شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وهذا توحيد الأسماء والصفات، وأفعاله وهذا توحيد الربوبية، والذات ذات المعبود متعلقة بالربوبية.

وشرك في عبادته ومعاملته وإن كان صاحبه يعتقد أنه سبحانه لا شريك له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .. إلى آخر كلامه.

بمعنى أنه قد يقع في الشرك الثاني وإن كان يعتقد كمال الرب جل وعلا في أسمائه وصفاته، وإن كان هذا اعتقاد ظاهر وإلا فالأصل هو متنقص له. فالشرك على كلام ابن القيم على هذا نوعان:

- شرك في الربوبية ويدخل فيه الشرك في الأسماء والصفات.

- وشرك في الألوهية.

____

(¬١) سبق.

حينئذ هذه التقسيمات إنما هي خلاف لفظيّ فحسب، والنتيجة واحدة فكما رأيت هذه الأقسام غير متباينة، بل هي متداخلة، والتقسيم الأول أرجح، الشرك نوعان: شرك أكبر، وشرك أصغر. لأنه أقرب إلى النصوص، لماذا أقرب إلى النصوص؟ لأن الله تعالى عبّر بالشرك وأطلقه والنبي - صلى الله عليه وسلم - قيّده قيّد بعض الأنواع («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»). سماه أصغر. إذًا يُقابل الأصغر الأكبر. إذًا هما نوعان، فجاء اللفظ بالأصغر فاستلزم الأكبر، حينئذ نكتفي بهذا بما دل عليه الشرع، حينئذ نقول: أقرب إلى النصوص.

وفيه إشارة إلى حقيقة الشرك، وما يترتب عليه من أحكام باعتبار الإسلام وعدمه، فنقول: الشرك الأكبر مخرج من الملة، والشرك الأصغر لا يخرج من الملة. إذًا باعتبار هذا التقسيم عرفنا ما [الذي يُدخل في الإسلام] (¬١) الذي يخرج من الإسلام من الملة وما الذي لا يخرج من الملة.

إذًا (باب [وجوب] الخوف من الشرك) أي بنوعيه وعرفنا الشرك الأكبر، وأما الشرك الأصغر فقيل: لا يُعَرّف. اختلفوا في الشرك الأصغر هل يُعرّف أو لا يُعَرّف. فقيل: لا يعرف، وإنما يذكر بالأمثلة، لأنه غير منضبط لكثرة أفراده وتنوعه، وهذا له وجه قوي. وقيل: يُعَرّف واختلفوا في حدِّه. أيضًا اختلافًا لفظيًّا، لكن في بعض المسائل التي أدخلت في الشرك الأصغر فيها نوع نزاع وقع فيها خلاف، فقيل: في حد الشرك الأصغر هو كل وسيلة وذريعة يُتطرق بها إلى الأكبر. يعني ما كان ذريعة ووسيلة إلى الشرك الأكبر فهو شرك أصغر، وهذا في الحقيقة عند التأمل فيه نظر لأن الذنوب وسيلة إلى الوقوع في الأكبر، وهي ليست من الشرك الأصغر في شيء. إذًا يرد عليه أنه صادق على الكبائر من الذنوب فهو غير مانع.

إذًا كل وسيلة وذريعة تطرق بها إلى الأكبر نقول: قد يكون الشيء وسيلة إلى الأكبر لكن لا يُسمى شركًا أصغر، كالتوسل بالصالحين مثلاً، وقيل: هو جميع الأقوال والأفعال التي يُتوسل بها إلى الشرك كالغلو في المخلوق الذي لا يبلغ رتبة العبادة، كالحلف بغير الله، ويسير الرياء، ونحو ذلك وهذا تعريف ابن السعدي في ((القول السديد)).

أيضًا فيه نظر من حيث التعميم، جميع الأقوال والأفعال التي يُتوسل بها إلى الشرك كالغلو في المخلوق، الغلو في المخلوق قد يكون بدعة، وقد يكون شركًا أصغر فلا يُسلم بأن كل غلو في المخلوق فهو شرك أصغر. نقول: هذا تعريف ابن السعدي رحمه الله تعالى.

وهذا الحد غير مانع إذ يصدق على الكبائر كذلك كسابقه.

التوسل إلى الله تعالى بذوات الصالحين هذا وسيلة إلى الشرك الأكبر لكنه لا يعد من الشرك الأصغر بل هو بدعة، التوسل إلى الله تعالى بذوات الصالحين لا بدعائهم بذوات الصالحين هو بدعة لكنه ليس بشرك أصغر.

إذًا هو وسيلة للشرك الأكبر ولا يكون شركًا أصغر، أليس كذلك.

دعاء الله تعالى عند القبر هذا بدعة وليس بشرك أصغر، وقد يكون وسيلة إلى الوقوع في الأكبر.

إذًا ليس كل ما كان وسيلة إلى الشرك الأكبر يكون شركًا أصغر، بل قد يكون بدعة، فثَمَّ واسطة بينهما. وقيل في حَدِّهِ: ما أتى في النصوص أنه شرك ولم يصل إلى حد الشرك الأكبر. يعني ما سماه الشرع شركًا وليس فيه تنديد من كل وجه، يعني ليس فيه صرف العبادة لغير الله، وإنما أطلق عليه الشارع بأنه شرك، ثم إذا نظرنا في هذا الفعل إذا نظرنا فيه فليس بشرك أكبر، حينئذ نقول: سماه الشارع شركًا وليس فيه معنى الشرك الأكبر فنجعله ماذا شركًا أصغر.

وهذا فيه نظر، لأن بعض ما أُطلق عليه أنه شرك أصغر لم يرد في الشرع تسميته شركًا، لأن أفراد الشرك الأصغر كأفراد الشرك الأكبر، بمعنى أن الشرع قد نصّ على جمل وأصول في الشرك الأكبر، ثم له من الآحاد والأفراد ما لا يحصيه إلا الله عز وجل، فكلما وجدت حادثة أو فعل أو نحو ذلك فيه معنى الشرك حقيقة الشرك الأكبر حكمنا على هذا الفرد مع كون هذا الفرد لم يُنص عليه في الشرع

بأنه شرك أكبر، كذلك المعنى في الشرك الأصغر عرفنا حقيقته فحينئذ له من الأفراد ما لا يُحصيه إلا الله عز وجل فكلما تجدد عصر أو وجد من الأقوال قد يكون فيه من الشرك الأصغر ولم يرد في النصوص أنه شرك حينئذ لا بد من ضابط واضح بيّن.

(١-٦) سبق.

وفي ((فتاوى اللجنة الدائمة)) الجزء الأول صفحة ٥١٧ سبعة عشر بعد المائة الخامسة في حدّ الشرك الأصغر: هو كل ما نهى عنه الشرع مما هو ذريعة إلى الشرك الأكبر ووسيلة للوقوع فيه، وجاءت النصوص تسميته شركًا. يعني جمع بين التعريفين، هناك من عرَّف الشرك الأصغر بأنه كل وسيلة وذريعة يُتوسل بها إلى الوقوع في الأكبر.

وهناك من عرفه بأنه ما أتى في النصوص أنه شرك وليس فيه تنديد كامل.

هذا التعريف جمع بين الأمرين بين التعريفين فقال: كل ما نهى عنه الشرع مما هو ذريعة إلى الشرك، نهى لم يُسمه شركًا، نهى عنه الشرع مما هو ذريعة إلى الشرك الأكبر ووسيلة للوقوع فيه وجاء في النصوص تسميته شركًا.

وهذا يرد عليه ما ورد على السابق، يرد عليه أن هناك أفراد من الشرك الأصغر لم يأت تسميتها في النصوص شركًا.

وقيل في حدِّه: هو أن تجعل نصيباً لغير الله ما لم يبلغ شرك العبادة.

وإذا ذكرنا ما سبق في حدّ الشرك بالمعنى الشرعي قلنا: هو اتخاذ النِّدِّ مع الله. لَمَّا قيل للنبي - صلى الله عليه وسلم -: ما شاء الله وشئت. ماذا قال؟: «أجعلتني لله ندًّا». حينئذ يمكن أن يزاد على ما مضى اتخاذ الند مع الله تعالى ما لم يبلغ شرك العبادة، ولذلك شاع عند أئمة الدعوة تعريف الشرك الأصغر: أن تجعل نصيباً لغير الله. وهذا فيه معنى الاتخاذ ما لم يبلغ شرك العبادة.

قال في ((التيسير)): أمثال الشرك الأصغر كيسير الرياء، والتصنع للمخلوق، وعدم الإخلاص لله في العبادة، بل يعمل لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا تارة ولطلب المنزلة والجاه عند الخلق تارة - كلها أمثلة - فلله من عمله نصيب ولغيره نصيب.

أن تجعل نصيباً لغير الله، فلله من عمله نصيب، ولغيره نصيب. فحينئذ جمع هنا بين الأمرين، بين ذكر الأمثلة، وبين ذكر المعنى الجامع في هذه الأمثلة. قال: كيسير الرياء والتصنع للمخلوق وعدم الإخلاص لله في العبادة، بل يعمل - يعني كمال الإخلاص - لحظ نفسه تارة، ولطلب الدنيا تارة، ولطلب المنزلة والجاه عند الخلق تارة. - هذه كلها أعمال - فلله من عمله نصيب ولغيره نصيب.

فجمع بين المثال والحدّ فالمثال في قوله: كيسير الرياء وما عطف عليه، والحدُّ في قوله: فلله من عمله نصيب، ولغيره نصيب. أي يجعل لغير الله نصيباً ما لم يبلغ شرك العبادة، لا بد من هذا، لأن الله ميَّز، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («الشرك الأصغر»). عندنا أمران اتخاذ الندّ مع الله اتخاذا كاملاً من كل وجه، أو من بعض الوجوه مما هو شرك أكبر، أو من بعض الوجوه لا من كلها وهو شرك أصغر.

حينئذ يكون الحدّ السابق صادقًا على النوعين، ما لم يبلغ شرك العبادة وإلا صار أكبر.

أنواع الشرك الأصغر منقسمة على القلب واللسان والجوارح.

إذًا يُنَبَّهُ هنا على أنه ليس كل وسيلة وذريعة إلى الوقوع في الشرك الأكبر تكون شركًا أصغر، بل قد تكون محرمة بدعة، وقد لا تكون كذلك، من دعا الله عند قبر هو وسيلة إلى الوقوع في الشرك الأكبر، لكنه من البدع.

أنواع الشرك الأصغر منقسمة على القلب واللسان والجوارح، فالقلب يدخل في أمثلة الرياء إذا كان يسيرًا، وسيأتي باب خاص بالرياء، فيه تفصيل.

الثاني: إرادة الإنسان بعمله الدنيا. وسيأتي باب خاص بذلك، كأن يعمل المسلم أعمالاً هي طاعة في الأصل قُربى إلى الله عز وجل أعمال صالحة يريد بها الدنيا، إما لقصد المال أو الجاه كمن يجاهد أو يتعلم ليأخذ مالاً أو لمنصب أو يتعلم القرآن أو يواظب على الصلاة لأجل وظيفة مثلاً يعني في المسجد، يُزوج مثلاً كما يفعل البعض أو نحو ذلك من الأعمال الصالحة، لكن نيته الحصول على مصالح دنيوية. لا طلب مرضات الرب جل وعلا، حينئذ أراد بعمله الصالح الدنيا هذا شرك أصغر في الأصل، قد يصل إلى أكبر، ولذلك

كثير في صور الشرك الأصغر قد تنقلب إلى الأكبر، فحينئذ نحكم على الأصغر باعتبار أصله كالحلف بغير الله هذا شرك أصغر فكل حلف بغير الله شرك أصغر، حينئذ إذا انضاف إليه اعتقاد التعظيم من كل وجه انقلب فصار شركًا أكبر.

والقول: وهو ما كان باللسان ويدخل فيه الحلف بغير الله على تفصيل يأتي في بابه.

ثانيًا: يدخل فيه ألفاظ متنوعة نصّ عليها السلف نحو ما شاء الله وشئت جاء فيه النص، وأنا متوكل على الله وعليك، وأنا في حسب الله وحسبك، وما لي إلا الله وأنت، وهذا من الله ومنك، وهذا من بركات الله وبركاتك، والله لي في السماء وأنت لي في الأرض، هذه كلها نقول: هي شرك أصغر باعتبار الألفاظ في الأصل، قد يصاحبه اعتقاد فيقلبه إلى الأكبر. وضابط هذا أن يُعطف على الله تعالى غيره مما هو من خصائص الرب جل وعلا، والأصل في الواو أنها لمطلق الجمع، حينئذ يكون قد سوَّى في اللفظ [بين الخالق والمخلوق] (١-٦) بين المخلوق وخالقه. يعني التسوية في اللفظ أما المشاركة بالفعل فلا، هذا قد جعله شركًا أكبر.

قول: قاضي القضاة سيأتي هذا شرك أصغر، قاضي القضاة هذا سيأتي له باب خاص.

التعبيد لغير الله كعبد النبي هذا شرك أصغر، عبد الرسول هذا شرك أصغر إلا إذا أراد العبودية حقيقة العبودية فهو شرك أكبر [نعم].

خامسًا: إسناد الحوادث إلى غير الله تعالى. نحو لولا وجود فلان، إسناد الحوادث إلى غير الله يعني الأفعال التي تُوجد إذا أسندها لغير الله الله خالق كل شيء، فالأسباب مخلوقة ولها تأثير، فإذا أسند إلى الأسباب دون أن يُسندها إلى الرب جل وعلا هذا شرك أصغر في الألفاظ، إسناد الحوادث إلى غير الله تعالى نحو لولا وجود فلان لحصل كذا، ولولا الكلب لدخل اللص كما مر معنا في قول عكرمة، ولولا الله وفلان، وأعوذ بالله وبك، ولولا تجعل فيها فلانًا كما قال ابن عباس: ولولا البط في الدار لأتانا اللصوص، هذا كلها يعتبر من شرك الألفاظ.

سادسًا: قول: مطرنا بنوء كذا وكذا. وسيأتي له باب خاص، والأصل فيه أنه شرك أصغر وقد يُنقلب إلى أكبر. وضابط هذا النوع الاعتماد على سبب لم يجعله الشارع سببًا، إما شرعًا أو قدرًا، سيأتي مفصلاً في موضعه.

والعملي الشرك الأصغر العملي وهو ما كان بالجوارح ويدخل فيه التطير إذا لم يعتقد القدرة في المتطير به، كذلك إتيان الكهان وتصديقهم والعرافون والمنجمون إذا لم يعتقد أنهم يعلمون الغيب، أما إذا اعتقد أنهم يعلمون الغيب كفر كفر أكبر شرك أكبر، وأما مجرد الإتيان والتصديق فهذا لا يخرجه. لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه سيأتي الباب السابع إذا لم يعتقد تأثيرها بذاتها. وهذه جملة أنواع الشرك الأصغر حينئذ النظر فيها من حيث الأمثلة قد يُرجح بأن الأصل أن يُذكر أنواع الشرك الأصغر فيقال: هذا شرك وهذا كذا، ثم يجعل لهذه الأمثلة ضابط معين فحينئذ يتفرع وينبني عليه ما ينبني من الأمثلة.

حكمه حكم الشرك الأصغر أنه محرم، بل هو أكبر الكبائر بعد الشرك الأكبر، لكن لا يخرج من وقع فيه من الإسلام، وسيأتي مزيد تفصيل عند الحديث الآتي. الفرق بينه وبين الشرك الأكبر أن الشرك الأكبر لا يغفر الله تعالى لصاحبه إلا بالتوبة، بخلاف الأصغر هذا فيه خلاف كما سيأتي في آية النساء {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} [النساء: ٤٨].

الثاني: الشرك أكبر محبط لجميع الأعمال وأما الأصغر فلا يحبط إلا العمل الذي قارنه.

الثالث: الشرك الأكبر مخرج عن الملة بخلاف الأصغر فلا يخرج عن الملة بالإجماع.

الرابع: الشرك الأكبر صاحبه خالد مخلد في النار إن مات من غير توبة بخلاف الأصغر فهو تحت المشيئة.

الخامس: الشرك الأكبر يحل الأنفس والأموال يعني إذا وقع فيه ولم يرجع حينئذ حل دمه وماله بخلاف الأصغر فصاحبه مسلم مؤمن ناقص الإيمان فاسق من حيث الحكم الديني.

إذًا (باب الخوف) أي وجوب الخوف (من الشرك) بنوعيه ولذلك ذكر المصنف رحمه الله تعالى النوعين في آية النساء والحديث الآتي.

قال ابن القاسم رحمه الله تعالى: حقيقة هذا الخوف هو صدق الالتجاء إلى الله. يعني إذا عرفنا أن الشرك الأكبر كذا ويترتب عليه من أحكام صدق الالتجاء إلى الله تعالى والاعتماد عليه والابتهال والتضرع إليه، والبحث والتفتيش عن الشرك ووسائله وذرائعه ليسلم

من الوقوع فيه، إذا لم يعلم المرء ما هو الشرك الأكبر كيف يحقق البعد عن الشرك الأكبر، هذا متعذر لا يمكن أن يقول بأنه لم يقع في الشرك الأكبر ولا الأصغر وهو لم يعرف هذا ولا ذاك، بل: لا بد أن يكون واقعًا فيه علم بذلك أو لم يعلم، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

____

(¬١) سبق.

١٨ 18

١٨٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء".

* أقوال المفسرين في تفسير آية الباب.

* هل الآية عامة في الشرك الأكبر والأصغر؟

* قوله تعالى في الآية: "لمن يشاء" فيه نعمة عظيمة من وجهين.

* العام قسمان: عام مخصوص، وعام أريد به الخصوص، وعلاقة هذا بالآية.

س: هذا يقول: قلتم: في تعريف الشرك الأصغر اتخاذ الندّ مع الله ما لم يبلغ شرك العبادة، أليس يَرِدُ عليه بأن الشرك الأصغر قد يكون في الشرك العبادة، وقد يكون في شرك الربوبية، وأحيانًا في الأسماء والصفات، أرجو التوضيح؟

ج: هذا سيأتي إن شاء الله تفصيله، أنواع الشرك الأكبر: شرك الدعوة، وشركة المحبة، وشرك الطاعة، هذا سيأتي بحثه إن شاء الله تعالى، لكن يبقى التعريف العام للشرك أنه اتخاذ الندّ مع الله، ثم ذكرنا أن هذا عام يشمل الشرك الأكبر والشرك الأصغر لكن إذا أردنا تمييز الشرك الأصغر لا بد ألا يكون فيه تنديد تام من كل وجه، فإذا قيل: اتخاذ الندّ مع الله. نقول: هذا الاتخاذ على نوعين أو مرتبتين:

- إما اتخاذ ند مع الله بمعنى أنه يساويه. وذكرنا منه التشبه والتشبيه، وهذا شرك أكبر، ويكون كذلك بالتنصيص عليه بالصور الآتي ذكرها إن شاء الله تعالى، وقد يكون دون ذلك وهو أن يكون فيه نوع تنديد لكن ليس من كل وجه، وهذا يُضرب به بالأمثلة ذكرنا له أمثلة قولية وأمثلة قلبية وشيء يكون بالأعمال والجوارح، ولذلك يكاد يكون الشرك الأصغر مرده إلى التعيين، ولكن لما جاء حديث ما شاء الله وشئت فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: ... «أجعلتني لله ندًا». عرفنا أن ما شاء الله وشئت هذا ليس فيه مساواة من كل وجه، وإنما في وجه دون وجه وهو الشرك الأصغر فماذا قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -؟: «أجعلتني لله ندًّا». إذا الشرك الأصغر فيه تنديد، حينئذ لا بد من الإقرار بهذا لأن الحدّ كما ذكرنا الحقيقة الشرعية جاء بيانها في الكتاب والسنة، وعليه نقول: اتخاذ الند مع الله على مرتبتين اتخاذه كامل تام وهو الشرك الأكبر، واتخاذ دون ذلك وهو أن يكون فيه نوع مشابهة أو نوع تشبه لكن لا يصل إلى التنديد الكامل فيكون شركًا أكبر.

وكما ذكرت لا بد أن نجمع بين الحدّ وبين الأمثلة، الحد على ما ذكرناه الحديث ما شاء الله وشئت قال: «أجعلتني لله ندًّا». ونذكر الأمثلة كذلك لأنها أشبه بالحصر فما ذكره أهل العلم فيبقى على ما هو عليه، نوما لم يذكروه حينئذ ننظر فيه على جهة التحديد هل بلغ التنديد الكامل أو لا؟ قد يقع نوع نزاع بين أهل العلم في بعض الألفاظ، ولذلك يختلفون في مثل: أنا متوكل على الله وعليك. أكثر المتأخرين أئمة الدعوة على أنه شرك الأصغر شرك في الألفاظ، وبعض أهل العلم لا يرى أنه فيه أن فيه بأسًا لأن المعنى مدرك ومعلوم، بل العامي إذا قال: أنا متوكل على الله وعليك. لا يريد به التوكل الذي هو عبادة، ولكن الصحيح المنع درأ للشبه.

إذًا تفاصيل التي ستكون في الشرك الأكبر سيأتي ذكرها بعد أن ننتهي من (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله).

س: ما هو التعريف الصواب للشرك الأصغر؟
ج: كما ذكرنا التعريف الصواب أنه اتخاذ الندّ مع الله لكن لم يبلغ إلى حد العبادة.
س: قول من قال بتعريف الشرك الأصغر ما لم يبلغ شرك العبادة هذا فيه إبهام، وكيف ينضبط ذلك؟
ج: إبهام إذا أردنا أن نعرف على طريقة المناطقة قد يكون فيه نوع إبهام، لكن إذا ذكرنا الحد مع الأمثلة والألفاظ حينئذ يزول الإشكال، ونحن ذكرنا أننا لا نريد أن نعرف على طريقة المناطقة بأن نقول: هذا لا بد من الإدخال ولا بد من الإخراج، لكن الذي ذكرناه أنه ليس كل ما كان ذريعة إلى الشرك الأكبر فهو شرك أصغر ذكره بعض أهل العلم بهذا الضابط، ما كان وسيلة إلى الشرك الأكبر فهو شرك أصغر، نقول: لا، قد يكون وسيلة ولا يكون شركًا أصغر وإنما يكون بدعة.
س: أيهما أعظم إثمًا الشرك الأصغر أم البدعة؟
ج: مثل هذا الحكم يكون فيه على الجنس لا على الأفراد، وإنما نقول: جنس الشرك الأصغر أعظم إثمًا وجرمًا من جنس البدعة، جنس الشرك الأصغر يعني الشرك الأصغر من حيث هو أعظم لكن قد يكون في مفردات الشرك الأصغر ما هو أخص من حيث ضرر ذلك على الفرد أو على المجتمع، وقد يكون في البدع ما هو ضرره على المجتمع أعم من ضرر بعض الألفاظ الشركية، لكن لما تكون المقارنة في ماذا؟ في الجنس، أما في الأفراد والآحاد فقد يكون المفضول فاضلاً والعكس بالعكس على القاعدة في باب الطاعات، ولذلك بدعة القول مثلاً الكلام النفسي هذه أعظم من أنا متوكل على الله وعليك هذا بدعة، القول بخلق القرآن مثلاً إذا قيل بأنه ليس بكفر، أو الكلام النفسي، أو تأويل الصفات، وهذا من البدع لكن لا شك أنه أعظم من قول: لولا فلان أو كذا أو نحو ذلك.
س: هذا يقول فهناك إشكال عندي في مسألة الضابط بين الشرك الأكبر والأصغر، حيث إن مصادر العقيدة ثلاثة ولا يدخل فيها اجتهاد؟
ج: لا شك أن مصادر العقيدة ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع، وأما القول بأنه لا يدخل فيه الاجتهاد فهذا فيه تفصيل، إن كان المقصود بالاجتهاد هو القياس فنعم، لا يدخل القياس باب العقيدة هذا هو الأصل، إن كان ثم ما يُسمى بالقياس الأولوي هذا فيه كلام عند أهل العلم، وأما إن كان المراد به ما عدا القياس نقول: لا، الاجتهاد قد يدخل في باب العقيدة. يعني من الاجتهاد فهم النصوص، وتخصيص العام بالخاص، وتقييد المطلق بالمقيد هذا من الاجتهاد، فكل قياس اجتهاد ولا عكس، تحقيق المناط نقول: هذا يعتبر من الاجتهاد، لكن هذا ليس بقياس، فإذا قيل بأن اتخاذ الند مع الله ولم يكن ثم تنديد كامل أو فيه تنديد كامل تنزيل هذا الحد على بعض الصور التي لم توجد في القرون الماضية نقول: هذا من باب تحقيق المناط بمعنى [أنه] (¬١) أننا ننظر في آحاد هذه الصور فإذا وجدنا فيها المعنى العام الذي دل عليه الحدّ حينئذ نحكم عليه بأنه داخل في الحد. نقول: هذا يعتبر من الاجتهاد. إذًا ليس كل اجتهاد يكون مغلقًا في باب المعتقد، بل ثَمَّ ما يكون فيه نوع اجتهاد كما سيأتي في قوله {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [النساء: ٤٨]. إذًا مصادر العقيدة ثلاثة نعم، ولا يدخل فيها اجتهاد نقول هذا فيه إطلاق، والإطلاق ممنوع، بل الصواب أنه لا يدخل فيه القياس، والقياس الأولوي هذا مختلف فيه، وقد ثبت بالدليل أن الشرك الأصغر هو الرياء، حصر الشرك الأصغر في الرياء لم يرد حصر في الرياء ونفيه عما عداه هذا لم يرد، وإنما جاء النص: ((أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر))، فسئل عنه فقال: ((الرياء)). وجاء كذلك: ما شاء الله وشئت قال: ((أجعلتني لله ندًّا)). لا شك أنه ليس بشرك أكبر فدل ذلك على أن المراد به الشرك الأصغر. إذًا يضاف إلى الرياء حينئذ نقول: ما دام أن النبي - صلى الله عليه وسلم - علَّل الإنكار على القائل ما شاء الله وشئت بقوله: ((أجعلتني لله ندًّا)). دل على أنه كلما جعل لله ندًّا ولم يكن فيه تنديد كامل من كل وجه فهو الشرك الأصغر فيكون ذكر العلة، حينئذ كلما وجدت العلة وجد الحكم ويكون معللاً كأنه قال أنكرت عليك هذا القول لأنه فيه تنديد، وإن لم يكن من كل وجه حينئذ كلما وجد التنديد وجد الحكم بأنه شرك أصغر. إذًا القول بأن الدليل دل على أن الشرك الأصغر هو الرياء هذا فيه قصور.

(¬١) سبق.

والإشكال هو ثَمَّ مقدمتان: عقيدة لا يدخلها اجتهاد وهذه منتقضة، ثبت بالدليل أن الشرك الأصغر هو الرياء وهذه منتقضة. إذًا النتيجة مقدمتان المقدمة الأولى لا يدخل العقيدة الاجتهاد قلنا: هذه معلولة. والمقدمة الثانية الشرك الأصغر هو الرياء فقط هذه منتقضة. إذًا النتيجة والإشكال هو لماذا اجتهد العلماء ودرجوا صورًا عديدة من صور الشرك تحت الشرك الأصغر بلا دليل؟ لا، عندهم دليل وحصر الشرك الأصغر في الرياء هذا غلط ليس بصواب بل هو أعم من ذلك. ولذلك ذكرنا فيما سبق أن بعض السلف استدل بالآيات الواردة في الشرك الأكبر في الشرك الأصغر {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} [البقرة: ٢٢] هذا الأصل أنها في الشرك الأكبر ولكن حملها مجاهد وعكرمة على الشرك الأصغر: لولا البط وكذا إلى آخره فحينئذ فسّر السلف الآيات الواردة في الشرك الأكبر في بعض الصور الواردة في الشرك الأصغر، حينئذ يكون داخلاً فيه، حينئذ لا نقول بأن الشرك الأصغر محصور فيما ذكر بل هو أعم من ذلك، والحديث الذي ذكرناه أوضح دليل.

س: ولماذا لم يقتصروا على الدليل فحسب؟

ج: لما ذكرناه.

س: إشكال آخر هل يتصور أن من علَّق تميمة أنه علقها بلا اعتقاد النفع والضر فيها فكيف تندرج هذه الصورة من الشرك تحت الشرك الأصغر؟ ج: نقول: إن اعتقاد النفع والضر على مرتبتين: اعتقاد النفع والضر لذات المعتقد فيه هذا شرك أكبر، كأن يأخذ الدواء مثلاً يعتقد أن الدواء بنفسه هو الشافي ما حكمه؟ شرك أكبر مخرج من الملة لأنه اعتقد أن ثم خالقًا مع الله عز وجل، وإن اعتقد بأن الله عز وجل هو الخالق ثم اتخذ سببًا لم يرد الشرع به ولا القدر حينئذ نقول: جعل ما ليس سببًا شرعًا ولا قدرًا سببًا حينئذ يكون من الشرك الأصغر. بمعنى أنه اعتقد النفع والضر في شيء لم يثبت فيه. يعني هذا من الغيب كون هذا نافع لعلاج كذا مثلاً نقول: هذا غيب من الذي أدراك، إما أن يؤخذ من جهة الشرع كالعسل مثلاً والحجامة والحبة السوداء، ونحو ذلك هذا جاء الشرع بإثبات بأنها نافعة إن شاء الله تعالى، وما لم يرد حينئذ ما لم يرد من الشرع إما أن تكون للتجربة والقدر الذي هو الحكم الكوني دور في ذلك أو لا، فإن كان له دور يعني اكتشف بين هذا العلاج نافع من كذا حينئذ يكون سببًا قدريًا، ما لم يكن حينئذ نقول: هذا ليس بسبب فيكون اتخاذه من الشرك الأصغر، لماذا؟ لأنه اعتقد في هذا النفع فلكونه اعتقد فيه النفع ولو لم يعتقد أنه هو الخالق حينئذ نقول: قد سطا على الغيب واعتقد شيئًا لم يأذن به الرب جل وعلا، ولذلك لو أخذ مثلاً بنادول لرأسه أصابه الصداع فأخذ البنادول يقول: هذا دواء. هل هو مفيد للرأس؟ مفيد نعم ثبت من جهة الشرع أو القدر؟ القدر، حينئذ نقول: اتخاذه لرفع الصداع هذا سبب قدري حينئذ يكون من العلاج المأمور به شرعًا فلا إشكال فيه، لكن لو ضعف عند بصره فأخذ هذا البنادول مثلاً ما حكمه؟ ما حكمه؟ طبّق ما لكم ترى خفتم؟ خشيتم؟ شرك أصبر هذا، لو أخذ البنادول أو أي علاج لشيء لم يثبت عنده أنه علاج له نقول: هذا من الشرك الأصغر، لماذا؟ لأنه اعتقد ما ليس سببًا هو سبب، ما قال الأطباء ولم يأت به الشرع أن البنادول لتقوية البصر، هو أخذه من أجل البصر، حينئذ نقول: قد أخذ شيئًا لم يُجعل له فقد اعتقد فيه النفع من جهة ماذا قوة البصر، نقول: هذا قد اتخذ ما ليس سببًا سببًا، فلا بد أن تكون هذه الأسباب بأن يعتقد أن هذا مؤثر أو لا، لا بد أن يكون ثابتًا من جهة الشرع أو من جهة القدر، وهذا سيأتي في الباب السابع إن شاء الله تعالى، والله أعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب الخوف من الشرك). سبق بيان ما يتعلق بهذه الترجمة، وأن التقدير [باب وجوب الخوف من الشرك] وهل المراد الشرك هنا الشرك الأكبر أو الأصغر؟ قلنا: ظاهر الترجمة أو صنيع المصنف رحمه الله تعالى أنه أراد النوعين الشرك الأكبر والأصغر، ولا شك أن الشرك أعظم ما نهى الله عنه كما أن التوحيد أعظم ما أمر الله به، ولهذا كان أول دعوة الرسل كلهم

إلى توحيد الله عز وجل، ونفي الشرك عن الله عز وجل فلم يأمروا بشيء قبل التوحيد، ولم ينهوا عن شيء قبل الشرك، ولذلك ما ذكر الله تعالى التوحيد مع شيء من الأوامر إلا جعله أولها، ولا ذكر الشرك مع شيء من النواهي إلا جعله أولها، فدل على أن أعظم ما يؤمر به هو توحيده جل وعلا وأعظم ما يُنهى من النواهي التي نهى الله تعالى عنها هي الشرك.

وقول الله عز وجل: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} ذكرنا أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر آيتين وثلاثة أحاديث وإحدى عشرة مسألة، حينئذ هذه المسائل متعلقة بالاستنباط من هذه الآيات والأحاديث، ومراده من هذه الآيات والأحاديث هو ما يدل على وجوب الخوف من الشرك، لم يرد المصنف هنا بيان حقيقة الشرك لأن حقيقة الشرك في الحقيقة لا تتبين إلا بمعرفة التوحيد، لا بد أن تعرف ما هو التوحيد أولاً حينئذ يتبين لك حقيقة الشرك على وجهه وسيأتي في باب مستقل (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله) حينئذ نذكر هناك أنواع الشرك الأكبر التي ذكرها شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في غير ما موضع.

وقول الله عز وجل {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} هذه الآية لها سبب نزول كما قال غير واحد من المفسرين، قال ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى: وذُكِرَ أن هذه الآية نزلت في سبب أقوام ارتابوا في أمر المشركين حين نزلت {يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ} [الزمر: ٥٣] فلما نزلت هذه الآية {لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ} ظن بعض الأقوام أن هذه الآية شاملة للمشركين ارتابوا في أمر المشركين لما نزلت هذه الآية، هل هم داخلون تحت رحمة الله عز وجل أم لا؟ ثم ساق بسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال: لما نزلت {يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ} قام رجل فقال: والشرك يا نبي الله؟ {يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ} أسرفوا على أنفسهم بالمعاصي، أسرفوا على أنفسهم بالشرك الأكبر، هذا محتمل من حيث اللفظ فقام رجل فقال: والشرك يا نبي الله؟ فكره ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} .. إلى قوله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} [النساء: ٤٨] فدل ذلك على أن ثم ارتياب في أمر المشركين هل هم داخلون في آية {يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ} فبيَّن النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذه الآية أو بهذا الجواب أن الشرك ليس داخلاً في هذه الآية.

ثم قال ابن جرير رحمه الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} فإن الله لا يغفر الشرك به والكفر، {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} أي الشرك {لِمَنْ يَشَاءُ} من أهل الذنوب والآثام.

فثَمَّ تقسيم ظاهر واضح بيّن من الآية، فإذا كان ذلك معنى الكلام قال ابن جرير: فإذا كان ذلك معنى الكلام فإن قوله: {أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} في موضع نصب لوقوع {يَغْفِرُ} عليها لأن {يَغْفِرُ} هذا فعل مضارع متعدّي، فإذا كان متعدّيًا حينئذ يحتاج إلى مفعول به يقع عليه {يَغْفِرُ} ماذا ما هو الذي وقعت عليه المغفرة؟ فلا بد من بيانه حينئذ المفعول به قد يكون ظاهراً منطوقًا به صريحًا اسمًا صريحًا، وقد يكون مؤولاً بالصريح كشأن المبتدأ وغيره، فحينئذ {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ}، {أَنْ} حرف مصدري، و {يُشْرَكَ} هذا فعل مضارع منصوب بـ {أَنْ}، و {أَنْ} وما دخلت عليه في تأويل مصدر، والمصدر اسم.

إذًا {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ} إشراكًا به، أو {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ} الإشراك به، حينئذ استوفى الفعل مفعوله من جهة التأويل والتقدير، ولذلك قال فإن قوله: {أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} في موضع نصب بوقوع {يَغْفِرُ} عليها، وإن شئت قلت: وجهًا آخر أن منصوب بنزع الخافض، وإن شئت قلت بفقد الخافض الذي يخفضها لو كان ظاهراً وذلك أن يوجه معناه إلى {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} على تأويل الجزاء كأنه قيل: إن الله لا يغفر ذنبًا مع شرك أو عن شرك به. جعله منصوبًا بنزع الخافض أو أنه على تقدير فقد الخافض كما قال، لكن المعنى الأول أولى، بل هو المتعين لماذا؟ لأن نزع الخافض هذا سماعي، بمعنى أنه سماعي في موضع ما، وما عداه أنه قياسي في موضع ما، وما عداه فهو سماعي، وإنما يكون قياسيًّا متى؟ قبل (أن)، ... [نعم] مع (أَنَّ) و (أَنْ)، (أنّ) المشددة و (أنْ) {وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ}

[النساء: ١٢٧] في أو عن، فيحتمل هذا أو ذاك، وأما ما عداه فلا يكون قياسيًّا البتة بل هو سماعي، وعليه يكون الأول أولى، وعلى هذا التأويل يتوجه أن تكون (أنْ) في موضع خفض في قول بعض أهل العربية وهذا كما ذكرنا فيه نظر.
ثم قال: وقد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله إن شاء عفا عنه ذنبه، وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركًا بالله تبارك وتعالى. حينئذ دل كلام ابن جرير رحمه الله تعالى - وهو إمام المفسرين - على أن ثَمَّ أمرين: كبيرة، وشرك. وأطلق على الشرك أنه كبيرة، ولذلك قال ما لم تكن كبيرته شركًا، حينئذ يُسمى الشرك كبيرة ولذلك جاء في حديث أبي بكرة أكبر الكبائر «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر» ثلاثًا قال: ... «الإشراك بالله، وعقوق الوالدين» فجمع بينهما وأطلق على الكل بأنه أكبر الكبائر حينئذ يسمى الشرك كبيرة وهو أكبر الكبائر، ويسمى ذنبًا، ويسمى معصية، ولكنه خُصّ في استعمال الشارع باسم خاص إذا أطلق انصرف إليه وهو الشرك بالله، حينئذ إذا جاء الشرك بالله هذا اللفظ تعين في معناه الشرعي الحقيقي اتخاذ الند مع الله، وإذا جاء لفظ الكبيرة أو المعصية حينئذ يحتمل إطلاقه على الشرك وعلى ما هو دونه، ولذلك قال ابن جرير - وتنبه لهذا -: وقد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة في مشيئة الله، إن شاء عفا عنه ذنبه، وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركًا بالله تبارك وتعالى. إذًا الكبيرة على نوعين:
كبيرة لا يغفرها الله عز وجل وهو الشرك به.
وكبيرة هي داخلة تحت المشيئة، إن شاء عفا عنه، وإن شاء آخذهم.
وتمام الآية {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}.
قال ابن جرير: يعني بذلك جل ثناؤه {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ} في عبادته غيره من خلقه فقد {افْتَرَى} اختلق {إِثْمًا عَظِيمًا} يقول: فقد اختلق {إِثْمًا عَظِيمًا} وإنما جعله عز ذكره مفتريًا لأنه قال زورًا وإفكًا بجحوده وحدانية الله تعالى، وإقراره بأن لله عز وجل شريكًا من خلقه أو صاحبة أو ولدًا. فقائل ذلك مفتر وكذلك كل كاذب فهو مفتر في كذبه مختلق له. فدل ذلك كلام ابن جرير رحمه الله تعالى على تمام الآية أن أولها وآخرها في سياق واحد وهو كلامه في الشرك الأكبر {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ}. ثم ختم الآية بقوله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ} وهذا الشرك المراد به باتفاق المراد به الشرك الأكبر لقوله {فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}، {فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا} هذا الوصفان إنما يختصان بالشرك الأكبر دون الأصغر، حينئذ توافق على كلام ابن جرير بأن آخر الآية وأولها سواء، والحديث إنما هو في الشرك الأكبر.
قلت: وكما ترى فابن جرير رحمه الله تعالى حمل الآية على الشرك الأكبر فقط
وفي الآية الأخرى {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا} [النساء: ١١٦] جاءت هذه الآية في موضعين من سورة النساء أولها على ما ذكرنا سابقًا، والثانية أعيدت قيل من باب التأكيد وقيل لقصة ما، ولا يعنينا هذا وإنما المراد أنه ختمها في أول سورة النساء بقوله {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}، وختمها في آخر السورة بقوله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا}. قال ابن جرير يعني ومن يجعل لله في عبادته شريكًا فقد ذهب عن طريق الحق وزال عن قصد السبيل ذهابًا بعيدًا وزوالاً شديدًا وذلك أنه بإشراكه بالله في عبادته قد أطاع الشيطان وسلك طريقه وترك طاعة الله ومنهاج دينه فذاك هو الضلال البعيد والخسران المبين. وهذا يؤُيد ما سبق أنه حمل الآية في الموضعين على الشرك الأكبر فقط دون الأصغر.
وقال ابن كثير رحمه الله تعالى في هذه الآية: ثم أخبر تعالى أنه لا يغفر أن يُشرك به. أي لا يغفر لعبد لقيه وهو مشرك به. {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} أي من الذنوب {لِمَنْ يَشَاءُ} أي من عباده، وهذا واضح بين أن ابن كثير رحمه الله تعالى قد تبع ابن جرير في حمل الآية أولها وآخرها على الشرك الأكبر دون الأصغر.
وقد أورد القرطبي رحمه الله تعالى هذه الآية {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ}. وقال: هذا من المحكم المتفق عليه. يعني في أول الآية {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ}. قال: هذا من المحكم المتفق عليه الذي لا اختلاف فيه بين الأمة. وهذا إنما يكون في ماذا إذا حمل النص على الشرك الأكبر فحسب، وإلا لو سوغ بأن اللفظ شامل للشرك الأصغر هذا لا يكون من المحكم، لأن

المحكم ما هو؟ ما اتضح معناه، والمتشابه؟ ما احتمل أو ما لم يتضح معناه. وإذا كان كذلك فإذا كان هذا من المحكم المتفق عليه بين الأمة دل على أن أول الآية المراد به الشرك الأكبر فحسب.

قال في ((التيسير)): فتبين بهذا أن الشرك أعظم الذنوب لأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفره. أي إلا بالتوبة منه، وما عداه يعني ما عدا الشرك الأكبر فهو داخل تحت مشيئة الله إن شاء غفره بلا توبة، وإن شاء عذبه به. وهذا يوجب شدة الخوف من هذا الذنب الذي هذا شأنه عند الله كما ترى كذلك في ((التيسير)) ذهب إلى ما ذهب إليه ابن جرير وابن كثير والقرطبي بأن هذه الآية محمولة على الشرك الأكبر دون الأصغر، ولذلك قال: تبين بهذا. أي بهذا النص بعد أن ساق الآية أن الشرك أعظم الذنوب لأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفره فخصّ عدم المغفرة بماذا؟ بالشرك الذي هو أعظم الذنوب وهذا خاص بالشرك الأكبر باتفاق، ولا يشمل الشرك الأصغر باتفاق.

ويؤيد أن الآية في الشرك الأكبر السياق حيث ختم الرب جل وعلا الآيتين بقوله {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}، {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا} ويشرك في الموضعين فعل مضارع منسبك من مصدر وزمن {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى} يشرك هذا فعل مضارع وهو منسبك من زمن ومصدر والمصدر نكرة وهو واقع في سياق الشرط ... {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى} الفاء واقعة في جواب الشرط، فحينئذ باتفاق أهل العلم لم تطبق القاعدة وهو أنه نكرة في سياق الشرط فيعمّ النوعين، ولذلك خُصّ بقوله {فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}، {فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا} دل ذلك على أن المراد هنا هو الشرك الأكبر فحسب مع كون القاعدة موجودة يعني يمكن [إدخال هذه القاعدة] (٦¬١) هذا المثال في ضمن القاعدة وهو أنه نكرة في سياق الشرط فتعم كما هو الشأن في قوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ}. قيل: هذه الآية تشمل النوعين الشرك الأكبر والأصغر. ووجهه أن قوله: {أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} أن وما دخلت عليه بتأويل مصدر، والمصدر نكرة فحينئذ لا يغفر إشراكًا، فدل ذلك على أن الحكم هنا متعلق بالنوعين: الشرك الأكبر والأصغر، لأنه لا عموم إلا في هذين النوعين، إذ ينقسم الشرك إلى نوعين كما مضى بيانه، حينئذ لا يغفر إشراكًا لا يغفر الشرك الأكبر ولا يغفر الشرك الأصغر فعم النوعين. نقول: هذه القاعدة لا يمكن تطبيقها في قوله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا} مع كونها قد تكون فردًا وآحادًا لهذه القاعدة، لماذا؟ لما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. و {يُشْرِكْ} في الموضعين فعل مضارع منسبك من مصدر وزمن، والمصدر نكرة وهنا وقعت النكرة في سياق الشرط فهي من صيغ العموم. وقطعًا هو خاص بالأكبر في هذا الموضع بالإجماع هو خاص بالأكبر.

والظاهر والله أعلم من نصوص الشرع واستعمالات الشرع للفظ الشرك أنه يريد به الأكبر، فحينئذ إذا أُطلق في استعمال الشرع لفظ الشرك فبظاهر النصوص والنظر وجمعها واستقراء نصوص الوحي يدل على أنه إذا أطلق لفظ الشرك فإنما ينصرف إلى الأكبر دون الأصغر، فصار حينئذ كالحقيقة الشرعية فإذا أطلق الشرك انصرف إلى الأكبر، فحينئذ يكون هذا معارضًا لأي قاعدة أخرى يمكن استعمالها لتعميم النوعين، فإذا قيل: بأن قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} عام. نقول: لا، ليس كذلك، لماذا؟ لأن الرب هنا أطلق الشرك حينئذ إذا أطلق الشرك انصرف إلى الشرك الأكبر فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص كما سيأتي بيانه، يدل على ذلك قوله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ} لأن القاعدة كذلك يمكن تطبيقها على هذا الموضع لكن لما كان استعمال الشرع للفظ الشرك صار حقيقة في الشرك الأكبر لا يتأتى أن يقال بأن قوله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} أنه عام في النوعين، ولذلك لفظ الشرك جاء في مواضع عديدة وإذا نظرنا إلى كونه فعلاً مضارعًا وهو منسبك من زمن ومصدر والمصدر نكرة وهو في سياق الشرط أو النفي أو النهي حينئذ يمكن تعميمه ولكنه لا يُحمل على على عمومه في جميع المواضع، فدل ذلك على أن هذا الموضع كغيره.

إذًا نقول: ظاهر النصوص أنه إذا أطلق لفظ الشرك إنما يريد به الشرك الأكبر فصارت الحقيقة الشرعية فيه قال تعالى: {إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ} [المائدة: ٧٢] {مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ} يشرك فعل مضارع وفيه مصدر

وهو نكرة وجاء في سياق الشرط حينئذ لا نقول بأنه يعم لأن الحكم هنا خاص بالشرك الأكبر، والنكرة في سياق الشرط كذلك قال تعالى: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ} [الحج: ٣١] هنا كذلك نكرة في سياق الشرط ولا يمكن حملها على القاعدة فنقول: هو حقيقة شرعية في هذا النوع وهو الشرك الأكبر.

---

(١٦) سبق.

وقال الرب جل وعلا لصفوة الخلق وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام بعد أن أثنى عليهم {ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ} [الأنعام: ٨٨] ولا شك أن الإحباط خاص بالشرك الأكبر. وقال: {وَلَوْ أَشْرَكُواْ} أشركوا فعل ماض وهو منسبك من مصدر وزمن وهو المصدر نكرة ووقع في سياق الشرط فيعمّ هذا الأصل، حينئذ أطلق الرب جل وعلا أشركوا وأراد به الشرك الأكبر فصار حقيقة فيه.

وقال لخاتمهم محمد - صلى الله عليه وسلم -: {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} [الزمر: ٦٥]، {لَئِنْ} هذه شرطية {لَئِنْ أَشْرَكْتَ} فيه مصدر وهو نكرة ومع ذلك محمول على الشرك الأكبر بدليل قوله: {لَيَحْبَطَنَّ} والإحباط والحبوط إنما يكون للشرك الأكبر دون الأصغر. وهذا من تقدير وقوع المحال {لَئِنْ أَشْرَكْتَ} وفيما سبق للأنبياء لو أشركوا هذا من تقدير وقوع المحال وهو كثير في لغة العرب، أي لو قدر وقوع ذلك من ملك أو رسول لكان كغيره من المشركين في حبوط عمله وحلول غضب الله عليه، وإلا فلم يرسل الله عز وجل رسولاً إلا معصومًا من جميع المعاصي عند الكثير وأما الشرك والكبائر فمحل إجماع فضلاً عن الشرك {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام: ١٢٤]. فإذا تقرر ذلك فقوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} المراد به الشرك الأكبر لأنه صار حقيقة فيه. ولذلك ابن جرير رحمه الله تعالى وكذلك ابن كثير وغيرهما من المفسرين لم يحملوا هذا النص إلا على الشرك الأكبر فحسب، ولم يوردوا كلام من قال: بأن (أن) وما دخلت عليه بتأويل مصدر وأرادوا تعميم الشرك في النوعين وأعرضوا عن هذا فدل على أن استعمالهم لهذا النص على ما جاءت به الشريعة أن المراد به هو الأكبر فحسب، لأن استعمال الشرع للفظ الشرك إنما يحمل على الأكبر فحسب.

فإذا تقرر ذلك فقوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} المراد به الشرك الأكبر، وخصّ الأكبر دون الأصغر لأن الأكبر أعظم ذنب عُصِيَ الله تعالى به فلهذا أخبرنا سبحانه أنه لا يغفره، وأنه لا أضل من فاعله وأنه مخلد في النار أبدًا لا نصير له ولا حميم ولا شفيع يطاع. ويؤكده سياق الآية إذ آخرها في الأكبر لقوله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} ... [النساء: ٤٨]، {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا} [النساء: ١١٦] فدل على أن أولها فيها فيه كذلك يعني في الشرك الأكبر لأن السياق مُحكَم هنا، لأن الآية أولها وآخرها في حديث عن شيء واحد متحد حينئذ {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ} بيان لماذا لا يغفره الله عز وجل؟ كأنه قال: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} لأن من أشرك به {فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا}، {فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} حينئذ صار خاتمة الآية كالتعليل للحكم السابق، والحكم السابق خاص بماذا؟ بالشرك الأكبر كذلك التعليل إنما رتبه على الشرك الأكبر وهو محل وفاق بين أهل العلم، فدل على أن أولها في الشرك الأكبر كذلك والسياق مُحكَم، ويؤكده أنه في القرآن الكريم إذا أُطْلِقَ الشرك انصرف إلى الأكبر إلا بقرينة واضحة بيّنَة، وهنا القرينة تدل على أنه أراد الأكبر، يعني لو لم يرد قرينة لحملنا اللفظ على الأكبر، فكيف إذا جاءت قرينة تدل على أنه أكبر، ولذلك لا نزاع بين الأصوليين أن صيغة افعل إذا جاءت ما يدل من القرائن على أنها للوجوب باتفاق محل إجماع ليست محل خلاف بين الأصوليين، إذا قال: صَلِّ وإلا قتلتك. صل بالإجماع أنها للوجوب لماذا؟ لأن ثم قرينة تدل على أن المراد بصل هو الوجوب وهذا محل إجماع لا خلاف فيه، وإنما وقع الخلاف فيما إذا قال: صل فقط دون قرينة هل هي للوجوب أم الاستحباب أم الإباحة أم إذا جاءت من الرب فهي للوجوب ومن الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهي للاستحباب؟ والصحيح أن إجماع الصحابة على أنها للوجوب، والخلاف الذي هو عند الأصوليين خلاف حادث لا يُلتفت إليه ككثير من المسائل عند المتأخرين، وهنا القرينة تدل على

أنه أراد الأكبر فقط، وهو آخر الآيات فلا يصح حمله على النوعين.
قال الشيخ الأمين رحمه الله تعالى في ((الأضواء)) في الجزء الأول صفحة إحدى وتسعين وثلاثمائة قال رحمه الله تعالى: قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}، ذكر في هذه الآية أنه لا يغفر الإشراك به انظر الإشراك وهذا التقدير أولى من التقدير بقولنا: إشراكًا وإن كان أصل لأنه نكرة، لأننا حملنا اللفظ على أنه معهود في الشريعة، وإذا كان كذلك فحينئذ نأتي بـ ((أل)) العهدية عند التقدير، ولا نجعله نكرة هكذا، ولكن نقول: إن الله لا يغفر الإشراك به، ونجعل ((أل)) هنا للعهد الذهني، يعني كلما أطلق لفظ الشرك حينئذ ينصرف إلى الشرك الأكبر، وتقدير إشراكًا لا بأس به، لكن من حيث المعنى العام الأولى أن يقدر كما قدره الشيخ رحمه الله تعالى. ذكر في هذه الآية أنه لا يغفر الإشراك به وأنه يغفر غير ذلك {لِمَنْ يَشَاءُ}، وأن من أشرك به {فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}، وذكر في مواضع أُخر أن محل كونه لا يغفر الإشراك به إذا لم يتب المشرك من ذلك، فإن تاب غفر له كقوله: {إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا} [مريم: ٦٠] الآية، وهذا واضح {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} ولو تاب؟ لا، ليس هذا المراد، غير مخصوصة بالإجماع لأنه إذا مات على شركه وكفره فلا يغفره الله عز وجل، والنصوص الأخرى الدالة على ذلك والمسألة محل وفاق، وحينئذ {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} إذا مات على شركه وأما إذا تاب توبة نصوحًا صادقة حينئذ نقول على الأصل: أنه مغفور له إن شاء الله. إلى أن قال: وذكر في موضع آخر: أن من أشرك بالله {فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا} عن الحق .. إلى أن قال: وصرح بأن فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار. وذكر في موضع آخر أن المشرك لا يُرجى له إخلاص. وهو قوله تعالى: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ} [الحج: ٣١] الآية وصرح في موضع آخر بأن الإشراك ظلم عظيم لقوله عن لقمان مقررًا له: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان: ١٣] وذكر في موضع آخر أن الأمن التام والاهتداء إنما هما لمن لم يلبس إيمانه بشرك. وهو قوله: ({الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ}) الآيات. وقد صح عنه - صلى الله عليه وسلم - أن معنى بظلم أي بشرك فدل ذلك - انظر جمع بين هذه الآيات وبين الآيات التي جاءت في موضع آخر والمراد بها الشرك، فكأن الشيخ هنا بلسان حاله وإن لم يصرح يقول لك: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} المراد به الشرك الأكبر كما صرح بذلك في مواضع أخرى أو أُخر كما قال وذكر أمثلة لذلك، فحينئذ أشبه ما يكون بالاستقراء التام أو الناقص الذي يمكن أن يُتَمّ بأنه إذا أُطْلِقَ لفظ الشرك إنما المراد به الشرك الأكبر. وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن المقصود بالشرك هنا في هذه الآية الأكبر فحسب.
وأخرج أبو يعلى وابن المنذر وابن عدي بسند صحيح عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: كنا نمسك - وهذا مما ذكر في سبب نزول الآية كنا - نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر - بمعنى أنهم لا يستغفرون لمن مات على كبيرة - حتى سمعنا من نبينا - صلى الله عليه وسلم -: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} الآية. وقال - يعني النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إني ادخرت دعوتي وشفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». فأمسكنا عن كثير مما كان في أنفسنا، وهذا يدل على أن ثَمَّ أمرين:
- أولهما الشرك بالله.
- ثانيهما الكبيرة أو الكبائر.
والتقسيم الذي ورد في سياق الآية مراد من حيث ترتيب الحكم عليه وهو المغفرة وعدم المغفرة، حينئذ لا يقال بأن الذنوب تنقسم إلى ثلاث مثلاً أو إلى أربع أو إلى خمس ونورد النزاع بين أهل العلم في مثل هذا التقسيم لأن الله تعالى بيَّن أن المغفرة تتعلق بنوع دون آخر وخص هذا النوع وجعل مقابله عامًا ورتب عليه الحكم وهو المغفرة، فقال سبحانه: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} هذا نوع من الذنب، {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} وهذا نوع آخر هذا تقسيم ثنائي مراد ولكنه باعتبار ماذا؟ المغفرة وعدمها وليس باعتبار حقيقة الذنب من حيث هو حينئذ، لا نقول: الذنوب ثلاثة أقسام: شرك أكبر، وشرك أصغر، وبدعة، وكبيرة، وصغيرة. فتميزت في حقائقها فلا بد أن تمتاز في الأحكام المترتبة على ذلك كما قال بعضهم وسيأتي. ونقول: هنا المراد بالتقسيم من حيث المغفرة وعدم المغفرة، فليس

إلا قسمان فحسب: شرك أكبر وما دونه، {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} يعني ما هو أقل من الشرك والكفر. ولذلك قال هنا: «إني ادخرت دعوتي وشفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». فأمسكنا عن كثير مما كان في أنفسنا. وهذا مأخوذ فهمًا من النص السابق وهو الآية.
وأخرج أبو داود في ((ناسخه)) وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: قال في هذه الآية: إن الله حرم المغفرة على من مات وهو كافر، وأرجأ أهل التوحيد إلى مشيئته فلم يُأيسهم من المغفرة. هذا ابن عباس ذكره في التفسير قوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ}. قال ابن عباس: إن الله حرم المغفرة على من مات وهو كافر. يعني متلبسًا بالشرك الأكبر، انظر هنا أطلق الكفر على الشرك فدل ذلك لما قررناه سابقًا وقد يأتي أن الشرك الأكبر والكفر الأكبر مترادفان في استعمال الشرع وإن كان بينهما خلاف ولكنه ليس خلاف جوهري، وأرجأ أهل التوحيد ودخل فيه من وقع في الشرك الأصغر لأنه مقابل لمن مات وهو كافر. قال: وأرجأ أهل التوحيد إلى مشيئته فلم يأيسهم من المغفرة. فدل قول ابن عباس على أن الشرك الأصغر داخل في مفهوم أهل التوحيد وجعله مقابلاً لمن لم يغفر الله عز وجل له حينئذ الشرك الأصغر يكون داخلاً تحت المشيئة. إذًا نقول: لا شك أن الشرك الأصغر داخل في الكبائر ولا شك في هذا، ولذا خاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - الصحابة («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه فقال: «الرياء»). وظاهر الآية كما ذكرنا سابقًا التقسيم باعتبار المغفرة وعدمها تنبه لهذه وخذها فائدة بالمجان ظاهر الآية التقسيم بين نوعين من الذنوب كأن الله عز وجل قال الذنب نوعان: ذنب يغفر، وذنب لا يغفر. بمعنى إذا مات عليه حينئذ الذنب الذي لا يُغفر هو الذي عناه بصدر الآية، والذنب الذي هو داخل تحت المشيئة هو {مَا دُونَ ذَلِكَ} الذي علَّقه بعدم المغفرة، وظاهر الآية التقسيم باعتبار المغفرة وعدمها إذ الذنب نوعان: ذنب لا يغفر وهو الشرك وذنب تحت المشيئة، فهما قسمان متقابلان، ولهذا أطلق على الشرك أنه أكبر الكبائر جاء في نصوص أن الشرك من الكبائر بل هو أكبر الكبائر كما في حديث أبي بكرة في الصحيحين قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر» - ثلاثًا - «الإشرك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور» .. إلى آخر الحديث. إذًا سوى بينها في ماذا؟ في الحقائق؟ أم في الحكم المترتب عليها؟ أم في الاسم؟ في الاسم، ليست في الحقيقة، يعني حقيقة الشرك مغايرة لحقيقة العقوق وشهادة الزور، وكذلك ليس في الحكم المترتب عليها لأن الوقوع في الشرك مخرج من الملة وليس بداخل تحت المشيئة بالإجماع، ومع كون العقوق وشهادة الزور داخلين تحت المشيئة، حينئذ لم يبق إلا قسم الكبيرة فحسب. إذًا الشرك يعتبر من الكبائر بل من أكبر الكبائر، كذلك عقوق الوالدين يعتبر من الكبائر بل من أكبر الكبائر، كذلك شهادة الزور. إذًا المراد هنا في الإطلاق فحسب، وليس المراد الحكم المترتب على كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة، إذ كل نوع له حكم يختص به.
وقال رجل للنبي - صلى الله عليه وسلم -: أي الذنب أكبر عند الله؟ قال: «أن تدعو لله ندًا وهو خلقك». وهذا يدل على أن الشرك هو دعاء غير الله، وهو كذلك ذنب يعني يسمى ذنبًا وهو أعظم الذنب عند الله.
إذًا مقصودي من هذا البحث أن الشرك يُسمى كبيرة ويُسمى معصية ويُسمى ذنبًا كما أن سائر .. ، والبدعة تسمى ذنبًا والعقوق يُسمى ذنبًا وكبيرة ومعصية فالأسماء لا يلزم منها اتحاد الحكم، كما أنها في الحقائق مختلفة كذلك في الحكم، حينئذ يدل ذلك على أن المراد في الآية هو التقسيم باعتبار المغفرة وعدمها، وليس المراد من كونه كبيرة أو دون ذلك أو نحو ذلك، كما قاله بعضهم.
قال ابن الجوزي في ((تفسيره)): والمراد من الآية لا يغفر لمشرك مات على شركه. يعني حمله على الشرك الأكبر، وأنا تعنيت أن أبحث في كتب التفسير من جوَّز إطلاق الشرك الأصغر هنا في هذه الآية فلم أقف على قول واحد، وأمهات التفاسير على حمل الآية على الشرك الأكبر فحسب، وليس ثَمَّ قول بأنه يشمل الشرك الأصغر كما قال بعض المتأخرين.
قال ابن الجوزي رحمه الله تعالى: والمراد من الآية لا يغفر لمشرك مات على شركه. ولا شك أن المراد به الشرك الأكبر. وفي قوله - هذا كلام ابن الجوزي - {لِمَنْ يَشَاءُ} نعمة عظيمة. قوله: {لِمَنْ يَشَاءُ} فيه نعمة عظيمة من وجهين:
- أحدهما أنها تقتضي أن كل ميت على ذنب دون الشرك لا يُقطع عليه بعذاب. نعم كل من مات دون الشرك لا يُقطع عليه بعذاب،

يعني لا نحكم عليه بالنار تحت المشيئة، رأيته على خمرة فمات مباشرة ماذا تقول: في النار؟ لعنه الله أخزاه الله؟ نقول: هذا تحت المشيئة. إن شاء الله عفا عنه وإن شاء آخذه. هذه عقيدة أهل السنة والجماعة.

إذًا لا يقطع عليه بعذاب وإن مات مصرًا.

والثاني أن تعليقه بالمشيئة فيه نفع للمسلمين وهو أن يكونوا على خوف وطمع، وهذا الذي عناه الإمام هنا بقوله: (باب الخوف من الشرك). قال: {لِمَنْ يَشَاءُ}. إذًا قد لا تكون أنت داخلاً تحت المشيئة فيجب تعليقه بالمشيئة فيه نفع للمسلمين من حيث ماذا؟ من حيث أن يكونوا على خوف وطمع لأنك لا تجزم بالمغفرة، وإذا لم يكن كذلك تكون خائفًا، هذا الذي أراده المصنف رحمه الله تعالى.

وقوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} أي يغفر ما دون الشرك الأكبر من الذنوب {لِمَنْ يَشَاءُ} من عباده، ما دون يعني ما هو أقل، وليس المراد ما سوى الشرك لأنه قد يساويه عندما فرق بين الشرك والكفر، لكن المراد {مَا دُونَ ذَلِكَ} يعني ما هو أقل من الشرك الأكبر، فدخل فيه الشرك الأصغر، لماذا؟ لأننا قلنا: بأن المراد {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} الشرك الأكبر {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} ما هو أقل من الشرك الأكبر حينئذ دخل فيه دخولاً أوليًا الشرك الأصغر وهذا هو المراد، حينئذ نقول: الصحيح من قولي العلماء بأن الشرك الأصغر داخل تحت المشيئة مثله مثل غيره من الذنوب، وإنما اختص عدم المغفرة هنا بالشرك الأكبر فحسب. وقوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} أي يغفر ما دون الشرك الأكبر من الذنوب {لِمَنْ يَشَاءُ} من عباده. فدل على أن الأصغر تحت المشيئة.

وفي ((الصحيح)) أنه - صلى الله عليه وسلم -: أُعطِيَ ثلاثًا منها، وغُفِرَ لمن لم يشرك بالله من أمته شيئًا الْمُقحِّمات أو الْمُقَحَّمات. يعني الكبائر، فتبين بهذه الآية ونحوها أن الشرك أعظم الذنوب لأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفره لمن لم يتب منه، وأما ما دونه من الذنوب فهو داخل تحت المشيئة إن شاء غفر لمن لقيه به، وإن شاء عذبه، ولا يجوز أن يحمل قوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} على التائب، هل يجوز؟ لا يجوز {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} رتبه على المشيئة لأن التائب مغفور له وإنما هنا علقه بالمشيئة لكونه قد مات على معصية ولم يتب. إذًا المعاصي من ارتكب الشرك الأكبر أو الكفر الأكبر وتاب قبل موته فهو مسلم إن ارتكب الشرك الأكبر أو الكفر الأكبر ومات دون توبة لا يغفر الله له البتة، من وقع في ذنب من الذنوب دون الشرك الأكبر وهو الشرك الأصغر أو البدعة غير المكفرة أو ما هو دونها حينئذ إما أن يتوب حينئذ مرده إلى التوبة من حيث القبول وعدمها، وإما أن يموت دون توبة وهو الذي عناه الرب جل وعلا بهذه الآية.

إذًا لا يحمل قوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} على التائب فإن التائب من الشرك مغفور له بنص القرآن. إذًا ترجح بهذا البحث المختصر أن قوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} المراد به الشرك الأكبر.

فإن قلت: قوله: {لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} من صيغ العموم، نحن نقرر هذا دائمًا بأنه نكرة في سياق الشرط أو النفي أو النهي أو الاستفهام، والنكرة إذا وقع في سياق واحد من هذه الأمور عَمّت، وإذا عمت ليس عندنا إلا نوعان شرك أكبر وشرك أصغر. فالقواعد تقتضي ماذا؟ أن عدم المغفرة متعلقة بجنس الشرك الصادق بالنوعين، ولذلك حُكِيَ في قولي ابن تيمية رحمه الله تعالى حمله على النوعين، وتبعه جمهرة من المتأخرين بأن الآية عامة وعمومها باق على ما هو عليه حينئذ يشمل جنس الشرك الصادق بنوعيه الأكبر والأصغر. إذًا إن قيل بأنه من صيغ العموم نقول: قوله: {لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} هذا فعل، والفعل إما أن يكون مثبتًا، وإما أن يكون منفيًا. لأنه إذا بحث من حيث كونه صيغة عموم أو لا فرق بين الصيغة التي يكون متفقًا عليها، وبين الصيغة المختلف فيها، فإذا كان ثَمَّ خلاف في صيغة ما حينئذ يرد إلى أمر مجمع عليه، فإذا قيل مثلاً بأن هذه الصيغة مختلف فيها حينئذ الإجماع على ما سبق ذكره بكون الآية في الشرك الأكبر، وذكرنا أقوال المفسرين وقول ابن عباس ولم ينقل عن أحد منهم أنه عَمَّمَ الآية حينئذ نقول: هذا إجماع فهو قاض على القاعدة المختلف فيها، واضح هذا؟ فإذا قيل: بأن هذه الصيغة من صيغ العموم المختلف فيها حينئذ لا يقدم المختلف فيه على المتفق عليه. ولذلك قلنا مرارًا: ثَمَّ فرق بين الواجب المتفق عليه والواجب المختلف فيه، بين المحرم المتفق عليه والمحرم المختلف فيه. هذا تستفيد منه

أنت من حيث العمل ومن حيث الدعوة، ومن حيث الإنكار ومن حيث دعوة الناس إلى ما هم فيه، إما أن يكون ترك واجبًا متفقًا عليه فيختلف الأسلوب في الدعوة أن يكون ثَمَّ واجب مختلفًا فيه فيختلف الأسلوب، كذلك المحرم إذًا الصيغة المتفق عليها هذه لها شأنها والصيغة المختلف فيها هذه لا تعارض بما اتفق عليه. فإذا قيل: القرآن من أوله إلى آخره لا يستعمل الشرك إلا في الشرك الأكبر حينئذ صار هذا استقراءً تامًا، وإذا صار استقراءً تامًا حينئذ صار حجة قاطعة، وإذا كان حجة قاطعة لا يُقدم عليه المظنون وهو المختلف فيه، واضح هذا. ولذلك نقول: الفعل إما أن يكون مثبتًا أو منفيًا، فالمثبت لا يعمّ عند جماهير الأصوليين، وحكي الإجماع. ووجه كون الفعل في سياق الثبوت لا يعمّ هو أن الفعل يحل عند النحويين وبعض البلاغيين عن مصدر وزمن. يحل الفعل يعني مركب من ماذا؟ يضرب فيه ضرب وزمن، ضرب فيه ضرب وزمان، اضرب فيه ضرب وزمان، يعني فيه مصدر والمصدر نكرة وفيه زمان، والزمن يختلف باختلاف الصيغة، ماض مضارع مستقبل. إذًا يحل إلى مصدر وزمن، ويحل عند جماعة من البلاغيين عن مصدر وزمن ونسبة، النسبة التي هي نسبة الإسناد هذه أفاض فيها ياسين في ((حاشيته على مجيب الندا)) فارجعوا إليها. فالمصدر كامن في معناه إجماعًا، المصدر كامن يعني مستتر أو أشبه ما يكون داخلاً في الفعل بقوة، كامن في معناه إجماعًا، بمعنى أن المصدر موجود في كل فعل إجماعًا، والمصدر الكامن فيه لم يتعرف بمعرف فهو نكرة في المعنى، والأصل فيما إذا تُرُدِّدَ فيه هل هو معرفة أو نكرة رجعنا إلى الأصل وهو أنه نكرة، ولذلك نقول: المصدر الكامن في الفعل هنا نكرة على الأصل، ولم يتعرف. ولذلك نقدر كل نكرة مسوقة من حرف مصدر وفعل بأنه نكرة، ولذلك هنا نقول: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ} إشراكًا به، هذا على الأصل فنقدره نكرة لأن الأصل في المصدر الذي اشتق منه الفعل أنه نكرة، فإذا قدرناه نقدره نكرة، ولكن الأولى مراعاة للمعنى نقدره معرفة. فنقول: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ} الإشراك به، لماذا؟ لأنه أراد به هنا شيئًا معرفًا من جهة المعنى وهو أنه إذا أُطلق لفظ الشرك انصرف إلى الشرك الأكبر وصار حقيقة فيه، فصار كالعلم كلما أطلق انصرف إلى مسماه.

اسم يعين مسمى مطلقًا ... علمه ...

إذًا ومعلوم أن النكرة لا تعمّ في الإثبات وعلى هذا جماهير العلماء أن الفعل في الإثبات لا يعمّ. وقال ابن الحاجب: الفعل المثبت لا يكون عامًا في أقسامه مثل: صلى داخل الكعبة. النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى داخل الكعبة، الصلاة تعم، والصلاة أنواع، صلى فرض، صلى النافلة، والفرض المكتوبة والمنذورة والجنازة، هل نقول: صلى داخل الكعبة يعمّ الفرض والنفل؟ أم نقول: خاص بواحد دون آخر؟ ينبني على هذه المسألة، هل الفعل في سياق الثبوت والإثبات يعمّ أو لا؟ والصحيح أنه لا يعمّ، وإذا لم يكن عامًا حينئذ لم يصل إلا صلاة واحدة، ويستحيل أن تكون فرضًا مكتوبة منذورة جنازة نفلاً في وقت واحد، إما هذه، وإما هذه، يقول: صلى في الكعبة يعني صلاة واحدة، ما هي؟ إن قلتَ فرضًا انتفى النفل، إن قلتَ نفلاً انتفى الفرض، هذا مرادهم بكونه ليس بعام، صلّى داخل الكعبة، ولذلك يختلفون هل الفريضة تصح داخل الكعبة أو لا؟ فلا يعم الفرض والنفل، فالفعل في سياق الثبوت لا يعمّ كالنكرة المثبتة إلا أن تكون في معرض الامتنان، {وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً} نكرة في سياق الامتنان تعمّ، وهذا مستثنى. وأما الفعل المنفي كالمثال الذي معنا ففيه خلاف ليس متفق عليه من حيث الدلالة على العموم، الفعل المنفي هل يعمّ حتى إذا وقع في عين نحو: والله لا آكل، أو لا أضرب، أو لا أقوم، أو ما أكلتُ، أو ما قعدتُ .. ونحو ذلك، فوالله ما آكل، ولم ينو شيئًا هل يعمّ أو لا؟ إن قلتَ: يعمّ حينئذ حلف بالله أنه لا يأكل شيئًا البتة، إن نوى صارت النية مخصصة، لكن المثال هنا فيما إذا لم ينو هل يعم أو لا؟ يُنظر: إما أن يكون الفعل متعدّيًا أو لازمًا، فالأول الذي هو المتعدّي هو الذي يَنْصَبُّ فيه الخلاف عند الأكثر، والفعل الذي معنا؟ إذًا من هذا القسم انتبه، إما أن يكون متعدّيًا أو لازمًا، فالأول وهو المتعدّي هو الذي ينصب فيه الخلاف عند الأكثر، فإذا نُفِيَ لا يغفر ولم يُذْكَرْ له مفعول به ففيه مذهبان هل يعم أو لا؟ إذا لم يذكر مفعول به فيه مذهبان:

- أحدهما قول أصحابنا الحنابلة والمالكية والشافعية وأبي يوسف: إنه يعم. فالجمهور على أنه يعم.

والمذهب الثاني: أنه لا يعم. وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى والقرطبي والرازي.
ومنشأ الخلاف بين الطائفتين هل يعمّ أو لا يعم إذا لم يُذكر مفعوله، أن المنفي هل هو الأفراد أو أو الماهية؟ إذا قال: لا آكل. وسكت، ما قال: لا آكل تمرًا. لا أضرب. ولم يقل لا أضرب زيدًا. سكت لم يأت بالمفعول، الكلام في المتعدِّي إذا لم يَذْكُرْ متعلقه يعم أو لا يعمّ؟ الجمهور يعم، وقول أبي حنيفة والقرطبي والرازي لا يعمّ الخلاف منشأ الخلاف هل النفي هنا منصب على الأفراد أو على الماهية؟ بمعنى لا آكل، الأكل له أفراد تأكل ماذا؟ كذا، وكذا، وكذا .. إلى ما لا نهاية، أو لا آكل جِنس الأكل من حيث هو، وهذا متصور في الذهن. حينئذ إن قلتَ: النفي مسلط على الأفراد عمّ لأنها قابلة للتخصيص، وإذا قلتَ: النفي منصب على الماهية والحقيقة، الماهية في الذهن ولا تتعدَّد فلا يعمّ. هذا محل الخلاف بينهما هل يعمّ أو لا؟ ومنشأ الخلاف أن المنفيّ الأفراد فيقبل إرادة التخصيص ببعض المفاعيل به لعمومه، يعني إذا قلتَ: لا أضرب. وقصدت به أنواع الضرب الشدة والخفة .. إلى آخره حينئذ إذا كان المراد به الأفراد حينئذ يقبل التخصيص ويعمّ.
أو المنفي الماهية وحينئذ لا تعدد فيها فلا عموم.
والأول أصح أن المراد به الأفراد.
وقال البرماوي: فإن ذُكِرَ المفعول به - وهو الذي معنا لا يغفر إشراكًا أو الإشراك - وإن ذكر المفعول به كقولهم: لا آكل تمرًا أو لا أضرب زيدًا فلا خلاف بين الفريقين في عمومه وقبوله التخصيص. حينئذ يكون النظر لا من حيث الفعل وإنما يكون في المتعلق، لأن النظر في كلمتين (يغفر) ... و (إشراكًا) تقرر بما سبق وما ذكرناه أن (يغفر) يعم حينئذ العام في شيء عام في سائر متعلقاته، حينئذ يكون العموم في اللفظ عدم المغفرة بأي نوع من أنواع المغفرة، يشمل عموم الشرك من حيث ماذا من حيث الأفراد، هذا الكلام في القاعدة من حيث هي لا باعتبار ما رجحناه، بمعنى أن من نظر إلى القاعدة طبَّق القاعدة على ما هي عليه على التركيب ولم ينظر إلى استعمال الشرع، حينئذ قال: العموم من جهتين:
- عموم في الفعل (يغفر) ويشمل المغفرة لأنها أنواع تزيد وتنقص.
- وعموم في متعلق المغفرة وهو الشرك، وهو يعم لأنه نكرة في سياق النفي فحينئذ صار عامًا.
فثَمَّ عمومان من جهتين: من جهة الفعل، ومن جهة متعلقات الفعل. ولذلك نقول: الفعل هنا (يغفر) فيه مصدر، وسُلِّطَ عليه النفي (لا يغفر) لا غفران فيشمل أدنى ما يُسمى غفرانًا (إشراكًا) هذا نكرة في سياق النفي فثَمَّ عمومان من جهتين. تنبه لهذا.
والعام في شيء عام في متعلقاته قاله العلماء إلا من شذّ هكذا قاله في ((التحرير)) المرداوي، إلا من شذَّ كأنه من مال إلى أنه ليس عامًا في متعلقاته قوله شاذّ. إذ ثبت أن اللفظ أو النص يُعتبر من من العموم، لكن من أي أنواع العموم؟
العموم نوعان، أو العام نوعان:
- عام مخصوص.
- وعام أريد به الخصوص.
من لم ينظر إلى هذا القدر الذي سنزيده قال بأن النص عام فيشمل النوعين كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى، لكننا نقول بأن له استعمالاً شرعيًّا حينئذ يكون العام هنا من العام الذي أُريد به الخصوص، وليس من العام المخصوص، لئلا نتناقض ونقرر هذه المسألة في أبواب متعددة بأنه نكرة في سياق النفي فيعمّ، ثم نأتي هنا في هذا الموضع فنبطل القاعدة. نقول: لا. هنا القاعدة على بابها لو أمكن تطبيقها، وإنما عارضها معارض من جهتين:
- أولاً: من جهة استعمال الشرع الحقيقة الشرعية.
- من جهة ثانية وهو أن المراد بالعام هو هنا العام الذي أريد به الخصوص.
العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكمًا، بمعنى أن العام الذي يقبل التخصيص {فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ} [التوبة: ٥]، المشركين هذا عام

اسْتُثْنِيَ منه أهل الذمة مثلاً. نقول: هذا قابل للتخصيص. فنقول: هذا عام مخصوص.
من حيث اللفظ المشركين يشمل أهل الذمة، من حيث اللفظ هذا مشرك فيشمله، لكن من حيث الحكم لا يتناولهم، وإنما التناول يكون لهم من جهة اللفظ فحسب لا من حيث الحكم.
إذًا العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكمًا، وقرينته تكون لفظية قد تنفك عنه.
والعام الذي أريد به الخصوص ليس مرادًا هنا، بل كلّيٌّ استعمل في جزئيّ كقوله تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ} [آل عمران: ١٧٣]، {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ} المراد به واحد، أليس كذلك؟ {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ} الناس لفظ عام يشمل ما لا يُحْصَرُ من الإنسان، تقول: المملكة ناس، دول الخليج ناس، فيصدق عليه اللفظ. لكن المراد هنا شخص واحد، حينئذ نقول أطلق اللفظ ابتداءً وهو كليّ استعمل ابتداءً قبل أن يطلقه بالتركيب استعمله في جزئيّ وهو واحد، هنا كذلك نقول: الشرك بالله من حيث الجنس يُطلق على الشرك الأكبر فنقول: هذه الصورة شرك، وننطلقه على الشرك الأصغر فنقول: هذه الصورة شرك. حينئذ نقول: الشرك من حيث هو يصدق على الصورتين، فأطلق الرب جل وعلا الشرك ابتداءً وأراد به الشرك الأكبر في جميع موارد القرآن. فلا ينصرف إلى الأصغر البتة، وإنما يُحمل على الأكبر. إن قيل: بأن جميع الصور هذه يمكن أن تتأتى فيه قاعدة قاعدة العموم النكرة في سياق الشرط أو النفي .. إلى آخره نقول: هذه القاعدة قاعدة لغوية، وحينئذ إذا كانت لغوية والشرع قد استعمل اللفظ في غير ما أراده أهل اللغة حينئذ صار مقدمًا، ولذلك إذا حصل تعارض عند أهل الأصول بين الحقائق الشرعية واللغوية نحمل اللفظ على الشرعية دون اللغوية.
واللفظ محمول على الشرعي ... إن لم يكن فمطلق عرفي
فاللغوي ....
جاء في المرتبة الثالثة، حينئذ هذه القاعدة لغوية وليست شرعية فحسب، إنما استند إلى أمرين، وإذا عارضه أمر شرعي صار مقدمًا.
إذًا يكون كليًّا استعمل في جزئيٍّ، ومن ثَمَّ كان مجازًا قطعًا، وقرينته عقلية لا تنفك عنه، والأول أعم منه. انتهى من ((التحرير)) للمرداوي رحمه الله تعالى.
وقال ابن دقيق العيد: يجب أن يُنتبه للفرق بينهما. فالعام المخصوص أعم من العام الذي أريد به الخصوص، ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهره من العموم ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عامًا مخصوصًا. يعني ناوله أو اشتمل عليه اللفظ ابتداءً، ثم أراد بعد ذلك أن يخص منه. فقال: {فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ} ثم قال (إلا من دفع الجزية) {حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ} [التوبة: ٢٩] حينئذ نقول: {حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ} هذا يعتبر مخصِّصًا لقوله: {الْمُشْرِكِينَ} فهو عام مخصوص، فبعض الأفراد ليس داخلاً حكمًا وإن كان داخلاً من جهة اللفظ، ولم يكن عامًا أريد به الخصوص .. إلى أن قال: بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريدًا به بعض ما تناوله في هذا. يعني اللفظ الذي هو متأخر. إذًا نخلص من هذا التقرير بأن قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} أن المراد بقوله {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} الشرك الأكبر. فإن قيل لك بأن الشرك هنا وقع وهو نكرة منسبك (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر والمصدر نكرة حينئذ يعمّ، نقول: هذه قاعدة صحيحة، وهي صالحة في كل موضع إلا إذا عُورِضَتْ. وهنا قد عورضت بأمرين:
الأول: أن الشرك إذا أُطلق في الشرع حُمل على الشرك الأكبر، صار مقدمًا.
ثانيًا: أن العام نوعان:
- عام مخصوص. وعام أريد به الخصوص.
والثاني هو الذي يُحمل عليه اللفظ تمشياً لقواعد الشرع بعضها مع بعض، ومن أجل أن يكون القرآن شارحًا بعضه لبعض كما ذكر الشيخ الأمين رحمه الله تعالى.
بعض المتأخرين أورد بعض الأدلة من السنة ومن أقوال بعض الصحابة على أن الشرك يشمل هنا الشرك الأصغر. وكنا نود أن نقرأ

ونعلق، ولكن نرجئه إلى الدرس القادم إن شاء الله تعالى.
وفق الله الجميع لما يحب ويرضى، والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

١٩ 19

١٩٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* أدلة من ذهب إلى أن قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به" تعم نوعي الشرك، والرد عليها.
* ما يستفاد من الآية.
* قوله تعالى: "واجنبني وبني أن نعبد الأصنام".
* هل تجب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم؟
* أقوال أهل العلم في تعريف الصنم.
* ما يستفاد من الآية.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
فلا زال الحديث في بيان ما يتعلق بباب الخوف من الشرك، وذكرنا أن الترجمة: باب وجوب الخوف من الشرك، وذكر المصنف رحمه الله تعالى آيتين وثلاثة أحاديث، وأما الآية الأولى وهي قوله عز وجل: ({إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء} [سورة النساء: ٤٨]). وسبق الحديث عن شيءٍ مما يتعلق بمفردات هذه الآية وأنها أصلٌ في هذا الباب خاصةً عند المتأخرين حيث نص شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في أحد القولين بأن هذه الآية شاملة لنوعي الشرك الأكبر والأصغر، وعرفنا أن الصحيح أنها خاصةٌ بالأكبرِ دون الأصغر لأنه صار حقيقيةً شرعيةً في الشرك الأكبر، حيثما أو حيثما أطلق الشرك حينئذٍ انصرف إلى الأكبر، فذكر الآية الأولى وهي تدل على أن الله لا يغفر الشرك وإذا كان الشرك لا يُغفر فيجب الخوف منه هذا مناسبة الآية للباب، بمعنى أنه إذا كان لا يُغفر، لا يَغفر الله عز وجل حينئذٍ يجب على المرء أن يخاف هذا النوع من الذنب، وهذا مقيدٌ بالإجماع فيما إذا مات على الشرك، وأما إذا تاب منه في حال الحياة قبل الممات حينئذٍ ينطبق عليه أن التوبة تجب ما قبلها، ومعلومٌ أن الشرك الأكبر لا يغفر الله لصاحبه إلا بالتوبة، وهذا الذنب على جهة الخصوص لا يتجاوز الله عز وجل عمن ارتكبه ووقع فيه إلا بأن يتوب التوبة الصادقة التوبة النصوحة، قال الله تعالى: ({إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء}).
وأما الشرك الأصغر فهل يُغفر بغير التوبة أو لا؟ هذا بناءً على هل هو داخلٌ في مفهوم قوله: ({إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}) أو لا؟ ففيه مذهبان للمتأخرين:
الأول: أن الشرك الأصغر يُغفر بغير توبة. حينئذٍ يكون داخلاً في قوله تعالى: ({وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء})، ({مَا دُونَ ذَلِكَ}) يعني ما هو أقل من الشرك الأكبر ومعلومٌ أن الشرك الأصغر أقل من الشرك الأكبر فيُغفر حينئذٍ بكثرة الحسنات والمصائب وغير ذلك، والشرك الأصغر حكمه كسائر الكبائر كما نقول: بأن الكبائر من مات على كبيرةٍ مرده إلى المشيئة، إن شاء الله عز وجل غفر له وإن شاء أخذه وعذبه، حينئذٍ يكون الشرك الأصغر من جنس الكبائر من حيث ما يترتب عليه من الحكم، وهذا لا يلزم منه التساوي في الحكم على الحقيقة لأن المراتب ثلاث: شركٌ أكبر، وشركٌ أصغر، وكبائر. هذا من حيث الحقيقية، وأما من حيث الأحكام وما

يترتب عليها من المغفرة وعدمها فهذه الآية ظاهرها التقسيم ذنبٌ لا يُغفر إلا بالتوبة، وذنبٌ يغفر بالتوبة، [نعم] ذنبٌ لا يغفر إلا بالتوبة وذنبٌ داخل تحت المشيئة. النوع الأول خصه الله عز وجل بالشرك الأكبر ما عداه داخل في قوله: ({وَيَغْفِرُ مَا})، ({مَا}) اسم موصول بمعنى الذي حينئذٍ يكون من صيغ العموم، فمن وقع في الشرك الأصغر فالصحيح أنه داخلٌ في قوله: ({وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ}) حينئذٍ إما بكثرة الحسنات أو بالمصائب أو نحو ذلك أو يغفره الله تعالى ابتداءً رحمته أوسع من كل شيء حينئذٍ يكون داخلاً تحت المشيئة، فالشرك الأصغر كسائر الكبائر وهذا أحد أقوال ابن تيمية رحمه الله تعالى وهو المذهب عند الحنابلة.

القول الثاني أو المذهب الثاني: أن الشرك الأصغر لا يغفر إذا مات صاحبه مصرًا عليه ولم يتب منه واستدلوا بالآية السابقة بأنها عامةً ({إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}) ووجه العموم أن ({أَن}) هنا مصدرية دخلت عن الفعل المضارع، حينئذٍ ({أَن}) وما دخلت عليه بتأويل مصدر، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي من صيغ العموم، حينئذٍ يعمّ كل شرك يشمل الشرك الأكبر والشرك الأصغر والشرك الخفي، فلا يغفره الله تعالى إلا بالتوبة، قالوا: ولا يلزم من عدم المغفرة دخول النار لأنه قد يُرد رادّ بأنه إذا كان لا يُغفر لمن وقع في الشرك الأصغر مات من غير توبة يلزم من ذلك أنه يدخل النار. نقول: لا، لا يلزم، وإنما الكلام في ماذا؟ يُغفر أو لا يُغفر؟ حينئذٍ قد يُؤاخذ في قبره، قد يُؤاخذ في النزع، قد يُؤاخذ في العرصات عرصات المحشر أو غير ذلك، الله أعلم به، لكن لا يلزم - على هذا القول - بأنه [غير قابل] ليس داخلاً تحت المشيئة فلا بد فيه من التوبة، نعم لا يلزم من المعاصي عمومًا إذا أخذ الله عز وجل بها العبد إلا ويدخل النار، نقول: لا، ليس المراد هذا، وإنما قد يؤاخذه إذا لم يعفو عنه ويكون ذلك إما في القبر أو في العرصات ونحو ذلك. قالوا: ولا يلزم من عدم المغفرة دخول النار لأن المغفرة معناها الستر والتجاوز ومحو الذنب مأخوذةٌ من المغفر الذي يستر به الناس الرأس. وهذا كما سبق في أول الأبواب، فهو يُعذب لكن لا يلزم أن يعذب في النار، بل قد يُعذب في القبر أو في العرصات أو غير ذلك.

إذًا قالوا: بأنه لا بد فيه من التوبة لهذا العموم، وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بأنه داخلٌ في عموم النص حينئذٍ ليس قابلاً للتوبة. وقد حشد بعض المعاصرين من السنة بعض الأدلة التي قد يُفهم منها أنها تدل على ما ذهب إليه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى. وعند التأمل نجد أن هذه الأدلة ليست بظاهرة وإنما أرادوا بها تقوية هذا القول وأنه أقرب إلى ظاهر النصوص في الكتاب والسنة، بل هو كما ذكرنا فيما سبق على حد علمي لم يُسبق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بهذا القول، بحثت في التفاسير المشهورات هل ثَمَّ من قائلٍ بالعموم الذي هو ظاهر الآية، ولم أقف على أحدٍ نص على ذلك، حتى ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى وابن كثير والشوكاني وغيرهم لم يذكر أن هذه الآية عامة في الشرك الأصغر والأكبر، بل خصها ابن كثير على جهة التنصيص بأنها خاصةٌ بالأكبر لأن سائر العمومات على هذا: {إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ} المائدة: ٧٢]. {مَن يُشْرِكْ} يقال فيها من العموم ما يقال في قوله: ({إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}). إذًا لماذا نفرق بين متماثلين؟ إن قلتم: هذه خاصةٌ بالشرك الأكبر وقد وُجِدَ فيها صيغة العموم كذلك هذه نقول: وُجِدَتْ فيها صيغة العموم وهي خاصةٌ بالأكبر، وأما حشد النصوص من أجل تقوية ما هو مرجوح نقول: هذا فيه نظر. يقول قائل هنا: فالذي يظهر من صنيع المصنف - يعني شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى - أنه أراد بكلمة ({أَن يُشْرَكَ بِهِ}) أي الشرك الأكبر، المراد به الشرك الأكبر، لذلك عمّم في الترجمة (باب الخوف من الشرك) وذكر الحديث: («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه فقال: «الرياء») فظاهر صنيع المصنف كصنيع ابن جرير وابن كثير وغيرهما بأن المراد بهذه الآية هي التنصيص على عدم المغفرة لمن وقع في الشرك الأكبر ولم يتب منه يعني مات وهو مشركٌ شركًا أكبر، ظاهر صنيع المصنف أنه أراد بكلمة ({أَن يُشْرَكَ بِهِ}) أي الشرك الأكبر، وتابعه على ذلك الشُّراح الثلاثة بدون استثناء، ولذا نقل الحفيدان في ((التيسير)) وفي ((الفتح)) شرح ابن كثير لهذه الآية على أنها في الشرك الأكبر، وهذا واضحٌ بين وهذا الذي ينبغي

أن يعتمد وليته وقف إلى هنا، وكلامه صحيح ويدل على ذلك أدلةٌ أنها في الأكبر.

الدليل الأول: سياق الآية، فإن هذه الآية ذُكرت مرتين في سورة النساء وسياقها وما بعدها يدل على أنها في الأكبر. إذًا لها حقيقةٌ شرعية ولا شك أن [السياق] السباق والسياق محكم، بمعنى أن ما قبل النص وما بعده يكون دالاً على المراد بهذه الآية: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}، حينئذٍ {وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ} هذه صيغة عموم كذلك هل هي تشمل النوعين الشرك الأكبر والأصغر؟ الجواب: لا، وهذه محل وفاق. إذًا آخر الآية يدل على أن أول الآية مرادٌ به الشرك الأكبر وهذا واضحٌ بيّن. قال تعالى: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ} وبعدها قال: {وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}. وفي الآية الثانية: {فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا} [النساء: ١١٦] هذا يدل على أن المراد بها الشرك الأكبر، وهذا إن لم يكن نصًا فهو كالنص، ما المراد بالنص؟ ما لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، فحينئذٍ ما كان في قوة النص بأن يكون ثَمَّ ظاهرٌ يؤيده ظواهر فحينئذٍ هذا له قوة النص بمعنى أنه لا يحتمل التأويل البتة، ويجب العمل به ولا يعدل عنه إلا بنسخٍ هكذا نص الأصوليون، أن النص وجب العمل به ولا يترك العمل بالنص إلا إذا دل ناسخٌ عليه، وهذه الآية نقول: هي نصٌّ وإن لم تكن نصًّا فهي كالنصّ، ووجب الأخذ بالظاهر يُؤيده ختام الآيتين.

الدليل الثاني: فعل المصنف. فإن المصنف بدأ به والعادة أن البداية بالأهم والأعظم. هذه حكايةٌ فعلٍ لعالم ليست بشيءٍ شرعي.

الدليل الثالث: إجماع الشراح على ذلك. إذًا كل من شرح الكتاب فسّر قوله تعالى: ({إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}) أن المراد به الشرك الأكبر وهو الصحيح الذي لا ينبغي العدول عنه البتة إلا إن وُجِدَ خلفٌ قديم بين السلف، فحينئذٍ تكون المسألة خلافية، إذا وُجِدَ نزاعٌ قديم بين السلف يعني بين الصحابة وكبار التابعين القرون الثلاثة فحينئذٍ تكون المسألة خلافية، فمن رجّح هذا القول له سلفٌ، ومن رجَّح القول الآخر له سلفٌ، وأما إذا لم ينُقل خلافٌ قديم في المسألة حينئذٍ يكون الخلاف المتأخر متروكًا، وَجَبَ تركه ولا يلتفت إليه، سواءٌ قال به فلان أو فلان، وإنما تكون الحجة في إتباع الدليل هذا هو الأصل وهذا الذي ينبغي أن يُرَبِّيَ الإنسان نفسه عليه.

قال: والذي يظهر لي أن ما ساقوه من أدلة صحيح. إذا كان صحيحًا وجب الوقوف عنده، لكن دلت السنة على أن هذه الآية لا يدخل فيها الشرك الأصغر أيضًا، ويدل عليه أدلة منه. وهذا حقيقةً تناقض لأنه إذا كان المعنى السابق أن الآية محمولةً على الشرك الأكبر بالسياق وبالسباق وأنه لا يُعرف من خالف هذه المسألة حينئذٍ إدخال الشرك الأصغر يكون من التقول، إذا خصَّصنا أول الآية بأن المراد بالنص هو الشرك الأكبر حينئذٍ كيف نقول: هذا صحيح بأن المراد به الشرك الأكبر ودلت السنة على أن الأصغر داخلٌ، هذا صار نقضًا للأول، بمعنى أن قولهم بأن الآية المراد بها الشرك الأكبر منقوض، بل دلت السنة على أنه يعم النوعين، وهذا في الحقيقية كما ذكرت أنه نوع تناقض، وأنا مرادي أن نقف مع الأدلة التي ذكرها.

قال: الدليل الأول ما ذكره المصنف في نفس الباب من حديث محمود بن لبيد قال: («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، وسئل عنه فقال: «الرياء») هنا أخذ أهل العلم تسمية الشرك الأصغر من هذا الحديث، وسيأتي ذكره في موضعه (وسئل عنه)؟ عن الشرك الأصغر (فقال: ... «الرياء»). يقول الله تعالى يوم القيامة إذا جاز الناس بأعمالهم «اذهبوا إلى الذين كنتم تراءون في الدنيا فانظروا هل تجدون عندهم جزاء». رواه أحمد والطبراني. قال الحفيد سليمان في ((التيسير)): وقد رواه الطبراني بإسنادٍ جيد. والحديث ثابت كما سيأتي.

الشاهد من الحديث: أن الرياء لم يغفره الله بل يؤاخذ عليه. هنا قال ماذا؟ (قال: «الرياء») النبي - صلى الله عليه وسلم - فسّر الشرك الأصغر بالرياء. «يقول الله تعالى: اذهبوا إلى الذين كنتم تُراءون في الدنيا» قال: بأن ظاهر النص أن الرياء لم يُغفر. حينئذٍ يدل على أن الشرك الأصغر ليس داخلاً تحت المغفرة. بل داخلٌ في قوله: ({إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}) أن الرياء لم يغفره الله بل يُؤاخذ

عليه، ولذا قال للمرائي: اذهب إلى الذي كنت تراءي في الدنيا.
وجوابه أن يقال: بأن هذا النص من أحاديث الوعيد التي نُمِرُّها كما جاءت كما قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى، فلا نقف معها ونستنبط أحكامًا تخالف الأصول، سبق معنى تقرير قاعدة مهمة جدًّا وهي أن من النصوص ما هو محكم وما هو متشابه، المحكم هو الذي اتضح معناه، والمتشابه هو الذي لم يتضح معناه، إذا كان عندنا محكم وورد متشابهٌ يحتمل أنه يُخالف ذلك المحكم حينئذٍ لا نقول: هذا نصٌ معارضٌ لذاك، بل نقول: هذا يحتمل معنيين أو أكثر ثم نفسره بما دل عليه المحكم، وأما أن نجعل النصوص المتشابهة والمحكمة بعضها يعارض بعضًا، نقول: هذا ليس من دأب الراسخين في العلم، الذين أثنى الله عز وجل عليه بأنهم يؤمنون بالمتشابه وأنهم يردونه إلى المحكمات حينئذٍ يحملون أو يفسرون المتشابه بالمحكم، فإذا جاءت آيات تدل على الوعيد في شيءٍ ما وعندنا أصلٌ آخر دلت عليه النصوص واضحة بيّنة حينئذٍ لا يمكن أن نأتي لهذا المتشابه الذي يحتمل أوجه ثم نقول: هذا يعارض الأصل، وهذا غلطٌ في الفهم. حينئذٍ نقول: هذا محتمل ... «اذهبوا إلى الذين كنتم تُراءون» ثم ماذا؟
ما أخبرنا من الذي سيحاسب؟ الله عز وجل، من الذي سيعذب؟ الله عز وجل، من الذي سيدخل النار؟ الله عز وجل، من الذي سيعفو؟ الله عز وجل. النص ليس فيه شيءٌ من ذلك، فإنما فيه توبيخ لمن راءي اذهبوا إليهم، إن كان هؤلاء الذين عملتم من أجلهم عندهم شيء فاذهبوا إليهم. إذًا ما النتيجة؟ هل غفر لهم أم لا؟ هذا عتاب وتشديد من الله عز وجل في ذنبٍ معين ولم يتعرض فيه لكونهم مغفورًا لهم أو لا؟ حينئذٍ نرجع إلى النص السابق وما عليه أهل العلم فنفسر مثل هذه النصوص بما سبق.
إذًا نقول الجواب عن هذا النص: أنه من أحاديث الوعيد التي نمرها كما جاءت.
ثم جواب آخر أن الرياء ليس كله شركًا أصغر ليس كله شركًا أصغر، بل المراد به يسير الرياء كما سيأتي، لأن الرياء قسمان:
- رياءٌ أكبر كما هو شأن المنافقين، وهم خالدون مخلدون في النار.
- ورياءٌ أصغر أو يسير. إن شئت عَبِّر عنه بهذا أو ذاك، وهو قد يقع من المسلم وفيه تفصيلٌ، سيأتي في موضعه، ولذلك سيأتي بابٌ خاص في (باب ما جاء في الرياء). إذًا الرياء يحتمل أنه أكبر ويحتمل أنه أصغر، وقد يكون هؤلاء إن صح بأنهم لم يُغفر لهم أنهم قد وقعوا في الرياء الأكبر وهم لا يشْعرون حينئذٍ يكون قوله جل وعلا: «اذهبوا إلى الذين» على ظاهره. على كلٍّ نقول: هذا الدليل لا يصح أن يقع معارضًا للنص السابق، ولما عليه أهل العلم قاطبة بأن الشرك الأصغر داخلٌ تحت المشيئة، وهو نصٌّ محتمل بل هو من المتشابه.
الدليل الثاني: الذي أراد أن يجعل الشرك الأصغر ليس داخلاً تحت المشيئة ما جاء من حديث أبي هريرة عند ((مسلم)) وفيه: عن الثلاثة الذين وقعوا في الرياء وهم المقاتل والقارئ للقرآن والجواد كلهم يُقال لهم: « كذبتم إنما يقال كذا»، ثم «إنما ليقال: كذا» يعني قرأت من أجل أن يقال: قارئ، وكنت جوادًا من أجل أن يُقال: جواد. ونحو ذلك «ثم يُلقى في النار» .. الحديث. قال: ظاهره ماذا؟ أنهم وقعوا في الرياء ومع ذلك قال: «ثم يلقى في النار» يعني لم يكن داخلاً تحت المشيئة.
جوابه أن الرياء هنا ليس بيسير كما هو ظاهر النص «إنما ليقال: كذا» صيغة حصر، هل وُجِدَ معه إخلاص؟ لا، لم يوجد، «إنما ليقال: كذا» يعني ما فعلتَ هذا الفعل إلا من أجل غايةٍ واحدة وهي «ليقال: كذا» هذا كامل الرياء وليس برياءٍ يسير، حينئذٍ لا يكون من بحثنا، أن الرياء هنا ليس بيسير كما هو ظاهر النص [ونعم]، قال هنا: والشاهد إن الحديثين إن جنس الرياء يؤاخذ عليه يوم القيامة ويناقش عليه ولا يغفره الله. على ما ذكرنا أن الرياء هنا ليس بيسير كما هو ظاهر النص، وحمله على الجنس ليس بظاهر، لأن الجنس يصدق على القليل والكثير. إذا قيل: جنس الرياء معناه يصدق على القليل والكثير، ولا شك أن الكثير قد يكون منه كامل، وإذا كان كاملاً لم يكن مسلمًا، وإذا كان يسيرًا لا ينافي الإسلام. حينئذٍ كيف يجمع بينهما في حكمٍ واحد؟

من الرياء ما يخرج من الملة، ومن الرياء ما لا يخرج من الملة، حينئذٍ لا نقل: بأن الله يعذب على جنس الرياء. نقول: لا، جنس الرياء منه كبير مخرجٌ من الملة وهذا خارجٌ مخلدٌ في النار، ومنه يسير وهذا داخلٌ تحت المشيئة ولذلك جيء بصيغة الحصر: «إنما ليقال: كذا» أي ما قرأتَ القرآن إلا من أجل أن يقال: قارئ وهذا لا شك أنه واضحٌ ليس فيه شيءٌ من الإخلاص، وإذا انتفى الإخلاص حينئذٍ انتفى الإسلام.

الدليل الثالث: حديث عائشة عند أحمد والبيهقي في ((شعب الإيمان)) وصححه الحاكم، وحديث أنسٍ عند ((البزار))، وفيه ما قاله - صلى الله عليه وسلم -، هكذا أطلقه ولم يرجع إلى المصادر، حديث عائشة عند ((أحمد)) و ((البيهقي)) وصححه الحاكم، واعترض عليه الذهبي بقوله: فيه صدقة بن موسى ضعفوه. وله شاهدٌ من حديث سلمان عند الطبراني في ((الكبير)) و ((الصغير)) وابن حبان في ((المجروحين)) وفيه يزيد بن سفيان بن عبد الله بن رواحة وهو ضعيف.

وحديث أنس عند البزار ضعيفٌ جدًّا.

وحديث أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عند الطبراني في الأوسط وفيه طلحة بن عمرو وهو متروك والحديث ضعيف، وإذا كان ضعيفًا لا يعول عليه.

ما هو الحديث؟

قال: «الدواوين ثلاثة». قال - صلى الله عليه وسلم -: «الدواوين ثلاثة، فديوانٌ لا يغفر الله منه شيئًا، وديوانٌ لا يعبأ الله به شيئًا، وديوانٌ لا يترك الله منه شيئًا».

أولاً: «الدواوين ثلاثة» هذا عام، لم يرد فيه في ظاهر النص الذي أورده هنا من أجل أن يحتج بأن الشرك الأصغر ليس داخلاً تحت المشيئة ليس فيه أنه خاصٌّ بالمسلمين، بل هو عامٌ لكل أهل الموقف الحساب، والمسلم يحاسب والكافر يحاسب على ظاهر النصوص كما مر معنا، حينئذٍ الكافر هل يحاسب أو لا؟ نقول: نعم ظاهر النصوص أنه يُحاسب.

المسلم ظاهر النصوص أنه يحاسب، استثنينا مَنْ؟ السبعين قلنا: ظاهر النصوص أنهم لا يحاسبون لأنه يدخلون الجنة بغير حساب، فاستثنى حينئذٍ استثنى هؤلاء، فيبقى ما عداهم على الأصل وهو أنهم محاسبون، وإذا كان كذلك لا يحمل الحديث على أن المراد به المسلم بل الحساب عام، فأما الذي «لا يغفر الله منه شيئًا» فالإشراك. قال الله تعالى: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} الشاهد من الحديث آخره وهو: «ديوانٌ لا يغفره الله» المقصود به الشرك الأصغر ولماذا قلنا الأصغر؟ لأن الحديث في المسلمين! نقول: لا، من قال بأن الحديث في المسلمين؟ الحديث عام حينئذٍ يحمل على هذا وذاك، كون بعض الدواوين لا يغفر الله منه شيئًا نقول: هذا ليس المراد به الشرك الأصغر بدليل النصوص الأخرى الدالة بأن الشرك الأصغر داخلٌ تحت المشيئة. وحمله هنا على أن المراد به الشرك الأصغر لأنه ليس عندنا من الذنوب ما لا يغفر ليس داخل تحت المشيئة إلا ما وقع النزاع فيه عند المتأخرين وهو الشرك الأصغر، ما عداه من الذنوب فهو داخلٌ تحت المشيئة بالإجماع، بإجماع أهل السنة والجماعة بأن الكبائر كلها داخلةٌ تحت المشيئة، حينئذٍ من مات مصرًا على ذنبٍ فإن شاء الله آخذه عليه وعذبه، وإن شاء عفا عنه ورحمه فحينئذٍ لم يبقَ عندنا إلا الشرك الأصغر. قال: هذا دل على أن المراد بالديوان الذي لا يغفره الله لا يغفر منه شيئًا «لا يغفر»، «منه شيئًا» هو الشرك الأصغر. نقول: لا، ليس هذا المراد، وإنما المراد به العموم. ولماذا قلنا الأصغر؟ لأن الحديث في المسلمين بدليل قوله: «ديوانٌ لا يعبأ الله به» أي قد يغفره وهذه ذنوب العصاة، أما الكفار فلا يغفر الله ذنوبهم.

أولاً: الحديث ضعيف.

ثانيًا: لا يُسلم بأنه خاصٌ بالمسلمين. هذان الجوابان.

الدليل الرابع: حديث عبادة في ((الصحيح)) في مبايعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - للأنصار بيعة العقبة بايعهم بيعة النساء «أن

لا يشركوا بالله شيئًا ولا يسرقوا» .. إلى آخره. قال: بايع المسلمين «أن لا يشركوا بالله شيئًا» الكلام الآتي يقول: بأن الخطاب للمسلم وليس عنده شركٌ أكبر دل على أن المراد بقوله: «أن لا يشركوا بالله شيئًا» الشرك الأصغر هذا مستقيم؟ هل المسلم لا يزجر ولا يخاطب بالخوف من الشرك الأكبر أو عدم الوقوع فيه؟ نقول: لا، ليس هذا المراد. فكون النبي - صلى الله عليه وسلم - يبايع المسلم على أن لا يُشرك بالله شيئًا عام بمعنى أنك إذا تركت ما مضى الوقوع في الشرك الأكبر استمر على ذلك هذا كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ} [الأحزاب: ١]. {اتَّقِ اللَّهَ} بمعنى ماذا؟ دم على التقوى لأن صيغة افعل يراد بها حصول ما لم يحصل، أو داوم ما حصل. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ} [النساء: ١٣٦]. إذًا آمنوا، لماذا يقول لهم: {آمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ}؟ لماذا يقول لهم: ... {آمِنُواْ}؟ هم آمنوا. نقول: لا، المراد به دُم على ذلك، إلا إذا خاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - مسلمًا بايعه لا تُشرك بالله شيئًا - يعني إذا تبرأت من الشرك فيما مضى دم على ذلك حتى تموت - حتى الموت هذا المراد به، وأما أن نجعل الخطاب قرينة صارفة بكون الشرك هنا ليس المراد به الشرك الأكبر هذا لا أظن أحدًا قال به من أهل العلم البتة، واضحٌ هذا؟ [نعم] وفي آخره: ... «ومن فعل من ذلك شيئًا فأقيم عليه الحد فهو كفارة» .. إلى آخر ما ذكره الكلام فيه، فيه طول.

الدليل الخامس: ما رواه ابن أبي عاصم في ((السنة)) وحسنه الألباني رحمه الله تعالى: عن ابن عمر قال: (كنّا نوجب لأهل الكبائر النار) هذا الذي ذكرناه في سبب النزول. وفي روايةٍ (ما زلنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى نزلت: {إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}). بمعنى أن الصحابة في أول الأمر لم يعلموا الحكم فكان من مات على كبيرةٍ أمسكوا عن الاستغفار بمعنى أنه يحتمل ويحتمل، توقفوا عن الاستغفار له، لم يستغفروا لهم حتى نزلت هذه الآية: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} حينئذٍ قال ابن عمر: (ما زلنا نُمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى نزلت: {إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ}) فعدم المغفرة متعلقٌ بذنبٍ واحدٍ وهو الشرك الأكبر وما عداه حينئذٍ داخلٌ تحت المغفرة إذن استغفروا لمن مات على كبيرة. والشاهد أن قوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} أن هذه في الكبائر أما ما قبلها ففيما فوق الكبائر وهو الأكبر والأصغر. أن قوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} في الكبائر وهذه كما ذكرنا أنها نزلت بسبب إمساك ابن عمر ومن معه عن الاستغفار لمن وقع في الكبيرة، حينئذٍ ما الذي يخص الكبيرة من هذه الآية: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} هذا خاصٌّ بالكبائر. إذًا يقابل الكبائر ماذا؟ الشرك الأكبر والشرك الأصغر، فدخل في الجزء الأول: {إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ} وهذا فهمٌ سقيم، لماذا؟ لأن ظاهر الآية متعلقةٌ بالمغفرة، عدم المغفرة ووجود المغفرة، فالآية ظاهرها التقسيم بين ذنبين بقطع النظر عن نوع الذنب، قلنا: الذنبُ قد يكون شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر وقد يكون كبيرةً وقد يكون ما دون ذلك، من حيث الحقيقة هي متباينة، ومن حيث الحكم هي على نوعين، إن تاب منها كلها في حال الحياة أو من بعضها إذا وقع في بعضها حينئذٍ مرده إلى التوبة إن مات على ما هو عليه حينئذٍ نقول: من مات على الشرك الأكبر داخلٌ في قوله: {إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ} وما عداه فالحكم على ما مضى، هذا باعتبار ماذا؟ باعتبار ما يترتب على الذنب، واختلاف حقائق الذنوب من حيث المتعلقات لا يستلزم اختلاف الأحكام، ولذلك مضى معنا أن الشرك الأكبر يُطلق عليه ذنب. أيُ الذنب أكبر أو أعظم؟ قال: «أن تجعل لله ندًّا». إذًا ما قال الشرك، ما سماه شركًا سماه ماذا؟ ذنبًا ووصفه بكونه أكبر لأنه أكبر الذنوب، كذلك قوله: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر»، قال: «الإشراك بالله». إذًا من حيث كونه كبيرة هو كبيرة، ومن حيث كونه ذنبًا هو كذلك ذنب، هذا من حيث الوصف له، أما من حيث ما يترتب عليه من الأحكام هذه لها مظانها، فهذه الآية ليست في حقائق الذنوب وإنما فيما يترتب على الذنوب من المغفرة وعدمها، فلا يلزم من اختلاف الحقائق اختلاف الأحكام كما قد ظنه من ظن، فلما كانت الشرك الأصغر مباين للشرك الأكبر مباين للكبائر قال: لا بد أن يكون له حكمٌ خاص غير الكبائر وغير الأكبر وهذا خطأ في الفهم. قال: والشاهد أنه قوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} أن هذه في الكبائر أما ما قبلها ففيما فوق الكبائر وهو الأكبر والأصغر وهذا فهم الصحابة كما قال ابن عمر: (كنّا) وهذا ليس بصحيح.

جوابه: ليس فيه أن الفهم هنا مطابقيٌّ ليس فيه أن الفهم مطابقيّ، هنا ابن عمر يقول: (كنا نمسك) هذا سبب نزول الآية.
هل الآية جاءت مطابقة لكل ما حصل ووقع أم أنها أعم؟ هي أعم قطعًا، وإذا كانت أعم حينئذٍ لا نخصص العام بفهم بعض الصحابة، وهذا ما يُسمى بماذا؟ تخصيص العام بالسبب، بمعنى أن مدلول العام هو مدلول الفهم الذي فهمه الصحابي، وهذا ما يُسمى بالفهم المطابقيّ حينئذٍ نقول: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ بعموم اللفظ، ولا نخصه بالسبب. حينئذ يكون اللفظ عامًا والسبب تعرض لبعض مفردات الذنوب وهي الكبائر لا يمنع أن يزيد الله عز وجل حكمًا بيانًا لحكم إنه هو الشرك الأصغر بأنه يضاف إلى الكبائر ويغفره، ما في مانع وأما تخصيص بأن هذا فهم الصحابي حينئذٍ نقيد به الحكم عن مفهوم النص؟ نقول: لا، ليس بصحيح، ليس فيه أن الفهم هنا مطابقيٌّ، بل هو بعض مدلول النص، هذا الجواب، ثم اللفظ عام والسبب خاص والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.
الدليل السادس: قول ابن مسعود رضي الله عنه: لأن أحلف بالله كاذبًا أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقًا. هذا بعيد، ثم هو قول صحابي، وقد دلت النصوص إن كان ظاهره التفريق بين الشرك الأصغر والكبائر من حيث ما يترتب عليه لا من حيث الحقيقية من حيث ما يترتب عليه بالمغفرة وعدمها نقول: هذا مخالفٌ للنص، ومتى يُعتبر قول الصحابي حجة؟ إذا لم يكن مخالفًا للنص، هنا قد وقع نصٌّ بيّنٌ واضح بأن الشرك الأصغر داخلٌ في عموم قوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} فإن وجد مفهومٌ لبعض الصحابة يخالف ذلك إن كان لم يُحْفظ له مخالف صار إجماعًا سكوتيًّا لكن هنا فيه مخالف كما سيأتي قال الحفيد سليمان في ((التيسير)): ذكره ابن جرير غير مسندٍ في التفسير وقد جاء عن ابن عباس وابن عمر نحوه ورواه الطبراني بإسناده، هو ثابت عن ابن مسعود. والشاهد أنه جعل الحلف بغير الله وهو شركٌ أصغر أعظم من الكبائر وهذا لا نزاع فيه، جعل ابن مسعود الشرك الأصغر الحلف بغير الله جعله أكبر من الكبائر. نقول: هذا لا نزاع فيه هذا بحثٌ في الحقيقة، ومن حيث الذم عظيم كبير صغير وسط إلى آخره تختلف الذنوب، الذنوب مراتب ليست على مرتبة واحدة كما أن الدين من حيث الأركان الخمسة وغيرها مراتب، أليس كذلك؟ كونها مراتب تجتمع في كونها طاعة. إذا قيل: الصلاة طاعة وبر الوالدين طاعة، هل يلزم منه التساوي؟ لا، لا يلزم، تارك الصلاة كافرة وتارك بر الوالدين ليس بكافر بالإجماع. إذًا كونهما طاعة كونهما قربة لله عز وجل لا يلزم التساوي، فالأسماء شيء وما يترتب على الأسماء شيءٌ آخر فلا يلتبس عليكم الأمر. أنه جعل الحلف بغير الله وهو شركٌ أصغر أعظم من الكبائر وهذا بالإجماع ومعلومٌ أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الكبائر تحت المشيئة والشرك الأصغر أعظم من الكبائر فكيف يُعطى حكمها؟ هنا وقع اللبس كيف يُعطى حكمها؟ نقول: هنا الحكم هل هو حكمٌ شرعيّ أو اجتهاديّ؟ حكم شرعيّ حينئذ لا بد من نص، وأما مجرد الاجتهاد ومحاولة مفارقة الذنوب بعضها عن بعض وأن نجعل لكل ذنبٍ حكم يخصه نقول: هذا يُعتبر اجتهادًا فكيف يعطى حكمها؟ نقول: الشرع فهو حكمها وهو أعظم منها كما أن الشرك الأكبر أعظم منه فلم يعط حكمه لأن الشرع فرق بينهما، حينئذٍ إذا جمع الشرع بين ذنبين فأعطاهم حكم واحد ولو كان مختلفين مرتبةً من حيث ما يتعلق به إلا أنه مردٌّ إلى الشرع، وإذا فرق الشرع بين ذنبين ولو كان مشتركين في جنسٍ؟ نقول: الشرع فرق، أما قلنا: بأن الشرك هو اتخاذ الند مع الله! هذا جنس دخل فيه الشرك الأكبر والشرك الأصغر. إذًا الحقيقة من حيث هي واحدة هل يلزم التساوي في الأحكام؟ لم يلزم التساوي في الأحكام. وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لما قال له ذاك الرجل: ما شاء الله وشئت. بالإجماع هذا اللفظ بظاهره شركٌ أصغر: «أجعلتني لله ندًّا» ها نعطيه حكمه نخرجه من الملة؟ قال: «أجعلتني لله ندًّا» حينئذ فسّر أو حكم على هذه المقولة بأنها من باب التنديد، وإذا وُجِدَ التنديد حينئذٍ لا يلزم منه وجوده على وجه الكمال وهو أن يكون تنديدًا من كل وجه حينئذٍ يكون خارجًا من الملة، فالشرك الأصغر في منزلةٍ بين المنزلتين؟ نعم، من حيث الحقيقة هو في منزلةٍ بين المنزلتين، أما من حيث الأحكام والمغفرة وعدمها، فلا فرق بينهما الشرع، وهو جنسٌ مستقلٌّ بنفسه فليس هو مثل الأكبر فيُعطى

حكمه، وكذلك ليس هو مثل الكبائر فيُعطى حكمها فاستقل بحكمٍ خاص وهو أن الله لا يغفره هذا حكم الأكبر سحبته على الأصغر لكن لا يكفر فاعله ولا يخلد في النار هذا محل إجماع، وهذا اجتهادٌ في مقابلة النص. ثم الكبائر ليست على مرتبةٍ واحدة فهل كلما عظمت المرتبة أعطيناها حكمًا خاصًّا؟ نقول: لا، هل كلما عظمت المرتبة أعطيناها حكمًا خاصًّا؟ الجواب: لا، الشرك الأصغر أعظم مرتبة من الكبائر لا يلزم أن أعطيها مرتبة حكمًا خاصًّا بها بكونه داخلاً في جنس الشرك من حيث لا يغفره الله عز وجل.

إذًا هذا الكلام فيه نظر، وأما قول ابن مسعود فقد أخرج أبو داود في ((ناسخه)) وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال في هذه الآية: إن الله حرم المغفرة على من مات وهو كافر، وأرجأ أهل التوحيد إلى مشيئته فلم يُأيِّسهم من المغفرة. وهذا ثابت عن ابن عباس فيكون معارضًا لقول ابن مسعود، بل هو لا يعارض قول ابن مسعود لأن قول ابن مسعود حقّ في نفسه لأنه أراد ماذا؟ أراد أن ذنب الشرك الأصغر أعظم من ذنب الكبيرة، وهذا حقّ ولم يتعرض فيه هل يغفر له أم لا؟ هذه زيادة على النص، وقول ابن عباس هنا واضحٌ بيِّن: إن الله حرم المغفرة على من مات وهو كافر. هذا أشبه ما يكون بتفسيرٍ للآية السابقة: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ} وهو إذا مات وهو كافر بمعنى الكفر الأكبر الشرك الأكبر، وأرجأ أهل التوحيد ودخل فيه من وقع في الشرك الأصغر إلى مشيئته فلم يأيسه من المغفرة.

وهناك تعليل: وهو أن الشرك مسبةٌ لله تعالى وتنقصٌ وجعل ندٍّ لله ولو من وجهٍ أصغر والكبائر المحضة نقصٌ في النفس وضعفٌ فكيف يُجعل ضعف النفس ونقصها مثل ما هو مسبةٌ لله وتنقصٌ ولو من وجهٍ أصغر لا يستويان؟ والجواب أنه اجتهادٌ وتعليل في مقابلة النصوص، وهذه المسائل في بيان حقائق الأسماء الشرعية وما يترتب عليها من أحكام توقيفية.

اسم الإيمان مسمى الإيمان وما يترتب عليه ليس لأهل السنة اجتهادٌ فيها البتة، كذلك حقيقة الشرك الأكبر والأصغر والكبائر كلها محل إجماعٍ بين أهل العلم أهل السنة والجماعة وليست مسائل اجتهادية، نعم الاجتهاد يكون بالاستنباط وتقوية الأدلة والنظر والاستدلال ونحو ذلك هذا محل الاجتهاد، وأما استئصال حكم جديد لم يدل عليه النص من جهة القياس نقول: هذا اجتهادٌ وقياسٌ فاسدٌ، وحينئذٍ نقول: كل ما ذكره هنا الشارح عفا الله عنا وعنه ليس فيه شيءٌ من الأدلة التي يمكن أن يجعل الشرك الأصغر داخلاً في مفهوم الآية.

إذًا {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} هذه خاصةٌ بالشرك الأكبر.

ما يُستفاد من الآية: أولاً أن الشرك أعظم الذنوب لأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفره يعني الشرك الأكبر لأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفره لمن لم يتب منه، وما دونه من الذنوب فهو داخلٌ تحت المشيئة إن شاء غفره لمن لقيه به وإن شاء عذبه، هذا واضحٌ بيِّن.

ثانيًا: تُوجب الآية شدة الخوف من الشرك الذي هذا شأنه عند الله تعالى لأنه إذا علم المسلم أنه إن وقع في هذا الشرك ومات عليه من غير توبة فالجنة عليه حرام، يخاف أو لا يخاف؟ يخاف، وهذا الخوف يكون حقيقيًّا متى؟ إذا أوجب له الفزع حتى يتعلم ما هو الشرك الأكبر وما أنواعه وما .. إلى آخره، وأما إذا لم يحصل له فزع واتجاه إلى تعلم هذه الأحكام فخوفه كاذب، دعوى أخاف من الشرك فقط فحينئذٍ نقول: ننظر في فعله هل استوجب هذا الخوف الذي قام بالقلب بأن اتجه إلى كتب أهل العلم ونظر في أنواع الشرك من أجل أن يتقي هذا الشرك يبتعد عنه، حينئذٍ نقول: نعم، الخوف موجود، وأما إذا كان مجرد دعوى فما أكثر الدعاوى، توجب شدة الخوف من الشرك الذي هذا شأنه عند الله تعالى.

ثالثًا: أن الشرك الأصغر داخلٌ تحت المشيئة لقوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} لأن الآية فيها تقسيم مغفرة، يُغفر، لا يُغفر، ودلت النصوص أن الشرك له حقيقة، وأن المراد بقوله: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ} المراد به الشرك الأكبر فحسب فحينئذٍ يدخل في مقابله ماذا؟ الشرك الأصغر. إذًا ثالثًا: أن الشرك الأصغر داخلٌ تحت المشيئة لقوله: ... {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ}، {مَا} اسم موصول بمعنى الذي فيعمّ، يعم كل الذنوب ويستثنى منه الشرك الأصغر لأنه خرج بأول النص فليس مرادًا.

رابعًا: دلت الآية على إبطال مذهب الخوارج المكفرين بالذنوب، ومذهب المعتزلة القائلين بأن أصحاب الكبيرة يدخلون النار ولا بد أوجبوا بأنه لا بد وأن يعذب من مات على كبيرةٍ ولم يتب منها لا بد من النار ولا يخرجون منها، وهم أصحاب المنزلة بين المنزلتين يعني لا كفار ولا مؤمنين، ووجه ذلك يعني من الآية الدالة على إبطالها أن الله جعل مغفرة ما دون الشرك معلقةً بالمشيئة {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ}، {يَشَاءُ} فعل مضارع وفي غالب استعمال القرآن مفعول المشيئة محذوف {لِمَن يَشَاءُ} يشاء الله مغفرة ذنبه {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} الله مغفرة ذنبه حينئذٍ {يَشَاءُ} الله مغفرة ذنبه وقد لا يشاء، فإذا شاء الله مغفرة الذنب حينئذٍ قد لا يدخله النار ابتداءً أليس كذلك؟ فدل ذلك على أن من يموت على كبيرةٍ ولم يتب بعضه داخلٌ تحت المشيئة فقد يشاء الله عز وجل ويعفو عنه ابتداءً. إذًا لم تجب له النار واضح هذا؟ إذًا وجه ذلك أن الله تعالى جعل مغفرة ما دون الشرك معلقةً بالمشيئة، ولا يجوز أن يحمل قوله: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} على التائب لا يحمل على التائب، لأن المراد هنا في هذه الآية من مات على كفره وشركه ومن مات على كبيرته لم يتب لا من الشرك ولا من الكبيرة، هذا الذي أراده الله تعالى بهذه الآية، بخلاف آية الزمر فالمراد بها من تاب فلا يجوز أن يحمل قوله تعالى: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} على التائب فإن التائب من الذنب مغفورٌ له سواءٌ كان تائبًا أو تاب من شركٍ أكبر أو كفرٍ أكبر أو كبيرة إلى آخره كما قال تعالى: {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} [الزمر: ٥٣]: {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ}، {الذُّنُوبَ} جمع ذنب ودخلت عليه (أل) فهو من صيغ العموم فيعمّ ماذا؟ الشرك الأكبر والشرك الأصغر والكبائر، انظر هنا لما أريد الحقيقة أطلق على، سوَّى بينها في الاسم يدل يؤكد ما ذكرناه سابقًا، أن الحكم هنا باعتبار الذنوب قد يُراد به الحقيقة حقيقة الذنب من حيث هو، وقد يراد به الحكم المترتب على الحقيقة، حينئذٍ إذا نظرنا إلى الذنوب قلنا: كبيرة وصغيرة وبدعة مكفرة وبدعة غير مكفرة وشركٌ أكبر وشركٌ أصغر، أما يغفر أو لا يغفر محصورٌ في نوعين اثنين واضحٌ هذا؟ هنا: {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ} لما أراد المغفرة سوّى بينها فأطلق عليها اسم واحد وهو الذنب، يؤكده أو لا يؤكد؟ احفظوها.

{إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} فالتائب لا فرق في حقّه بين الشرك وغيره لهذه الآية، {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} فهنا عمّ وأطلق، عمَّمَ وأطلق لأن المراد به التائب، وهناك خاصَّ ما دون ذلك وعلَّق لأن المراد به من لم يتب، قاله ابن تيمية رحمه الله تعالى. في آية النساء خصَّ وعلَّق، خصَّ مَنْ؟ [ها] في آية النساء، خصَّ وعلَّق هكذا قال ابن تيمية خصَّ مَنْ؟ خصَّ من مات على كبيرةٍ لأن من مات على ذنبٍ يختلف قد يكون هذا الذنب شركًا أكبر وقد يكون ما دون ذلك، خصّ الحكم وهو كونه مات على كبيرةٍ ما دون الشرك الأكبر ويدخل فيه الشرك الأصغر، وعلّق؟ علّق المغفرة بماذا؟ بالمشيئة. وهنا عمم وأطلق [ها]؟ عمم الذنوب {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ}، {الذُّنُوبَ} عمم باسمٍ واحد، [ها] وأطلق؟ أطلق ماذا؟ المغفرة، لِمَا قال: عمَّم وأطلق؟

المسألة أصولية. [نعم] فرقٌ بين التعميم والإطلاق، لكن مأخذه؟ نعم، أعطني محل التعميم ومحل الإطلاق، من أين أخذه من النص؟ {الذُّنُوبَ} محل التعميم لأنه جمع محلًّى بـ (أل)، والإطلاق؟ [نقاش غير مسموع] الأفعال عند الأصوليين من قبيل المطلق، الفعل {يَغْفِرُ} هذا متضمن لمصدرٍ وهو نكرة حينئذٍ يكون من صيغ الإطلاق، ولذلك ينصون يقولون: النكرة في سياق الإثبات. هذه ماذا؟ تكون مطلقة، عمومها عمومٌ بدلي و {الذُّنُوبَ} عمومه عموم شمولي [أحسنت] هكذا {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا}، {الذُّنُوبَ} هذا عام، و {يَغْفِرُ} هذا مطلق ... [جميل].

خامسًا: فيه إثبات صفة المغفرة والمشيئة.

سادسًا: أنها صفةٌ فعلية، المغفرة صفةٌ فعلية، لماذا؟ لأنها معلقة بالمشيئة، كل صفةٍ عِلّقت بالمشيئة فهي فعلية.

سابعًا: رحمة الله الواسعة إذ قد يغفر للمذنبين دون توبة.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال الخليل عليه السلام: {واجنبني وبني أن نعبد الأصنام} [سورة إبراهيم: ٣٥]) هكذا وقف المصنف ولم يقل الآية، لم يقل المصنف الآية مع أنه في المسائل استخرج مسألة عن تكملة الآية وهي المسألة التاسعة حيث قال: اعتباره بحال الأكثر (لقوله: {رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ} [سورة إبراهيم: ٣٦]) هذه لم يذكرها في المتن قد تكون سقطت من بعض النُّسَّخ قد تكون محتملة هذا، هذا احتمال وقد يكون المصنف أراد محل الشاهد في المتن فقط، وأما المسائل التي هي كالشرح فهذه قد يذكر تمام الآية كما ذكرنا في ({قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ} [سورة الأنعام: ١٥١]) فيما سبق واستخرج المصنف من هذه الآية مسألتين الثامنة والتاسعة حيث قال في (الثامنة: المسألة العظيمة: سؤال الخليل له ولبنيه وقاية عبادة الأصنام) فأطلق على المسألة أنها عظيمة، وهذا يصنعه المصنف أحيانًا في بعض المسائل يقول: أم الباب، أو أم المسائل، أو نحو ذلك وفائدة ذلك الإشارة إلى أنها أم الباب، ويحتمل أن هذه لأجل المقصودة للمصنف يحتمل هذا احتمال أصالةً في هذا الباب، فإذا كان إبراهيم الخليل لأنه علق الحكم هنا بالخوف من الشرك، ثم أتى بمثالٍ قرآني وفيه إمام الحنفاء يقول: ربي، ({واجنبني وبني أن نعبد الأصنام}) فحينئذٍ صار أشد مطابقةً من الآية الأولى، وخصّ إذا رُوعِيَ خلاف ابن تيمية رحمه الله تعالى في الآية السابقة فأراد الشرك الأكبر هناك، فإذا كان إبراهيم الخليل إمام الحنفاء إمام الموحدين وهو من أبعد الناس عن الشرك، بل الأنبياء والرسل معصومون عن الوقوع في الشرك خاف الشرك على نفسه وبنيه فيجب علينا أن نخافه كذلك، وهذه الآية في الشرك الأكبر قطعًا، لأن عبادة الأصنام لا تنقسم إلى شركٍ أكبر وأصغر بل هي في الأكبر فقط، (قال الخليل) أراد به إبراهيم ابن آزر، وآزر أبوه بنص القرآن المفسرون يحكون أنه عمّه، والله عز وجل يقول: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ} [الأنعام: ٧٤] والأب يطلق حقيقةً على الأب ويطلق مجازًا على ما هو أعلى منه جدّ يعني وما فوقه، فحينئذٍ يحمل اللفظ على حقيقته إلا إذا دل دليل على أن المراد به مجازٌ جاء دليل فعلى العين والرأس، المجاز نقول به لكن بشرط أن يكون ثم قرينة واضحة بينة تدل على ذلك، فحينئذٍ نقول: آزر أبوه بنص القرآن. ف ي قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ}، ثم في قوله: {يَا أَبَتِ} [مريم: ٤٢]، {يَا أَبَتِ}، {يَا أَبَتِ} ولو مرة واحدة ما قال يا جدي، أو يا عمي حينئذٍ نقول ماذا؟ نقول: إطلاقه هنا مراد به حقيقةً. إذًا الخليل هو إبراهيم بن آزر، قيل: ومعنى إبراهيم بالسريانية أبو الرحيم والخلة أخصّ من المحبة يقال: خليل، خليل الرحمن، خَلِيل فَعِيل بمعنى اسم المفعول، [نعم]. والخلة أخص من المحبة ولهذا اختص بها الخليلان إبراهيم ومحمد صلى الله عليهما وسلم. وجاء في الحديث: «فإن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً». قال تعالى: {وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً} [النساء: ١٢٥] فدل ذلك على أن إبراهيم خليل الرحمن، والخلة صفة من صفات الله تعالى الفعلية كالمحبة إلا إن معناها أقصى درجات المحبة أقصى وأعلى ومنتهى درجات المحبة، وهي صفةٌ فعلية لأنها متعلقةٌ بمشيئته جل وعلا، وقد تكون لشخصٍ دون شخص، والتخصيص دليلٌ على ذلك لأنه خص محمدًا - صلى الله عليه وسلم - بالخلة، وخصّ إبراهيم فلا نثبتها لغيرهما البتة.

قوله عليه السلام. السلام بمعنى التحية أو السَّلامة السلامةَ من النقائص أو السلامةِ من النقائص أو السلام الذي هو الأمن ضده الخوف، ولم يذكر الصلاة هنا لم يذكر الصلاة، ونقل النووي رحمه الله تعالى الإجماع على مشروعية الصلاة والسلام عند ذكر الأنبياء والمرسلين على جهة العموم دون اختصاص واحدٍ دون آخر، يقال: موسى عليه الصلاة والسلام، ومحمدٌ - صلى الله عليه وسلم - .. وهكذا، لكن الخلاف الواقع بين أهل العلم في وجوب الصلاة عند ذكره عليه الصلاة والسلام خاصٌّ بالنبي عليه الصلاة والسلام وليس عامًا، فيجوز أن يُترك الصلاة والسلام على نبيٍّ عدا محمدٍ باتفاق، وإنما إذا ذُكِرَ النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ جاء الخلاف بين أهل العلم هل تجب؟ أو لا تجب؟ محل خلافٍ بينهم، وذكر ابن القيم في ((جلاء الإفهام)) أن بعض المالكية لا يرون الجمع بين الصلاة والسلام على غير الرسول - صلى الله عليه وسلم -، يعني الجمع خاص بمحمدٍ - صلى الله عليه وسلم -، وأما غيره من الأنبياء

فيُخَصّ فيقال: عليه السلام، موسى عليه السلام، عيسى عليه السلام، إبراهيم عليه السلام. وخُرِّجَ بأنها لا تُشْرَعُ على وجه المساواة، بمعنى أن صلى الله وسلم لا يساوي إذا قيل: صلى الله على إبراهيم وسلم لا يُساوي الصلاة والسلام على محمدٍ لكن هذا يحتاج إلى نص، وأما الآية فقد أتى المصنف بالشاهد منها في المتن كما ذكرنا فهي جزء آيةٍ قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ * رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [إبراهيم: ٣٥، ٣٦]. يقول تعالى ذكره واذكر يا محمد {إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا} يعني الحرم، يعني به البلد الآمن هنا يعني الحرم، بلدًا آمنًا أهله وسكانه، وهنا في سورة إبراهيم عرَّف البلد ونكَّره في سورة البقرة، لماذا؟ لأنه في البقرة لم يكن بلدًا بعد، وإنما جاء وهو صحراء فقال: {بَلَدًا آمِنًا} [البقرة: ١٢٦] فلما عُرِف حينئذٍ إذا أطلق البلد انصرف إلى ذاك البلد الذي سبق ذكره، حينئذ تكون {الْبَلَدَ} (أل) للعهد، والمراد به الحرم، وأما {بَلَدًا} منكرًا في سورة البقرة هذا لم يكن بلد بعد، [نعم]. {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ} [إبراهيم: ٣٥] يقال: منه جنبته الشر، جَنَبْتُهُ بالتخفيف هكذا دون همزة، جَنَبْتُهُ الشرَّ فأنا أَجْنُبُهُ جَنْبًا، وجَنَّبْتُهُ بالتشديد جَنَّبْتُهُ الشَّرَّ فأنا أُجَنِّبُهُ تَجْنِيبًا وأَجْنَبْتُهُ ذلك بالتشديد دون همز وبالهمز مع التخفيف، فأنا أُجْنِبُهُ إِجْنَابًا. قال: ومعنى ذلك، قال ابن جرير: ومعنى ذلك أَبْعِدْنِي جَنِّبْنِي يعني أبعدني وبني من عبادة الأصنام، والأصنام جمع صنم، وهو التمثال المصور، وكذلك قال مجاهد كما نقله عنه بتفسير ابن جرير حيث قال: فاستجاب الله لإبراهيم دعوته في ولده، قال: فلم يعبد أحدًا من ولده صنمًا بعد دعوته والصنم التمثال المصور، هكذا قال مجاهد، التمثال المصور ما لم يكن مصورًا فهو وثن، حينئذٍ يكون الصنم خاصًّا بما كان على صورةٍ، والوثن ما لم يكن على صورة. هذا قول. وهو كذلك في اللسان لسان العرب الصنم ما كان له جسمٌ أو صورة، فإن لم يكن له جسمٌ أو صورة فهو وثن، يُسمى ماذا؟ يُسمى وثنًا.

وقال في ((التيسير)): الصنم ما كان منحوتًا على صورة البشر - خصّه بصورة البشر - والوثن ما كان منحوتًا على غير ذلك. ثم قال: والظاهر أن الصنم ما كان مصورًا على أي صورة. ليس خاصًا بالبشر. القول الأول الذي حكاه في ((التيسير)) أن الصنم ما كان منحوتًا على صورة بشرٍ. إذًا إذا كان منحوتًا على غير صورة البشر لا يُسمى صنمًا بل يُسمى وثنًا. ثم قال: والظاهر أن الصنم ما كان مصورًا على أي صورة، ما كان جسمًا أو صورةً كما قال في اللسان، والوثن بخلافه كالحجر والبنية ونحوه، الشجرة مثلاً ليست صورة تُسمى وثنًا ولا تُسمى صنمًا، إذا أردنا التفريق بينهما، وإن كان الوثن قد يُطلق على الصنم حينئذٍ كل صنمٍ وثنٌ من غير عكس، قد يكون وثنًا ولا يُسمى صنمًا. إذًا ما كان على أي صورةٍ فهو صنمٌ وثنٌ، وما لم يكن على صورةٍ فهو وثنٌ لا صنم. حينئذٍ نقول: ما كان على صورة ولي صالح كما يقال: يسمى صنمًا ووثنًا، وإذا كان مجرد قبر يعبد من دون الله فهو وثنٌ لا صنم، واضحٌ؟ فقد يُسمى الصنم وثنًا كما قال الخليل: {إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا} [العنكبوت: ١٧] وهنا قال: ({وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ}). فالموجود في زمنه والذين دعاهم يعبدون غير الله تعالى، فإما أن يجعل النص واحدًا وهو الظاهر أن القصة واحدة فحينئذٍ ({وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ}) هي الأوثان التي ذكرها في هذه الآية، {إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا} فحينئذٍ الأوثان هي الأصنام، والأصنام هي الأوثان. وإن جعلا محملين كلٌّ منهما له محملٌ خاص حينئذٍ قد يقال: بأن إبراهيم دعا قومًا منهم من يعبد الأصنام ومنهم من يعبد الأوثان، هذا أو ذاك الخلاف لفظي كل من عبد صنمًا أو وثنًا سميناه بهذا أو ذاك هو مشركٌ خارجٌ من الملة فالحكم واحد، وإنما من باب فهم النصوص فحسب، فالأصنام أوثان كما أن القبور بالنص أو ثان: «اللهم لا تجعل قبري وثنًا يُعبد» سماه وثنًا. فالوثن أعم. قال في ((الفتح)): وهو قوي. ((فتح المجيد)) قال: وهو قويٌّ. يعني التفريق. والقول بأن الوثن أعم من الصنم. وفي ((القاموس)): الصنم الوثن يُعبد. يعني الصنم هو الوثن والوثن هو الصنم، يعني مترادفان. وفي ((حاشية ابن قاسم)).

وقال بعض العلماء: كل ما عُبِدَ من دون الله فهو صنم. والمراد هنا العبادة التي يُحكم على فاعله بأنه قد صرف شيئًا من العبادة لغير الله تعالى، فيسمى صنمًا في الشريعة وهذا واضحٌ بين بنصوص الوحيين. ثم قال: بل كل ما يُشْغِلُ عن الله يُقال له: صنم. كل ما يُشغل عن الله يُسمى صنمًا. هكذا أطلقه في ((الحاشية)) لكن هذا يفتقر إلى دليل، لماذا؟ لأنه إذا قيل: الصنم. فالأصل في الأصنام أنها تُعبد من دون الله، حينئذٍ يلزم أن كل ما شغل عن الله عز وجل ولو كان بأمورٍ ملهيات وسُمِّيَ صنمًا أن يكون كافرًا، قد يفهم هذا لكن هذا باطل. على كلٍّ تسمية كل ما يُشغل عن الله صنمًا يحتاج إلى دليل. فقوله عليه السلام: ({وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ})، ({وَاجْنُبْنِي}) أي اجعلني وبَنِيَّ في جانبٍ عن عبادة الله الأصنام وباعد بيني وبينها، ({وَاجْنُبْنِي}) أي باعد بيني وبينها، اجعلني في جانبٍ وهي في جانبٍ آخر، اجعلني في حيزٍ وهي في حيزٍ آخر، ثُمَّ مفاصلة تامة بين الجنسين، يعني إبراهيم عليه السلام وبنيه وبين هذه الأصنام، وهذا أبلغ مما لو قال: امنعني. بمعنى أنه قد يكون بجوارها ولكنه ممنوع لكن إذا قال: ... ({وَاجْنُبْنِي}) أي أبعدني، اجعلني في جانبٍ وهي في جانب، أنا في وادٍ وهي في وادٍ آخر هذا المراد، أنا في بلدٍ وهي في بلدٍ آخر، لكن امنعني لا يلزم منه عدم الاجتماع في المكان قد يُمنع وهو بجوارها وليس هذا المراد هذا أبلغ أعم، وهذا أبلغ مما لو قال: امنعني وبني من عبادة الأصنام. لأنه إذا كان في جانبٍ عنها كان أبعد. قوله: ({وَبَنِيَّ}) قيل: أراد بذلك بنيه وبناته من صلبه، ولم يذكر البنات لدخولهن تبعًا في البنين.

قال القرطبي: وأراد بقوله: ({وَبَنِيَّ}) بنيه من صلبه وكانوا ثمانية. أخبار إسرائيلية - يعني خبرٌ لا يقبل ولا يُرد - إلا إذا جعلنا أن النصوص دالة على أن إبراهيم لم يكن له إلا إسحاق وإسماعيل رددنا هذا النص، رددنا الخبر بكونها ثمانية، فإذا فهم الحصر بطل القول بالثمانية، وإذا لم يُفهم الحصر حينئذٍ نقول: هذا خبرٌ حينئذٍ لا يُقبل، لا يُكذب ولا يُصدق. وأراد بقوله: {بَنِيَّ} بنيه من صلبه وكانوا ثمانية فما عبد أحدٌ منهم صنمًا - يعني أجاب الله دعوته - وقيل: هو دعاء لمن أراد الله أن يدعو له. وفي ... ((القول المفيد)) للشيخ رحمه الله تعالى ابن عثيمين قيل: المراد ببنيه بنوه من صلبه ولا نعلم له من صلبه سوى إسماعيل وإسحاق. يعني من جهة ماذا؟ من جهة النصوص الوحي لم يأتنا في النصوص أن له من الأولاد الصلب إلا إسماعيل وإسحاق، ولا نعلم له من صلبه إلا إسماعيل وإسحاق، وقيل المراد ذريته وما توالد من صلبه. يحتمل بنيه حينئذٍ وإن نزل، ويصدق عليه حقيقةً على الصحيح، يصدق عليه حقيقةً الابن للصلب وابن الابن وإن نزل يُسمى ماذا؟ يسمى ابنًا فيحتمل أن إبراهيم أراد ماذا أراد بنيه من صلبه فيقتصر الحكم عليهم الدعوة، ويحتمل أنه أراد ذريتهم هذا وذاك. وقيل: المراد ذريته وما توالد من صلبه وهو الأرجح. رجحه الشيخ رحمه الله تعالى، وذلك للآيات التي دلت على دعوته للناس من ذريه. دعوة عامة. حينئذٍ قوله: ({واجنبني وبني أن نعبد الأصنام}) هل أراد به بنيه من صلبه أو أراد من قبل دعوته وعمت الدعوة له؟ يعني الحال وظاهر حال إبراهيم أراد الثاني، فحينئذٍ يقول الشيخ رحمه الله تعالى: للآيات التي دلت على دعوته للناس من ذريته، ولكن كان من حكمة الله أن لا يُجاب أو تجاب دعوته في بعضهم لأنه قال: ({واجنبني وبني أن نعبد الأصنام}) الذرية، وقد وقع الشرك بعد إبراهيم، دل على أن دعوته لم تجب كلها، بل بعضها دون بعض استجاب له في بعضهم وعصمهم من الشرك وأما بعضهم فقد وقع في الشرك، فدل على أن الدعوة لم تجب كلها. ولكن كان من حكمة الله أن لا تُجاب دعوته في بعضهم كما أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - دعا أن لا يجعل بأس أمته بينهم، فلم يجب الله دعاءه.

وأيضًا نمنع من الأول وهو أنه خاصٌّ ببنيه من صلبه أن الآية بصيغة الجمع ({وَبَنِيَّ}) وليس لإبراهيم من الأبناء سوى إسحاق وإسماعيل، ن لكن هذا إذا لم نراعِ ما نقله القرطبي في تفسيره من كونهم ثمانية، فإن فهم الحصر حينئذٍ نقول: القول بالثمانية باطل لأنه دل في نصوص الوحيين ما يُكذبه، وإن لم يفهم الحصر حينئذٍ نقول: لا مانع من قبول ذلك.

وفي ((الفتح)): وقد استجاب الله تعالى دعاءه وجعل بنيه أنبياء وجنبهم عبادة الأصنام. هذا يدل على ماذا؟ على أنه اختار أنهم

أبناؤه من صلبه. وهذا ما حكاه الطبري عن مجاهد حيث قال: فاستجاب الله لإبراهيم دعوته في ولده. قال: فلم يعبد أحدٌ من ولده صنمًا بعد دعوته. وإنما دعا إبراهيم عليه السلام بذلك لأن كثيرًا من الناس افتتنوا بها. يعني لماذا؟ ما علة الدعاء؟ جاء ما بعده معلِّلاً لذلك {رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا} [إبراهيم: ٣٦]. لما رأى إضلال تلك لأصنام لكثيرٍ من الناس خاف على نفسه وخاف على بنيه، وهذا سرٌّ في الدعاء لم كانت هذه الدعوة {رَبِّ إِنَّهُنَّ} خرج مخرج التعليل لما سبق، يا رب افتتنوا بها كما قال: {رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا النَّاسِ} أي يا رب إن الأصنام أضللن كثيرًا من الناس عن طريق الهدى وسبيل الحق حتى عبدوهم وكفروا بك. قال القرطبي: لما كانت سبباً للإضلال أضاف الفعل إليهن مجازًا فإن الأصنام جمادات لا تفعل {أَضْلَلْنَ} هي لا تُضلّ بنفسها ليس لها إرادة في الأصل حينئذٍ هل هي دعت الناس إلى نفسها؟ [ها] قطعًا. إذًا لم يحصل منها فعلٌ فهي جمادات، حينئذٍ أضاف الفعل إليها لماذا؟ مجازًا، فإن الأصنام جماداتٌ لا تفعل، {فَمَن تَبِعَنِي} يعني على ما أن عليه من الإيمان بك وإخلاص العبادة لك وفراق عبادة الأصنام {فَإِنَّهُ مِنِّي} يعني فإنه مستنٌ بسنتي وعاملٌ بمثل عملي هكذا قال ابن جرير. أي فهو من أهل ديني كما قال القرطبي وكلاهم بمعنى واحد. {وَمَنْ عَصَانِي} أي أصر على الشرك قاله القرطبي {فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}، {وَمَنْ عَصَانِي} يعني من وقع في الشرك {فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} يعني تغفر له ولو مات على ما هو عليه؟ كيف أصغر؟ قلنا: عبادة الأصنام ليس فيها أصغر مباشرة. {فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [ها]، {غَفُورٌ رَّحِيمٌ} يحتمل أنه دعا إبراهيم قبل أن يعلمه الله تعالى أنه لا يغفر الشرك لمن مات عليه هذا احتمال، ويحتمل {فَإِنَّكَ غَفُورٌ} لمن تاب ولو من الشرك، وأما على ظاهر فلا يستقيم. على ظاهره {وَمَنْ عَصَانِي} بأن وقع في الشرك الأكبر الذي هو عبادة الأصنام {فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} لا، قطعًا ليس هذا المراد، فإما أن يُحمل بأنه دعا قبل أن يُعلمه الله تعالى بأن الشرك الأكبر لا يغفره، وأما أن يقال: فإنك غفورٌ لمن تاب، حينئذٍ الشرك الأكبر المغفرة تتعلق بالتوبة فحسب، وأما إذا مات على الشرك فلا، قيل: هذا قبل أن يعرفه الله أن الله لا يغفر أن يشرك به وقيل: {غَفُورٌ رَّحِيمٌ} لمن تاب من معصيته قبل الموت، لا بد من هذا أو ذاك.

إذًا الشاهد من الآية للباب إذا كان الخليل عليه السلام وهو إمام الحنفاء الذي جعله الله أمةً وحده قد كسر الأصنام بيده يخاف أن يقع في الشرك فكيف يأمن الوقوع فيه من هو دونه بمراتب، بل يكون الخوف والدعاء منه أولى من إبراهيم، بل أولى بالخوف منه وعدم الأمر بالوقوع فيه. قال إبراهيم التيمي رحمه الله تعالى: ومن يأمن البلاء بعد إبراهيم؟ لا أحد، إذا إبراهيم عليه السلام خاف على نفسه البلاء والوقوع في الشرك الأكبر، حينئذٍ نقول: هذا غيرهم من بابٍ أولى وأحرى. وقد بيَّن ما يوجب الخوف من ذلك بقوله: {رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ}. فالعبرة ليست بالكثرة كما سيأتي في المسائل، فإذا عرف الإنسان ذلك أوجب له الخوف أن يقع فيما وقع فيه الكثير، والعبرة ليست بالكثرة فلا يأمن الوقوع في الشرك إلا من هو جاهلٌ به، وبما يخلصه منه من العلم بالله وبما بعث به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من توحيده، والنهي عن الشرك به.

وهذا مناسبة الآية للباب. {رَبِّ} قال ماذا؟ ({واجنبني وبني أن نعبد الأصنام})، ({أَن نَّعْبُدَ}) أي أن نذل ونخضع للأصنام ({نَّعْبُدَ}) أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر أي عبادة الأصنام، حينئذ يُعرب على أنه مفعول ثان. لقوله: ({وَاجْنُبْنِي}) لأنه تعدى الاثنين والياء هي المفعول الأول. تخصيص الأصنام هنا في كونها شركًا أكبر خرج مخرج الغالب لأن الأصنام إذا قلنا: بأنها لا تشمل الوثن حينئذ خرج القبر نقول: لا، المراد به هنا مثال، بمعنى أن الحكم ليس معلقًا بالأصنام فيفهم أن ما عدا الأصنام ليس بشركٍ أكبر ليس هذا المراد.

وهنا نكتة فائدة أوردها ابن جرير بسنده عن قتادة في قوله: {فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} انظر من عصاني يعني وقع في الشرك الأكبر ماذا قال إبراهيم عليه السلام؟ قال: {فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} وهذا مسلكٌ أدبي جيد. قال قتادة: اسمعوا إلى

قول خليل الله إبراهيم: لا والله ما كانوا طعانين ولا لعانين، وكان يقال: إن من شر عباد الله كل طعانٍ لعان، قال نبي الله ابن مريم عليه السلام: {إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [المائدة: ١١٨]. ضمت من مقام الدعوة يبين الحكم الشرعي وما يترتب عليه، والحكم على الناس إنما يكون بالأوصاف الشرعية فحسب، فيقال: هذا كافر هذا مشرك هذا ظالم هذا فاسق، وما عدا ذلك فيوقف عليه. وأما السب واللعن من جراء ما قد يترتب على فعل بعض من خرج عن السنة أو خرج عن الملة نقول: هذا ليس بمسلك الأنبياء وهذا ما تراه في إبراهيم عليه السلام: {وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}. ما قال فالعنه ومزقه ونحو ذلك. قال: {فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}. ولذلك قال قتادة: اسمعوا إلى قول خليل الله إبراهيم: لا، والله ما كانوا طعانين ولا لعانين. مع أن موجب الطعن واللعن قد كون موجودًا وهو الوقوع في الشرك الذي هو أعظم ما يمكن أن يُفارق به المرء الملة. فحينئذٍ ينبغي بل يتعين على أن من أنكر منكرًا أن يتقيّد بالألفاظ الشرعية فيقال: هذا فسقٌ، هذا ظلمٌ، هذا خروجٌ من الملة، هذا كفر .. إلى آخره. وأما ما يزيد على ذلك من الألفاظ الشنيعة فهذه ليست من الملة في شيء ولا تُنسب إلى الشرع وإنما هي حظوظ نفسٍ.

ما يستفاد من الآية أن الشرك أعظم الذنوب، ولذلك خافه إبراهيم عليه السلام.

[ثانيًا]: الخوف من الشرك. فإن إبراهيم إمام الحنفاء خافه على نفسه فكيف بمن هو دونه.

[ثالثًا]: مشروعية الدعاء لدفع البلاء قبل وقوعه، لأنه قال ماذا؟ {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ} فيه مشروعية الدعاء لدفع البلاء قبل وقوعه.

ثالثًا: مشروعية الدعاء للنفس وللذرية، خصها الذرية هنا فلا بأس.

رابعًا: الرد على الجهال الذين يقولون: لا يقع الشرك في هذه الأمة فأمنوا منه فوقعوا فيه كما قال في ((الفتح)). فلا يقال: بأنه لا يقع الشرك ولا نحتاج أن نحذر الناس من الشرك والناس موحدون، والناس ليسوا بحاجة إلى بيان مقام التوحيد، نقول: هذا كله هراء ويدل على جهلهم بالتوحيد، فإذا كان إبراهيم خافه على نفسه فكيف لا نخاف على أمة هذا العصر وأمة هذا الزمن، نقول: من بابٍ أولى وأحرى، فالأصل تكون الدعوة هي كما ذكرنا مرارًا تكون الدعوة إلى بيان التوحيد وأنواع التوحيد، وكل ما يتعلق بالتوحيد من اللوازم التي هي تكون مؤثرةً في وجود التوحيد أو في كماله الواجب أو في كماله المستحب، وكذلك ما يُناقض التوحيد من أصله من الشرك الأكبر والشرك الأصغر، فحينئذٍ نقول: هذا الذي يجب أن تكون عليه الدعوة إلى الله عز وجل، ولذلك قال إمام الحنفاء: ({واجنبني وبني أن نعبد الأصنام}) خافه على نفسه فخوفه على بني هذا الزمن من بابٍ أولى وأحرى، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: كثيرٌ من أهل العلم يذكر في باب الشرك الأصغر والبدعة قاعدة: وهي جعل ما ليس بسببٍ سببًا يعتبر شركًا واتخاذ السبب؟

ج: السببية هذه سيأتي تفصيله بتوسع إن شاء الله، سنجعله في درسٍ مستقل (باب ما جاء في لبس الحلقة).

س: فضيلة الشيخ يقول: قال الله عز وجل أو قول إبراهيم فيما حكاه الله: {وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} - ليست رؤوفٌ رحيم - أن الله لم يقل: ومن أشرك بي فإني غفورٌ رحيم فإن الشرك لا يدخل في المعصية؟ [ها] صحيح؟

ج: لا، الشرك يدخل في المعصية، وهنا عرفنا أن المراد به الشرك بقوله: {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ} سياق، السياق يكون محكم هنا بمعنى أن اللفظ قد يأتي في تركيب في آية محتمل لعدة معاني لكن السياق في أوله وآخره يبين لك المراد وإلا صار مجملاً، وحينئذٍ نقول: {وَمَنْ عَصَانِي} هذا يحتمل أنه وقع في صغيرة يحتمل أنه وقع في كبيرة في بدعة في شرك أكبر في شرك أصغر محتمل، ما الذي يعين أن المراد به المعصية هنا الشرك الأكبر؟ السياق.

ما هو السياق؟ من أوله، قال: {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ * رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَن تَبِعَنِي} في الدعوة إلى التوحيد

... {وَمَنْ عَصَانِي} يعني فيمن ترك التوحيد، وحينئذٍ لا يكون إلا الشرك، وإن كان يدخل، فنقول: إن آية {إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} [النساء: ٤٨] ناسخة [هذه من عندك الله يصلحك]، لا نورد أشياء في الذهن هكذا الإيراد العقلي هذا هو الذي ضيع كثير من الفتاوى الآن، اليإرادات العقلية كاسمها عقليّة، نحن نقول: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة من أدلتها التفصيليّة، أليس كذلك؟ ثم نقول: الشرعيّة أي المنسوبة إلى الشرع، والشرع هو ما جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - احترازًا عن الأحكام العقليّة والعاديّة والاصطلاحيّة، فحينئذٍ كل حكمٍ عقليّ ليس مستندًا إلى حكمٍ شرعي إلى دليل شرعي حينئذٍ هو في هباء، لماذا؟ لأنه لا حاكم إلا الله {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ} [الأنعام: ٥٧]. ولذلك يذكرون في هذا: خطاب الله المتعلق بفعل المكلَّف من حيث إنه مكلّفٌ حينئذٍ نقول: خطاب الله لماذا خصّ خطاب الله؟ لماذا؟ لأنه لا حكم إلا من الشريعة هذا الأصل بإجماع ما في خلاف، من تردد خرج من الملة {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ} يعني ما الحكم إلا لله، ليس عندنا مصدر إلا كتاب وسنة، فحينئذٍ جعل ما ليس مصدرًا، مصدرًا والعقل ليس مصدرًا من مصادر الشريعة انتبه العقل الرأس ليس مصدرًا من مصادر الشريعة، وفرقٌ بين أن نقول: العقل ليس مصدرٌ من مصادر الشريعة وبين أن نقول: العقل معينٌ في فهم الشريعة، فالله عز وجل خلق الإنسان وركَّب فيه العقل وميزه عن البهيمة وكلَّفه بالمكلفات، ثم أعدم العقل عندهم بالكلية مثل البهيمة؟ لا، ليس هذا المراد، وإنما أراد أن يفهم الشريعة يفهم عن الله عز وجل باستنباط الأحكام ولذلك نقول: الأصول والقواعد التي تعين على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، حينئذٍ العقل لم يُهْمَل، ولم يجعل له البساط مفتوحًا هكذا بأن يُشَرِّعُ ما يريد وبأن يعترض على الشرع وهذا مقبول وهذا ليس بمقبول، وإنما نقول: العقل ليس مصدرًا مع كونه مما يعين على فهم الشريعة، وإذا قيل: مما يعين على فهم الشريعة ليس مجاله مفتوحًا يُقَعِّدُ ما يُقَعِّدُ ويُؤَوِّل ما يُؤَوِّل ويَدَّعِي النسخ والتخصيص .. إلى آخره؟ لا، محكوم بماذا؟ بالشرع، وهي القواعد والأصول التي إما أن يكون مجمع عليها، وإما أن يكون قول جماهير أهل العلم، فالعقل له مجال محدود، فإذا قيل: هذه ناسخة لهذا نقبل؟ ما نقبل. إذا قيل: هذا لفظ عام وخصّ بكذا وكذا. نقول: كذا وكذا إما أن يكون دليلاً شرعيًّا أو لا؟ إن كان دليلاً شرعيًّا حينئذٍ إخراج بعض أفراد العام لا يكون إلا بشرعٍ لأنه استثناء بمعنى أن الشرع حكم على هذه الأفراد بحكم مخالف لِمَا حكم به على اللفظ العام، وهذا لا يكون إلا بدليل شرعي. وهذه لو أتقنها أهل العلم عمومًا والدعاة إلى آخره سلموا من كثير من الاضطراب الذي يقع الآن خاصة بهذا الزمن، الفتاوى صارت مرسلة الآن بلا قيد، لماذا؟ هذا يقول: أرى، والذي تطمئن إليه النفس، ونحن بحاجة إلى كذا، والغاية تبرر الوسيلة، وجَمِّع .. إلى آخره جاءت الاستثناءات، وجاءت الأصول كلها مردها إلى الهوى وإلى العقل، وأما الشرع فبريء من هذه المسائل كلها من أولها، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، [وعلى آله وصحبه أجمعين].

20 ٢٠

٢٠٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
تتمة باب: "الخوف من الشرك"، وفيه:

* الحديث الأول في الباب: "أخوف ما أخاف عليكم" الحديث.
* الخلاف في إثبات الحديث.
* الفرق بين الحديث، والأثر، وأقوال أهل العلم في تعريفهما.
* لم نص النبي صلى الله عليه وسلم على الأدنى - الشرك الأصغر -مع كون الشرك الأكبر أشد عند الله منه؟

* نص النبي صلى الله عليه وسلم على الرياء ليس حصرًا للشرك الأصغر بل تمثيل له.
* الشرك الخفي ليس قسمًا مستقلًا بذاته من أقسام الشرك.
* فوائد الحديث، ومناسبته للترجمة.
* الحديث الثاني في الباب: "من مات وهو يدعوا لله ندًا دخل النار".
* قوله: "دخل النار" الأصل في الأفعال العموم لكن دل دليل على أن المقصود بالدخول هو التأبيد.
* فائدة: "دليل على أن الشرك والكفر مترادفان".
* فوائد الحديث، ومناسبته للباب.
* الحديث الثالث في الباب: "من لقي الله لا يشرك به" الحديث.
* الشرك حقيقة شرعية جاءت عن الله - تعالى - لا نحتاج إلى اجتهاد في تعريفه.
* هل يوجد من انتفى عنه الشرك ثم لم يتصف بكونه موحدًا؟
* فائدة مهمة: "ذكر الحكم معلقًا على شرط من شروطه لا ينفي بقية شروطه ولوازمه".
* فوائد الحديث، ومناسبته للباب.
* مسائل الباب، ودليل كل منها.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فلا زال الحديث في باب المتعلِّق بـ (الخوف من الشرك). وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى آيتين وثلاثة أحاديث، وسبق الكلام على بيان الترجمة، ثم ما يتعلق بالآيتين، وتفاصيل الشرك من حيث الحدّ، ومن حيث الأقسام، ومن حيث الفرق بين الشرك الأكبر والأصغر، وما يترتب على كل منها، كله سبق في الدروس الماضية. وشرع المصنف رحمه الله تعالى في ذكر الأحاديث المتعلقة بما يَعْضُدُ الآيات السابقة الآيتين السابقتين ليس فيها حكم جديد مستقل وإنما هو معلوم مما سبق.

قال المصنف رحمه الله تعالى في بيان الحديث الأول، وهو قوله: (وفي الحديث: «أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه، فقال: «الرياء»). («أخوف ما أخاف»). وفي رواية: «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر». بالرفع وليس بالنصب كما هو في بعض النسخ (فسئل عنه، فقال: «الرياء»). قوله: (وفي الحديث) هكذا أطلقه المصنف رحمه الله تعالى، والحديث كما هو معلوم عند أهل الحديث حيث هذا الاصطلاح متعلق بذلك الفن: هو ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو إقرار أو وصف. هذا هو المشهور عند أهل الحديث، والخبر ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وإلى غيره فهو أعمّ على أحد الأقوال، والأثر ما أضيف إلى غير الرسول - صلى الله عليه وسلم - أي إلى الصحابة فمن بعدهم إلا إذا قُيِّدَ فحينئذ يكون محمولاً على المقيّد كما إذا قيل: وفي الأثر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. فيكون مرادفًا للحديث.

وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في ((النزهة)): أن الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحديث. فهما مترادفان فعلى القول الأول الخبر أعم من الحديث، وقيل: الحديث ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، والخبر ما جاء عن غيره فهما متباينان. هذه أقوال ثلاث مشهورة عند علماء الفن:

- أن الحديث والخبر مترادفان وعليه الأكثر.
- وأن الحديث أخص من الخبر، والخبر أعم منه إذ الحديث خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، والخبر ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وإلى غيره.
- والأثر أعم من الجميع فيكون مرادفًا للحديث إذا قُيِّد.

.... والحديث قيدوا
بما أضيف للنبي قولاً أو ... فعلاً وتقديرًا ونحوها حكوا

إلى آخر ما ذكره رحمه الله تعالى.
إذًا على الأول بينهما عموم وخصوص مطلق، وكل حديث خبر من غير عكس، (وفي الحديث) أطلق المصنف رحمه الله تعالى وأورد هذا الحديث مختصرًا غير معزو، يعني لم يقل رواه فلان ولم يعزه إلى الصحابي الذي روى ذلك الحديث، لم يقل عن ابن مسعود، لم يقل عن محمود بن لبيد .. إلى آخره، وكذلك لم يقل رواه فلان وخرَّجه فلان كعادته وهذا من باب الاختصار، فالحديث يكون معتمدًا عنده رحمه الله تعالى إلا أنه قد يدخل شيئًا من الاختصار أشبه ما يكون بذكر الشاهد كما يفعله البخاري رحمه الله تعالى في ((الصحيح)).
إذًا أورد المصنف هذا الحديث مختصرًا غير معزو، فقد رواه الإمام أحمد في ((المسند)) والطبراني وابن أبي الدنيا والبيهقي، ولفظ أحمد ما رواه بسنده عَنْ مَحْمُودِ بْنِ لَبِيدٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ: «إِنَّ أَخْوَفَ ما أخاف عليكم الشِّرك الأَصغر. قالوا: وَما الشِّرْكُ الأَصْغَرُ يا رسول اللَّه؟ قال: «الرِّيَاءُ، يقول الله تعالى يومَ القيامة إذَا جَزى النَّاس بأعمالهم: اذْهبُوا إلى الَّذين كنتم تُرَاءُون في الدُّنيا فانظرُوا هل تجدون عِنْدَهُمْ جَزَاءً». هذا الحديث بأكمله وكما ترى وتسمع أن المصنف رحمه الله تعالى اقتصر على الشاهد منه، وهو أخوف ما يخاف النبي - صلى الله عليه وسلم - على أصحابه وعلى هذه الأمة أمة الإجابة الشرك الأصغر، ثم مثَّل بمثال ليس من باب الحصر وإنما هو مثال سمى الرياء، فوقف المصنف عنده بناءً على الاكتفاء بالشاهد.
قال المنذري رحمه الله تعالى: ومحمود بن لبيد راوي هذا الحديث رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يصح له منه سماع فيما أرى. وذكر ابن أبي حاتم أن البخاري قال: له صحبة. ورجَّحه ابن عبد البر والحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى، وقال: جُلّ روايته عن الصحابة. يعني محمود بن لبيد من صغار الصحابة [ولا] ورأى النبي - صلى الله عليه وسلم - لذلك ثبتت له الصحبة لكنه لم يسمع منه فلم يرو عنه حديثًا واحدًا، وهذا ما يُسمى عند أهل الحديث بمرسل الصحابي وهو مختلف فيه، والصحيح أنه محمول على الوصل.
ومرسل الصاحب وصل في الأصح
دل ذلك على أن في المسألة خلافًا بين أهل الحديث، وأن المرجح أن الصحابي إذا أسقط الصحابي وروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه محمول على الوصل، لأننا علمنا أن الصحابي الصغير أسقط صحابيًّا هو أكبر منه، حينئذ إذا كان الساقط صحابيًّا فلا يضر الجهالة بعينه، وإن علمنا أنه صحابي، لأن الصحابة كلهم عدول.
وهم عدول كلهم لا يشتبه ... النووي: أجمع من يُعتد به
ودل ذلك على أن الصحابة كلهم عدول، حينئذ إذا رَوَى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - محمود بن لبيد كعائشة رضي الله عنها روت عن أشياء النبي - صلى الله عليه وسلم - في أول أمره وكانت صغيرة إنما أخذتها عن مَنْ هو أكبر منها، كذلك ابن عباس، ابن عمر، ومحمود بن لبيد روى هذا الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يسمعه منه وإنما أسقط صحابيًّا آخر. وقد رواه الطبراني بأسانيد جيدة عن محمود بن لبيد عن رافع بن خديج. حينئذ سُمِّيَ الواسطة بين محمود بن لبيد وبين مَنْ؟ النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو رافع بن خديج وبعضهم ضعف هذه الرواية، وحينئذ لا يكون من الموصول إلا بحمل المرسل مرسل الصحابي على الوصل على ما سبق بيانه.
ورافع بن خديج [أولاً نعم] محمود بن لبيد حينئذ يكون هذا الحديث عنه مروي، وإذا صح عن رافع بن خديج حينئذ أُسْنِدَ إليه بمعنى أنه يضاف أنه راوي الحديث، ولكن على المشهور أنه من حديث محمود بن لبيد، ومحمود بن لبيد بن رافع أبو نعيم الأنصاري الأوسي الأشهلي المدني، وُلِدَ بالمدينة في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وروى عنه أحاديث يُرسلها. هكذا قال المؤرخون: روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أحاديث يُرسلها. وعلى كلٍّ فالحديث رواه أحمد. وقال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)): رجاله رجال الصحيح، والطبراني في ((الكبير)). قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن شبيب بن خالد وهو ثقة. وحسَّن إسناده الحافظ في ((بلوغ المرام)) في الكتاب الجامع الأخير كذلك صححه الألباني رحمه الله تعالى.

إذًا الحديث ثابت ولا إشكال فيه، وإن أطلقه المصنف ولم يبين درجته لأنه مقبول عنده رحمه الله تعالى. (وفي الحديث: «أخوف ما أخاف عليكم»). «إن» هذا خبر مؤكد بـ «إن»، واسمية الجملة حينئذ ثَمَّ مؤكدات، والخبر المذكور يستحق أن يُؤكد لأنه متعلق بأعظم ذنب من الكبائر من حيث المنطوق، وأعظم ذنب مطلقًا من حيث المفهوم. إذ الخوف من الشرك الأصغر يدل على أن الخوف من الشرك الأكبر من باب أولى وأحرى، حينئذ لا شك في تأكيد الخبر بأن المراد به تأكيد النسبة. إذًا «إن أخوف» خبر مؤكد بـ «إن» واسمية الجملة فدل على شدة خوفه - صلى الله عليه وسلم - مما ذكره. وقوله: («أخوف»). فيه مناسبة صريحة لما اختاره المصنف رحمه الله تعالى من ترجمة لهذا الباب حيث قال: (باب الخوف من الشرك) ثم أورد آية النساء، ثم أورد آية {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ} آية إبراهيم، وهذه أو هاتان الآيتان ليس فيها تصريح بالخوف من الشرك ولكن هذا الحديث فيه مطابقة للباب أو الترجمة، ولذلك اختار المصنف ما وافقه من النص، فيه مناسبة صريحة لما اختاره المصنف من ترجمة هذا الباب حيث قال: (باب الخوف من الشرك) وهذا النص مطابق للترجمة وهو واضح، وقد دل على النوعين كما أن الترجمة دالة على النوعين هنا (باب الخوف من الشرك) أي الشرك الأكبر والأصغر بدليل إيراد المصنف رحمه الله تعالى لهذا الحديث تحت الترجمة دل على أنه أراد الشرك الأصغر كما أنه أراد الشرك الأكبر من باب أولى وأحرى. وهذا الحديث يدل على النوعين حينئذ «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر» هذا دل بالمطابقة بالمنطوق على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما خاف من الشرك الأصغر على أمته، فحينئذ من باب أولى بالمفهوم مفهوم الموافقة نقول: من باب أولى وأحرى فالحكم يكون أولى لأن مفهوم الموافقة يدل على أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق كما في قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء: ٢٣] والضرب من باب أولى أن يكون منهيًّا عنه، وهنا الشرك الأكبر من باب أولى أن يكون مخوفًا على الأمة كلها. وقوله: «أخوف». أفعل تفضيل من مادة الخوف، وقد سبق أن الخوف مصدر خَافَ يَخَافُ خَوْفًا فهو خَائِف، وهو اسم الفاعل منه، يقال: خاف منه وخاف عليه، تعدَّى بمن وعلى فهو خائف، وصيغة التفضيل منه أَخْوَف على وزن أَفْعَل، ولذلك رجعت الواو فيه أَخْوَف على وزن أَفْعَل وإن كان الماضي منه خَافَ لوجود العلة، تحركت الواو وانفتح ما قبلها فوجب قلب الواو ألفًا، وهنا أَخْوَف لم توجد العلة فحينئذ بقيت على أصلها، وهل أفعل التفضيل هنا على بابها أم لا؟ بمعنى أن ثَمَّ شيئًا خافه النبي - صلى الله عليه وسلم - على الصحابة وعلى أمته عمومًا وهو كثير، خوفه عليه الصلاة والسلام على أمته من المعاصي على جهة العموم، ومن الشرك الأكبر كذلك دال عليه بمفهوم الموافقة، حينئذ نقول: هل المراد هنا الخوف متعلق بالشرك بنوعيه؟ أو ثَمَّ أمور أخرى كذلك؟ نقول: لا، ثَمَّ أمور أخرى وهو الوقوع في المعاصي، لأن المسلم من حيث هو لو كان صحابيًّا ليس معصومًا من أن يقع في كبيرة ولو كانت دون الشرك الأصغر أو ما هو دون من الكبيرة إذا أصر عليها ووصلت إلى حد الكبيرة. إذًا أفعل التفضيل هنا على بابها لأن ثم مَخُوفًا كثيرًا على الصحابة وعلى غيرهم منه ما هو معصية، ومنه ما يصل إلى الشرك الأصغر، ومنه ما قد يصل إلى الشرك الأكبر فهي على بابها، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - يَخاف على الأمة كلها من الذنوب، وخوفه من الشرك الأصغر أعظم، وخوفه من الشرك الأكبر أعظم وأعظم، لكن لماذا نصّ على الشرك الأصغر دون الأكبر؟ لِمَا سيأتي بيانه.

أي أكثر ما يُخيف النبي - صلى الله عليه وسلم - ويفزعه هو الشرك الأصغر، أي أشد خوفٍ أخافه عليكم هو الشرك الأصغر. قوله: («أخوف ما أخاف عليكم»). («ما») اسم موصول بمعنى الذي في محل جر مضاف إليه، و «أخوف» اسم «إن» مضاف و «ما» مضاف إليه، و «أخاف» فعل مضارع وفاعله ضمير مستتر وجوبًا يعود إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أي أنا المتكلم وأخاف أصله «أخوف» على وزن أفعل، أَخَافَ أصله («أخوف») على وزن أَفْعَلُ حينئذ اكتفاءً بجزء العلة انقلبت الواو ألفًا، وعليكم متعلِّق به والكاف خطاب للصحابة لكنه ليس خاصًا بالصحابة بل المراد عموم أمته، وهو عام في الصحابة وفي غيرهم من المؤمنين فليس الحكم خاصًّا بهم كغيره من الأحكام الشرعية، فإذا خوطب الصحابي بأمر ما لا يتعلق الحكم به دون غيره، بل هو والأمة سواء لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما بُعِثَ مشرعًا مبيِّنًا مبلغًا عن الله عز وجل، حينئذ كل كلام وكل حكم يُعتبر بيانًا عامًّا إلا بدليل إلا بقرينة

تدل على أن الحكم هنا خاصّ، وهل المخاطب هنا («عليكم») يحتمل أن يكون المراد به كل الناس أم يختص بالمسلم، لا شك أنه الثاني يختص بالمسلم، لأن الذي يُخاف منه الوقوع في الشرك الأصغر مع سلامته من الشرك الأكبر هو المسلم، حينئذ لا يكون الخطاب عامًا لكل الناس فيشمل الكافر وغيرهم كما هو الشأن في سائر الآيات التي يُخاطب بها الناس، فيكون الكافر قد دخل كما أن المسلم هو داخل في النص، حينئذ («أخوف ما أخاف عليكم») أنتم أيها المؤمنون الذين جئتم بالتوحيد وكنتم موحدين يُخْشَى عليكم الوقوع في الشرك الأصغر، حينئذ يكون الحكم هنا ليس عامًا لجميع الناس إذ المسلم هو الذي يُخاف عليه الشرك الأصغر، والعائد هنا محذوف أي ما أخافه أخوف ما أخافه، إن أخوف ما أخافه لا بد من ضمير يعود إلى «ما»، والشرك الأصغر مركب توصيفي خبر «إن» مركب التوصيفي يعني موصوف مع صفته، منعوت مع نعته، وقيّد الشرك هنا بكونه أصغر فدل على أن هذا الاسم اسم شرعي لأن الذي نطق به النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذ الاسم هذا ليس اصطلاحًا عند أهل العلم، وأما الشرك الأكبر، الأكبر هذا لم ينطق به النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما أُخِذَ بدلالة المفهوم من هذا القيد، لأننا قلنا: شرك أصغر، أصغر هذا صفته، والصفة لها مفهوم عند الأصوليين حينئذ ثَمَّ ما يقابله وهو الأكبر، فحينئذ المقابلة هنا بين الأصغر والأكبر، فإذا أطلق النص في الشرع باسم الشرك فالأصل فيه حمله على الأكبر كما أنه إذا أُطلق الكفر فالأصل فيه حمله على الأكبر إلا إذا دل قرينة تدل على أنه محمول على الأصغر دون الأكبر.

إذًا قيّد الشرك هنا بكونه أصغر فيُستدل به على أمرين:

أولاً: أن التسمية شرعية. وفيه دليل واضح على أن الشرك ينقسم إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما وهما الأكبر والأصغر، حينئذ دلت النصوص على أن التقسيم كذلك شرعي بمعنى أنه وإن كان لبعضهم كلام من حيث الاجتهاد والاستنباط لكن الظاهر والله أعلم لوجود هذا النص وغيره من كلام السلف أن التقسيم تقسيم الشرك إلى نوعين تقسيم شرعي أو حقيقة شرعية كما أن التوحيد تقسيمه حقيقة شرعية إلى ثلاثة أقسام.

إذًا الشرك نوعان: الأكبر، والأصغر. إذ يُقابل الأصغر الأكبر لأنه نصّ على الأصغر فدل على أنه يُقابله كما هو الشأن في لسان العرب، فلما قيَّده النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا دل على أن ما عداه محمول على ما يقابله، والذي يقابل الأصغر هو الأكبر إلا بقرينة واضحة بيِّنَة تدل على أن المراد به الأصغر. قال في ((المفردات)) الراغب: الصغر والكبر من الأسماء المتضادة. بمعنى أنهما متقابلان، كل منها ضد للآخر، فلا يوصف الشيء بكون أكبر أصغر من جهة واحدة لأنهما لا يجتمعان، الصغر والكبر من الأسماء المتضادة التي تقال عند اعتبار بعضها ببعض يعني يُقابل بعضها ببعض، فالشيء قد يكون صغيرًا في جنب الشيء وكبيرًا في جنب آخر، بمعنى أنه قد يُوصف بكونه صغيرًا وبكونه كبيرًا في نفس الوقت لكن باعتبارين، باعتبار كذا هو أكبر، وباعتبار كذا هو أصغر، وأما من جهة واحدة فهو ممتنع لأنه من الأسماء المتضادة. وقد تقال تارة باعتبار الزمان، فيقال فلان صغير وفلان كبير، إذا كان ما له من السنين أقل مما للآخر، وتارة تقال باعتبار الجثة يعني فلان أكبر من فلان، وفلان أصغر من فلان باعتبار جثته جسمه، وتارة باعتبار القدر والمنزلة فهو أكبر يعني من جهة المعنى. وقوله تعالى: {وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ} [القمر: ٥٣] قابل الصغير بالكبير وهذا من باب الْقَدْرِ والْمَنْزِلة. وقوله: {لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا} ... [الكهف: ٤٩] قابل الصغير بالكبيرة. وقوله: {وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ} [يونس: ٦١] قابل الأصغر بالأكبر فهما مستعملان في الشرع، وهذا لا مانع أن يستأنس به في أن الشرك منقسم إلى الأصغر، وقد نصّ عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإلى الأكبر وأخذ من مقابلة الأصغر، كل ذلك بالقدر والمنزلة من الخير والشر باعتبار بعضها ببعض، ويقال: صَغرَ صِغرًا في ضد الكبير، صَغِرَ من باب فَعِلَ صِغرًا في ضد الكبير، صَغُرَ من باب فَعُلَ صَغْرًا وصَغَارًا في الذِلة، ثُمّ فرق بين صَغِرَ وصَغُرَ، صَغِرَ ضد الكبير، وأما صَغُرَ هذا مأخوذ في المعنى وهو الذّلة، والصَّاغِرُ الراضي بالمنزلة الدنية {حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩] انتهى كلامه رحمه الله تعالى. فدل هذا النص على أن الشرك محصور في نوعين

شرك أكبر وشرك أصغر، ومأخوذ من هذا الحديث حديث محمود بن لبيد رضي الله عنه.

فإن قلتَ: جاء وصف الشرك بالخفي كما وُصِفَ هنا بالأصغر، ولم يرد وصفه بالأكبر، لكن جاء وصفه بالخفي كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن نتذاكر المسيح الدجال. فقال عليه الصلاة والسلام: «ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي من المسيح الدجال». قال: قلنا: بلى. قال: «الشرك الخفيّ». وهذا مركب توصيفي، وعرفنا أن الصفة لها مفهوم فكما أخذنا من قوله: («الأصغر») مفهومًا، كذلك نأخذ من قوله: «الخفيّ». مفهومًا لأن قوله: («الشرك»). هذا قدر مشترك بين الأكبر والأصغر والخفيّ فهو جنس متحد، وأما الأصغر والأكبر والخفي فهذه أوصاف ولها اعتبار من حيث المفهوم. قال: «الشرك الخفيّ. أن يقوم الرجل يصلي فيزين صلاته لما يرى من نظر الرجل». والحديث رواه أحمد وابن ماجة وحسّنه الشيخ الألباني رحمه الله تعالى. حينئذ هل هذا الشرك الخفيّ الذي جاء في حديث أبي سعيد نوع آخر مستقل عن الأكبر والأصغر، أم أنه يدخل تحت أحد النوعين، أو فيهما معًا؟ هل هو شرك مستقل؟ فنقول: شرك أكبر، وشرك أصغر، وشرك خفي. أم أنه داخل في النوعين فنقول: الشرك الأكبر نوعان: شرك ظاهر وشرك خفي. والظاهر أخذناه من قوله: «الخفي». لأنه صفة وله مفهوم. إذ ضد الخفاء الظهور، حينئذ لما وصف الشرك بكونه خفيًّا علمنا أن من الشرك ما هو ظاهر، حينئذ عندنا شرك أكبر ظاهر، وشرك أكبر خفيّ، وشرك أصغر ظاهر، وشرك أصغر خفيّ، حينئذ دخل في النوعين، أم أنه داخل تحت الشرك الأصغر؟ وقد قيل به بأن الشرك الأكبر كله ظاهر، والشرك الأصغر نوعان شرك أصغر ظاهر، وشرك أصغر خفيّ. وقد جعل [الشيخ ابن قاسم] الشيخ ابن سعدي رحمه الله تعالى في ((القول السديد)) الشرك الأكبر كله ظاهر، والشرك الأصغر كله خفيّ.

هذه أقوال لأهل العلم، وهذا محل خلاف، والصحيح أنه داخل تحت النوعين وليس بنوع مستقل وليس بداخل تحت الأصغر فحسب، وليس بكون الظاهر وصفًا للأكبر فقط، والخفي والأصغر موصوف بالخفاء فقط، كما قال ابن السعدي رحمه الله تعالى.

إذًا الصحيح أنه داخل تحت النوعين وليس بنوع مستقل، يدل على ذلك أمور:

أولاً: أن من جعله مستقلاً مقابل للأكبر والأصغر لم يستطع أن يتوصل إلى ضابط له يمكن تمييزه عن الأكبر والأصغر، ليس له ضابط، وإذا جاؤوا بأمثلة أو جاؤوا بتعريف فإذا به داخل تحت الأكبر أو داخل تحت الأصغر. إذ الأكبر قد يكون خفيًّا بالقلب فمن جَوَّز الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - أو بغيره حينئذ لو لم يفعل فهو مشرك شركًا أكبر، هل هذا ظاهر أم خفيّ؟ هذا خفيّ. إذًا قد يكون الشرك الأكبر خفيًّا وليس كل الشرك الأكبر يكون ظاهرًا، حينئذ ليس عنده إلا أمثلة وإذا تأملتها وجدت أنها داخلة تحت الأكبر أو الأصغر.

وقيل: هو نوع من الأصغر فالشرك حينئذ نوعان أكبر ويكون في عقائد القلوب سواء طابق ذلك الفعل أم لا، وأصغر ويكون في هيئة الأفعال والأقوال أقوال اللسان وهذا ظاهر وفي الإرادات الخفية وهذا هو الخفيّ، حينئذ جعلوا الخفاء أو الخفيّ نوعًا من الأصغر وجعلوه متعلقًا بالإرادات، ومن الإرادات يسير الرياء، وقد فسره النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث وفي الحديث الذي معنا حديث محمود بن لبيد (فسئل عنه، فقال: «الرياء») فحينئذ الشرك الأصغر منه يسير الرياء وهو أمر خفيّ يكون بالإرادات، حينئذ هذا مثال لهم ليس بظاهر.

إذًا ليس عندهم ضابط يمكن تمييز هذا النوع سواء جعلوه منفصلاً عن النوعين أو جعلوه داخلاً تحت أحد النوعين فليس عندهم ما يُتكأ عليه في التمييز.

ثانيًا: مما يدل على صحة أن الخفيّ وصف للنوعين. أنه فسره هنا النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديثنا حديث الباب بالرياء، وكذلك فسره في الحديث الذي معنا حديث أبي سعيد بالرياء. فقال هنا: «أن يقوم الرجل يصلي فيزين صلاته لما يرى من نظر الرجل». ما الفرق بين هذا النص ... «الشرك الخفيّ، أن يقوم الرجل» .. إلى آخره، وبين قوله: (فسئل عنه، فقال: «الرياء»). هل ثَمَّ فرق

بينهما أو هُوَ هُوَ؟

هو عينه (فسئل عنه، فقال: «الرياء»). وقال هنا: «الشرك الخفي، أن يقوم الرجل فيصلي فيزين صلاته لِمَا يرى من نظر الرجل». وهذا هو حقيقة الرياء. إذًا الشرك الخفي فسره بالرياء، والشرك الأصغر فسره بالرياء، حينئذ نجمع بين الروايتين بأن الرياء شرك أصغر يسير الرياء شرك أصغر، وأنه من الخفي لأنه متعلق بالإرادات، ليس كالحلف بغير الله، ليس كقوله: ما شاء الله وشئت، لأنه أمر ظاهر يكون باللسان، وأما الذي يكون متعلقًا بالإرادات فهذا محله القلب، وإذا كان كذلك فهو خفيّ، فيزيد هذا النص الذي معنا الذي فيه الشرك الخفي على أن الرياء على الحديث السابق يزيد عليه بأن الرياء من الشرك الأصغر الخفيّ، حينئذ يقابل الخفيّ الظاهر فيكون كذلك وصفًا للشرك الأصغر. أنه فسره هنا في الحديث بالرياء فقال: «أن يقوم الرجل يصلي فيزين صلاته لِمَا يرى من نظر الرجل». وهو عينه في حديث الباب عن الشرك الأصغر لَمَّا سئل فقال هو الرياء. فالشرك الأصغر هو الرياء كما أن الشرك الخفيّ هو الرياء إلا أنه شرك أصغر خفيّ.

ثالثًا - مما يدل على صحة هذا القول -: جاء في حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «الشرك في أمتي أخفى من دبيب النمل على الصفا». وهذا في ((مسند أبي يعلى))، و ((مجمع الزوائد)) وصححه الألباني رحمه الله تعالى.

قوله: «الشرك في أمتي». هذا لفظ عام فيشمل النوعين. قال: ... «أخفى». حينئذ دلّ هذا اللفظ على أن الخفاء وصف للنوعين، ولذلك قال: «الشرك في أمتي أخفى من دبيب النمل على الصفا». وقوله: ... «أخفى». هذا وصف لِمَا صدق عليه اللفظ العام لأن الشرك هذا مفرد ودخلت عليه (أل) وحينئذ يُفيد العموم، وحينئذ يبقى على أصله فنقول: الشرك الأكبر منه ما هو خفيّ، والشرك الأصغر منه ما هو خفيّ، ويقابل النوعين الشرك الأكبر الظاهر، والشرك الأصغر الظاهر. فظاهر النصوص والله أعلم أن الشرك الخفيَّ ليس قسمًا مستقلاً وإنما هو وصف للنوعين فقد يكون الشرك الأكبر خفيًّا، كما يكون ظاهرًا. وقد يكون الشرك الأصغر خفيًّا كما يكون ظاهرًا، فهو وصف لكل ما خَفِيَ من أنواع الشرك، وهذا يؤيده معنى اللفظة الخفيّ، الشرك الخفي، حيث يقال: خَفِيَ الشيء خُفْيَة استتر. قال تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً} [الأعراف: ٥٥] والخفاء ما يُستر به كالغطاء، ويقابل به الإبداء والإعلان فهما متقابلان، خفيّ وعلني، خفاء وإعلان. قال تعالى: {إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاء فَهُوَ خَيْرٌ لُّكُمْ} [البقرة: ٢٧١] هنا قابل الإبداء بالخفاء. فقال تعالى: {وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ} ... [الممتحنة: ١] أليس كذلك؟ أخفيتم أعلنتم {بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ} [الأنعام: ٢٨] فدل على أن هذا اللفظ إنما يُستعمل في لسان العرب وكذلك في الشرع بما يقابل به الإبداء والإعلان. حينئذ نقول: الأصل فيه أنه خفيّ، ويقابله الظاهر. (فسئل عنه). قوله: (فسئل عنه) أي عن الشرك الأصغر، (فقال: «الرياء»). فيه أن الرياء من الشرك الأصغر هذا فيه نص على أن الرياء داخل في مسمى الشرك الأصغر، والمشهور عند العلماء أنهم يقيدون ذلك بيسير الرياء. لأن قوله: («الرياء»). (أل) هنا تفيد العموم، فحينئذ يحمل على الرياء من كل وجه، والرياء الكثير، ويسير الرياء. والمشهور عند العلماء ابن القيم رحمه الله تعالى وغيره أنهم يقيدون ذلك بيسير الرياء، وهو الذي يكون شركًا أصغر، وأما كثيره فهذا من الأكبر، وتفصيل الكلام فيما يتعلق بالرياء سيأتي في باب مستقل عنون له المصنف رحمه الله تعالى (باب ما جاء في الرياء) ولكن يُشار هنا إلى أن الشرك الأصغر ليس محصورًا في الرياء. فقوله: («الرياء»). ليس حصرًا للشرك الأصغر في هذا النوع، بل هو من باب المثال لا من باب الحصر، إذ الشرك الأصغر أنواعه متعددة كالحلف بغير الله، وقول ما شاء الله وشئت، وغير ذلك من المسائل التي سيعنون لها المصنف رحمه الله تعالى فيما يأتي.

قال في ((التيسير)) بعد شرح هذا الحديث: هذا من رحمته - صلى الله عليه وسلم - لأمته وشفقته عليهم وتحذيره مما يخاف عليهم فإنه ما من خير إلا دلهم عليه وأمرهم وأمر به، وما من شر إلا وأخبرهم به وحذرهم عنه. ثم قال: ولما كانت النفوس مجبولة على محبة

الرياسة. إذا قيل بأن الشرك الأصغر مخوف على الصحابة، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((«أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه، فقال: «الرياء») فإذا دل النص على أن الأكبر من باب أولى أن يخافه النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو بالفعل كذلك لم نص على الأدنى وترك الأعلى؟ يَرِدُ السؤال هنا. قال في ((التيسير)) هناك: ولما كانت النفوس مجبولة على محبة الرياسة والمنزلة في قلوب الخلق إلا من سَلَّم الله كان هذا أخوف ما يُخاف على الصالحين، لأن حب الرياسة وحب الثناء وحب المدح والعمل من أجل الدنيا كل ذلك من الشرك الأصغر، ومنه الرياء، حينئذ هذه النفوس وإن كانت صالحة وهي مجبولة على ذلك قد تقع في هذا الشيء ولو كانت من الصلاح بمكان، لأن الصحابة وغيرهم ليسوا معصومين البتة، كان هذا أخوف ما يُخاف على الصالحين لقوة الداعي، إلى ذلك لأن النفس إذا كانت مجبولة على شيء صار ثَمَّ منازعة في النفس فيحتاج إلى مجاهدة، ولذلك المجاهدات إنما تكون في طبائع النفوس، وأما ما لم تتطبعه النفس فهذا قد لا يحتاج إلى مجاهدة، ولذلك قد يصعُب ترك ذنب على شخص ويكون من أيسر الأمور على شخص آخر، لماذا؟ لكون ذلك الذي عَسُرَ عليه ترك الذنب تطبعت نفسه عليه وتعلقت به وأحبته .. إلى آخره، وذاك الذي كان من أيسر الأمور في تركه لم تتعلّق به النفس، فتعلق النفس بالشيء له دور كبير في الذنب والإقدام عليه. لقوة الداعي إلى ذلك والمعصوم من عصمه الله. [وهذا ما نعم] وهذا بخلاف الداعي إلى الشرك الأكبر فإنه إما معدوم في قلوب المؤمنين الكاملين وإما ضعيف، كونه يسجد لغير الله، كونه يذبح لغير الله، كونه يصرف نوعًا من أنواع العبادة لغير الله في نفوس الصالحين الموحدين هذا إما أن يكون معدومًا وإما أن يكون ضعيفًا، لماذا؟ لأن العقل والفطرة يدلان على قبح الشرك من حيث هو ولذلك تواطأت الأدلة من حيث الشرع ومن حيث العقل ومن حيث الفطرة على تحريم وقبح الشرك الأكبر، وأما الشرك الأصغر فداعيه موجود في النفس بخلاف الشرك الأكبر، ولذلك قال هنا: وهذا بخلاف الداعي إلى الشرك الأكبر فإنه إما معدوم في قلوب المؤمنين الكاملين، وإما ضعيف هذا مع العافية. إذا عُوفي من البلاء يكون ضعيفًا، وأما مع البلاء قد يُبتلى فـ {يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ} [إبراهيم: ٢٧] يعني توفيق الله عز وجل هو الذي يكون معه، فلذلك - يعني ما سبق - صار خوفه - صلى الله عليه وسلم - على أصحابه من الرياء أشد، لماذا؟ لقوة الداعي وكثرته دون الشرك الأكبر لما تقدم على أنه - صلى الله عليه وسلم - أخبر أنه لا بد من وقوع عبادة الأوثان في أمته، فدل ذلك على أنه ينبغي للإنسان أن يخاف على نفسه الشرك الأكبر إذا كان الأصغر مخوفًا على الصالحين من الصحابة مع كمال إيمانهم فينبغي للإنسان أن يخاف على نفسه الشرك الأكبر لنقصان إيمانه ومعرفته بالله فهذا وجه إيراد المصنف له هنا مع أن الترجمة تشمل النوعين. انتهى كلامه رحمه الله تعالى. فبين في هذا الكلام النفيس فائدة مهمة وهي لماذا خصّ النبي - صلى الله عليه وسلم - الشرك الأصغر بكونه مخوفًا على الصحابة وعلى غيرهم مع كون الأكبر أعظم جرمًا وأشد قبحًا؟ لكون الداعي إلى الشرك الأصغر موجودًا في النفوس ولو كانوا صحابة لأنهم غير معصومين، بخلاف الداعي إلى الشرك الأكبر فإنه إما معدوم وإما ضعيف، وإذا كان ضعيفًا إنما يكون كذلك مع العافية، وأما مع البلاء فتثبيت الله تعالى له. وهذا كلامه منه رحمه الله تعالى يُزيل الإشكال الذي قد يَرِدُ لماذا يخاف ... النبي - صلى الله عليه وسلم - الشرك الأصغر على الصحابة مع قوة إيمانهم؟ أجاب رحمه الله تعالى لوجود الداعي إلى ذلك في النفوس. ولماذا خص الأصغر دون الأكبر؟ أجاب لعدم الداعي إلى ذلك أو ضعفه.

تقرر من ذلك الكلام أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»). فيه تنبيه إلى أن الشرك الأكبر أشد خوفًا وإن ضعف الداعي أو عُدِمَ، يعني من حيث الخوف هو أشد ولا شك، لكن كونه لم ينص ... عليه - صلى الله عليه وسلم - في كلامه لِمَا ذكرناه سابقًا.

وذكر ابن قاسم في ((الحاشية)) قوله: وإذا كان - صلى الله عليه وسلم - يخافه على أصحابه الذين وحَّدُوا الله ورَغِبُوا إلى ما أُمِرُوا به

وهَاجَرُوا وجاهدوا وعرفوا ما دعاهم إليه نبيهم - صلى الله عليه وسلم - فكيف لا يخافه وما فوقه من لا يُدانِيهم ومن لا نسبة له إليهم في علم ولا عمل. ولا يقال: بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - خاطب الصحابة ولم يُرد به الحقيقة وإنما من باب الإشارة إلى غيرهم. لا، وإنما الخطاب محمول على حقيقته نخافه على الصحابة بأعيانهم، حينئذ غيرهم من باب أولى وأحرى.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة فالآيتان السابقتان في الخوف من الشرك الأكبر وهذا الحديث نص في الخوف من الشرك الأصغر، فدل على أن المصنف أراد بالترجمة الشرك بنوعيه، وقد ذكرنا فيما سبق أن بعضهم خصّه بالشرك الأكبر وليس كذلك.

ما يؤخذ من الحديث:

أولاً: شدة الخوف من الوقوع في الشرك الأصغر وذلك من وجوه:

أولاً: لقوله - صلى الله عليه وسلم - («أخوف») أي أتى بأفعل التفضيل.

ثانيًا: توكيد الخبر بـ «إن»، واسمية الجملة التأكيد يكون للزيادة والتقوية.

ثالثًا: أنه خاطب به الصحابة حقيقة وهم أكمل الأمة إيمانًا علمًا وعملاً فمن دونهم من باب أولى وأحرى.

ثانيًا: دل الحديث على شفقته - صلى الله عليه وسلم - على أمته وحرصه على هدايتهم والنصح لهم.

ثالثًا: أفاد الحديث أن الشرك ينقسم إلى قسمين: أكبر، وأصغر. لقوله: («الشرك الأصغر») ووجه الاستدلال كما ذكرناه في السابق لأنه مركب هنا مركب توصيفي والشرك جنس قدر مشترك بين الأكبر والأصغر فلما قال: («الأصغر») دل على أن ثَمَّ ما يقابله بالمفهوم وهو الأكبر.

[ثالثًا] أن من الشرك الأصغر الرياء. وسيأتي الرياء مفصلاً في بابه.

الحديث الثاني من أحاديث الباب قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من مات وهو يدعو (¬١) من دون الله ندًّا دخل النار» [رواه البخاري]). ورواه البخاري في الحديث صحيح لا نحتاج إلى تخريج. قوله: («من مات وهو يدعو [لله ندًّا] أو [يدعو من دون الله] ندًّا»). روايتان («من») هذه شرطية وهي من ألفاظ العموم، حينئذ تشمل ماذا؟ تعمّ ماذا؟ تعم الذكر والأنثى، تعم العالم وغير العالم، تعم العامد وغير العامد، يعني ليس الحكم خاصًّا بالجاهل، أو ليس الحكم خاصًّا بغير المتعمد، وإنما الحكم عام، كل من مات سواء مات وهو يعلم الحكم الشرعي أو لا يعلم الحكم الشرعي حينئذ مآله ما رتبه النبي - صلى الله عليه وسلم - على ما ذُكِرَ. إذًا («من») شرطية وهي من ألفاظ العموم، تعمّ الذكر والأنثى والعالم وغيره والعامد وغيره، و («مات») فعل الشرط وجوابه («دخل النار»).

(«مات») الموت مفارقة الروح للبدن فهو شيء وجوديّ وليس بشيء عدميّ كما يدعيه البعض ويذكرون أمثلة لذلك في البلاغة وغيرها.

(¬١) وفي رواية: [لله ندًّا].

قوله: («وهو») يدعو الواو واو الحال، فالجملة حينئذ تكون حاليّة («من مات وهو يدعو») هذه الواو تُسمى واو الحال وإذا كانت كذلك فحينئذ تكون الجملة التي بعدها تكون حاليّة، ومعلوم أن الحال وصف لصاحبها قيّد لعاملها، وصاحبها مَنْ؟ («مات») هو صاحب الحال؟ ... [نعم] مَنْ؟ فاعل مات [أحسنت] فاعل مات الضمير المستتر العائد على («من»)، («من مات») هو حينئذ مات هو، هو، هذا صاحب الحال وهو الفاعل. إذًا صاحبها فاعل مات المستتر العائد على («من»)، والحال وصف لصاحبها قيد لعاملها. قوله: («يدعو من دون الله ندًّا») أو ... «يدعو لله ندًّا» النِدّ سبق بيانه في أول الباب، وقول ابن القيم رحمه الله تعالى أشهر ما ذكر حيث قال: النّد الشبه. ويقال: فلان ند فلان ونديده أي مثله وشبهه كما قال تعالى: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢٢]. وقوله تعالى: {وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلاً إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ} [الزمر: ٨] وهذه الآية تحفظها وتجعلها دليلاً على أن الكفر والشرك مترادفان لأنه قال: {وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا} هذا حقيقة الشرك. {قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ} ولم يقل بشركك، فدلّ

على أن الشرك والكفر مترادفان. وقوله: ((يدعو)) هل المراد به دعاء العبادة؟ أي يعبدوا غير الله، أو دعاء المسألة أن يسألوا غير الله؟ الجواب: أنه شامل للنوعين، فالمراد أنه يتخذ لله ندًّا سواء دعاه دعاء عبادة بأن صرف إليه نوعًا من أنواع العبادة، أم دعاء المسألة بأن سأله واستغاث به ونحو ذلك، لأن الدعاء قسمان - وقد مر، لعله مر معنا أن الدعاء قسمان - لأن الدعاء قسمان: دعاء عبادة كالصلاة هذا يتعلق بالأفعال، كالصلاة فإذا صلّى فقد دعا بلسان حاله، هو متعبد بالفعل لكنه داعٍ لأن الدعاء هو السؤال فكيف يتحقق السؤال هنا وقد قام وركع وسجد وسلم ونحو ذلك نقول: بفعله هذا بلسان حاله يدعو الله تعالى. يعني يسأل الله تعالى أن يغفر له وأن يتقبله وأن يرزقه الثواب على هذه الصلاة ونحو ذلك، فحينئذ هو داع سائل لكن بلسان الحال لا بلسان المقال، وقد يكون في الصلاة بالنوعين، فإذا صلَّى فقد دعا بلسان حاله أن يغفر له ربه وأن يُعطيه من ثوابه ونواله، ودل على هذا القسم قوله تعالى: {وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي} [غافر: ٦٠] فسمى الدعاء عبادة فجعل الدعاء عبادة، وهذا القسم كله شرك بمعنى أنه من صرف نوعًا من هذا القسم فهو مشرك شركًا أكبر مخرج من الملة، يعني ليس فيه تفصيل. وهذا القسم من صرف شيئًا منه لغير الله تعالى فقد أشرك الشرك الأكبر فكله شرك بلا تفصيل.

القسم الثاني: دعاء المسألة. كقولك: يا رب اغفر لي وارحمني وارزقني الجنة ونحو ذلك وهذا ليس كله يُعتبر شركًا أكبر، بل فيه وفيه، فلا بد من التفصيل إذ ليس كله شركًا فإن كان السؤال لحي حاضر قادر كقولك لزيد اسقني ماءً فليس بشرك. هذا سؤال لغير الله عز وجل: اسقني ماءً، أعطني مالاً ونحو ذلك، أعطني سيارة. نقول: هذا ليس بشرك. لماذا لكونه سؤالاً لحيّ حاضر فيما يقدر عليه. فلا يُعتبر شركًا البتة، وإن كان فيما لا يقدر عليه إلا الله لحاضر أو غائب حيّ أو ميت مطلقًا فهو شرك أكبر. فقوله حينئذ: ((من مات وهو يدعو)) ما المراد هنا؟ نقول المراد بالدعاء ما كان شركًا أكبر ولم يدخل معنا ما هو دون ذلك. حينئذ يختص الحديث بالشرك الأكبر من دعا غير الله تعالى دعاء عبادة فهو مشرك شركًا أكبر، [من دعا الله] (¬١) من دعا غير الله تعالى دعاء مسألة فيما لا يقدر عليه إلا الله فهو شرك أكبر فهو داخل معنا، وما عدا ذلك فليس بداخل. فقوله: ((يدعو لله ندًّا)) إن كان دعاء عبادة فهو شرك أكبر بلا تفصيل، وإن كان دعاء مسألة ففيه تفصيل، ولكن المراد هنا هو الشرك الأكبر فلا يُفصل فيه. قال بالدعاء يحتمل كذا وكذا ودخل النار يحتمل دخولاً أوليًّا ودخولاً ثانويًّا، نقول: لا. هذا الحديث محمول على الشرك الأكبر فحسب.

وفي ((التيسير)): أن يجعلوا لله ندًّا فيما يختص به تعالى ويستحقه من الربوبية والإلهية، وهذا يدل على ما ذكرناه أن الحديث نص في الشرك الأكبر ولا يحتمل غيره.

¬__________

(¬١) سبق.

وفي ((الفتح)): أن يجعلوا لله ندًّا في العبادة يدعوه ويسأله ويستغيث به، ويستغيث به هذا في دعاء المسألة، فحينئذ حمله على الشرك الأكبر فحسب، وكما سبق تقريره أن اتخاذ الند يكون على قسمين: أن يجعله لله شريكًا في أنواع العبادة أو بعضها، فلا يشترط أن يصرفوا كل العبادة بل المراد بعض العبادة

وصرف بعضها لغير الله ... شرك وذاك أقبح المناهي

أن يجعله لله شريكًا في أنواع العبادة أو بعضها، وهو الشرك الأكبر وهو المراد بالحديث هنا، حينئذ لا تفصيل.

النوع الثاني من اتخاذ النّدّ ما كان من نوع الشرك الأصغر كما ذكرناه سابقًا في أحسن تعريف للشرك الأصغر بأنه اتخاذ النّدّ لكن هذا الاتخاذ لم يصل إلى حد صرف العبادة لغير الله تعالى. ما كان من نوع الشرك الأصغر كقول الرجل ما شاء الله وشئت، ولولا الله وأنت، وكيسير الرياء، فقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سمى الشرك الأصغر تنديدًا كما جاء في الحديث الذي قال له الرجل: ما شاء الله وشئت. قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((أجعلتني لله ندًّا)). ولا شك أن قوله: ما شاء الله وشئت. ليس بشرك أكبر ليس بتنديد كامل من كل وجه وإنما هو شرك أصغر ومع ذلك قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((أجعلتني لله ندًّا)). فدل ذلك على أن الشرك الأصغر فيه تنديد كما أن الشرك الأكبر فيه تنديد، لكن ثَمَّ فرق بين التنديد والتنديد، التنديد الذي في الشرك الأصغر

لا يصل إلى حد العبودية: «أجعلتني لله ندًّا، بل ما شاء الله وحده». رواه أحمد وابن أبي شيبة والبخاري في ((الأدب المفرد)) والنسائي وابن ماجه.

قوله: («دخل النار»). هذا جواب الشرط، وسبق معنا الدخول نحو في (باب فضل التوحيد) أي خالدًا («دخل النار») خالدًا مخلدًا في النار، لماذا؟ لكون الحكم هنا مرتبًا على الشرك الأكبر («من مات وهو يدعو من دون الله ندًّا») يعني سوى الله تعالى («ندًّا») هذا نكرة في سياق الشرط حينئذ يعم كل نِدٍّ سواء كان ملكًا نبيًّا حيًّا ميتًا .. إلى آخره، شجرة حجرة، نقول: هذا كله داخل في الندّ. فدل ذلك على أن قوله: («دخل النار»). المراد به التأبيد إذ شأن ذلك الذنب الذي هو الشرك الأكبر أن يرتب عليه الخلود في النار، لكن قوله: («دخل النار»). («دخل») هذا فعل ولا شك أن الفعل من باب الإطلاق، حينئذ يحتمل أنه دخولاً أوليًّا ويحتمل أنه دخول ثانويًّا، حينئذ ما الذي عَيَّن ورجح؟ الذي عين المرتب عليه فعل الشرط.

ثانيًا: من خارج. وهو قوله جل وعلا: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} [النساء: ٤٨] فدل على أنه غير مغفور له، كذلك قوله تعالى: {إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ} [المائدة: ٧٢] ومن حرم الله عليه الجنة حينئذ كانت النار له مستقرًا مؤبدًا فيها أبد الآباد.

إذًا («دخل النار») نقول: هذا جواب الشرط أي خالدًا مع أن دخل فعل وهو مطلق، لكن لَمَّا رتبه على فعلٍ، فعل الشرط هو شرك أكبر قيد النص به، كذلك قُيِّد النص من خارج بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ}، وبقوله: {إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ} وهذه العقوبة («دخل النار») على جهة التأبيد لأنه مشرك بالله شركًا أكبر، وهذا كما سبق في ما سبق أن الحديث مقيّد بمن مات ولم يتب، وأما من تاب فهذا توبته بشرطها مقبولة إن شاء الله تعالى، فإن تاب تاب الله تعالى عليه.

مناسبة الحديث للباب: فيه تخويف من الشرك ببيان عاقبة المشرك ومصيره إذا مات على ما هو عليه دون توبة.

أفاد الحديث:

أولاً: التخويف من الشرك والتحذير منه.

ثانيًا: بيان حقيقة الشرك الأكبر «من مات وهو يدعو لله ندًّا»، («من مات وهو يدعو من دون الله ندًّا») هذا تعريف بيان لحقيقة الشرك فلا نحتاج إلى أن يأتي صوفي يبين لنا ما هو الشرك، فيقيّده بالشرك في الربوبية نقول: هذا باطل. لماذا؟ لأن حمل الشرك وجعله مطابقة على الشرك في الربوبية ليس هو الذي عناه الشارح، وإنما عنى صرف العبادة لغير الله تعالى («من مات وهو يدعو من دون الله ندًّا») الدعاء عبادة ودعاء مسألة على التفصيل السابق.

إذًا فيه بيان حقيقة الشرك الأكبر وهو دعوة غير الله مع الله تعالى، فكل من دعا مع الله نبيًّا أو وليًّا، حيًّا أو ميتًا، أو حجرًا أو شجرًا، فقد جعل ندًّا لله، وهذا لقوله: («ندًّا») إذ هو نكرة في سياق الشرط فحينئذ تعم كما هو معلوم في محله. وأدنى ما يسمى دعاءً فهو داخل في الشرك، أقل جزء يسمى دعاءً صح وصفه بأنه عبادة دخل في ذلك، من أين أخذناه («يدعو») لأنه فعل وهو مطلق فيصدق على أقل ما يُسمى دعاءً، فالشرك ليس فيه قليل ولا كثير، لا يغفره الله تعالى البتة لمن مات عليه، لا قليلاً ولا كثيرًا للنص الذي ذكرناه، وأدنى ما يسمى دعاءً فهو داخل في الشرك لقوله: («وهو يدعو») فأقل ما يُطلق عليه أنه دعاء حينئذ ترتب الحكم عليه.

ثالثًا: الشرك لا يغفره الله تعالى إلا بالتوبة منه لقوله: («دخل النار»).

الحديث الثالث قال المصنف: (ولمسلم عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من لقي الله لا يشرك به شيئًا دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئًا دخل النار») هذا تأكيد لِمَا دلت عليه الآيات والأحاديث السابقة.

جابر هو ابن عبد الله بن عمرو بن حَرَام الأنصاري ثم السَّلَمِيّ صحابي جليل مكثر، ابن صحابي، صحابي ابن صحابي، له ولأبيه مناقب مشهورة رضي الله تعالى عنهما، مات بالمدينة بعد السبعين، قيل: أربع وسبعون. وقد كُفَّ بصره، وله أربع وتسعون سنة.

قوله: («من لقي الله»). («من») هذه شرطية حينئذ تكون من صيغ العموم وتعم هنا الذكر والأنثى، وهذا لا فرق أمر معلوم، وتعم العالم وغيره، وتعم [ها] ... وغيره («من لقي الله لا يشرك به شيئًا دخل الجنة») تعم الذكر والأنثى، ولا يمكن أن يكون هنا إلا عالمًا وإنما يقال ذلك في الجزء الثاني، وفيما سبق في الحديث السابق فالقياس لا يكون من كل وجه، يعني ليس كل نص يقال فيه العموم في العالم وغيره، وإنما هنا قوله: («لا يشرك به شيئًا») لماذا؟ لكونه أتى بالتوحيد ومقتضى التوحيد، ولا يمكن أن يأتي بالتوحيد ومقتضاه إلا إذا كان عالمًا، وأما الجاهل فكاسمه جاهل لا يمكن أن يأتي بالتوحيد. إذًا («من») شرطية فتفيد العموم، و («لقي») فعل الشرط، وجوابه («دخل الجنة»). وكذلك بالجملة الأخرى.

قوله: («لقي الله») اللقاء مقابلة الشيء ومصادفته معًا، وقد يُعبَّر به عن كل واحد منهما، يعني المقابلة والمصادفة، يقال: لَقِيَهُ يَلْقَاه لِقَاءً ولُقِيًّا ولُقْيَةً، ويقال ذلك في الإدراك بالحس وبالبصر وبالبصيرة. يعني اللقاء لا يُعبر به عن شيء إلا إذا كان مُدركًا بالحس بإحدى الحواس، أو بالبصر وهي من إحدى الحواس، أو بالبصيرة يعني بالقلب، وهنا المراد به الأول («لقي الله») بمعنى أنه رأى الله تعالى، ولذلك استدل أهل السنة والجماعة على إثبات الرؤية بكل حديث فيه إثبات اللُّقِي لأنه يستلزم ماذا؟ يستلزم الرؤية بالبصر، والمراد هنا الأول وفيه إثبات الرؤية.

قوله: («لا يشرك به شيئًا»). الجملة في محل نصب حال، وتفصيل الجملة من حيث دخول النفي على الفعل إفادة العموم، و («شيئًا») نكرة في سياق النفي سبق تقريره.

وقوله: («دخل الجنة») دخولاً أوليًا أو ثانويًا؟ كما مر في حديث عبادة بن الصامت لأن قوله: («من لقي الله لا يشرك به شيئًا») انتفى الشرك فهو موحد، ثم الموحد على نوعين:

- قد يموت ولم يكن ثَمّ ذنب لم يتب منه حينئذ يكون دخوله أوليًّا، بمعنى أنه يدخل الجنة مباشرة.

- وقد يكون موحدًا ولطخ نفسه بالمعاصي ويموت على ذلك دون توبة ثم هو تحت المشيئة إن شاء الله آخذه بأن عذبه إما في القبر وإما في النزع وشد عليه بذلك حتى يُكفر عنه، وإما أن يدخله النار، ثم بعد ذلك بإجماع أهل السنة والجماعة أنه يخرج إلى الجنة، وإما أن يعفو عنه لا يؤاخذه فحينئذ يدخل دخولاً أوليًّا هذا التفصيل يقال في هذا النوع.

إذًا («دخل الجنة») دخولاً أوليًّا أو ثانويًّا. قال القرطبي: أي لم يتخذ معه شريكًا في الإلهية ولا في الخلق ولا في العبادة («من لقي الله لا يشرك به شيئًا») يعني لا شرك في الربوبية ولا شرك في الألوهية ولا شرك في الأسماء والصفات فوجه العموم واضح بيّن، ولذلك قال: لم يتخذ معه شريكًا في الإلهية ولا في الخلق ولا في العبادة، ومن المعلوم من الشرع، المجمع عليه عند أهل السنة أن من مات على ذلك فلا بد من دخول الجنة يعني من انتفى عنه الشرك بأنواعه الشرك الأكبر معلوم عند أهل السنة والجماعة متفق عليه مجمع عليه أن مآله إلى الجنة، أن من مات على ذلك فلا بد من دخول الجنة وإن جرت عليه قبل ذلك أنواع من العذاب والمحن، كما ذكرناهم. وأن من مات على الشرك لا يدخل الجنة ولا يناله من الله رحمة - يعني الشرك الأكبر - ويخلد صاحبه في النار أبد الآباد من غير انقطاع عذاب ولا تصرم آماد، وهذا معلوم ضروري من الدين مجمع عليه بين المسلمين.

أن من مات على التوحيد مآله إلى الجنه ولو عذب.

أن من مات على الشرك الأكبر حرمت عليه الجنة ومآله إلى النار.

قال النووي رحمه الله تعالى: أما دخول المشرك النار فهو على عمومه فيدخلها ويخلد فيها، ولا فرق فيه بين الكتابيّ اليهوديّ والنصرانيّ وبين عبدة الأوثان وسائر الكفرة، ولا فرق عند أهل الحق بين الكافر عنادًا أو غيره. يعني ولو كان مشركًا عالمًا معاندًا، ولذلك قلنا: فيه عموم، ولا فرق عند أهل الحق بين الكافر عنادًا أو غيره، بل قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: قد لا يتصور وجود من يكفر عنادًا. بمعنى أنه يقصد الكفر وإنما وقوعه في الكفر هو عن جهل لا بد من تأويل، والتأويل لا يرفع عنه الوصف ولا الحكم المترتب عليه، لأنه قد يكون مجتهدًا لكنه في غير محل الاجتهاد، ولا بين من خالف ملة الإسلام وبين من انتسب إليها ثم حكم بكفره بجحده ما يكفر

بجحده وغير ذلك، يعني يشمل الكافر الأصلي والكافر المرتد، فهذا كله داخل في النص، فكل من مات على غير ملة الإسلام سواء كان كافرًا أصليًّا أو مرتدًا سواء كان يهوديًّا نصرانيًّا من عبد الأوثان أيًّا كان نوعه فمآله إلى النار، وأما دخول من تاب غير مشرك الجنة فهو مقطوع له به، لكن إن لم يكن صاحب كبيرة مات مصرًّا عليها أي دون توبة دخل الجنة - أولاً ابتداءً -، وإن كان صاحب كبيرة مات مصرًا عليها فهو تحت المشيئة فإن عفي عنه دخل الجنة أولاً وإلا عذب في النار، ولا يلزم أن يعذب في النار قد يكون ثَمّ ما هو قبل كالقبر وما قبله وإلا عُذِّبَ في النار ثُمّ أخرج من النار وأدخل الجنة.

وقال غيره: اقتصر النبي - صلى الله عليه وسلم - في قوله: («لقي الله لا يشرك به شيئًا») ولم يرد أنه قد أقر بالشهادة لله تعالى، وأنه أقر بالرسالة للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فهل من لم يشرك بالله شيئًا وإن لم يوحد يدخل الجنة؟

لا يدخل الجنة، هذا إن سلمنا بأنه يمكن ألا يشرك ولا يُوحد، بمعنى أنه ترك التوحيد وترك الشرك. إن سُلِّمَ، إنْ سُلِّمَ أنه موجود حينئذ نقول: لا يدخل في النص. اقتصر على نفي الشرك وإلا لا يتصور اجتماع الشرك في شخص واحد مع التوحيد، ونفي الشرك أو ترك الشرك وترك التوحيد معًا في شخص واحد، إما هذا وإما ذاك، فهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، إما موحد وهذا لا يُوصف بكونه موحدا إلا إذا تخلص من الشرك الأكبر بحذافيره، فإن لم يكن كذلك فحينئذ فهو مشرك شركًا أكبر. قال غيره: اقتصر على نفي الشرك لاستدعائه التوحيد بالاقتضاء. بمعنى أنه لا يمكن أن يأتي بترك الشرك إلا إذا أتى بالتوحيد، فحينئذ دلالة الاقتضاء هنا معتبرة، دل هذا النفي («من لقي الله لا يشرك به شيئًا») أنه جاء بالتوحيد فدل على ذلك بالاقتضاء، واستدعائه إثبات الرسالة باللزوم لأنه لا يمكن أن يكون موحدًا وهو غير مؤمن بالنبي - صلى الله عليه وسلم - أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله متلازمتان، من آمن بالأولى لزمه الإيمان بالثانية والعكس بالعكس، وأما أن يؤمن بالأولى ولا يؤمن بالثانية هذا لا وجود له، في الشرع لا وجود له، حينئذ نقول: من كذب بالنبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يقبل رسالته فهو غير موحد، حينئذ دل ذلك على استلزام بطلان الشهادة الأولى. واستدعائه إثبات الرسالة باللزوم إذ من كذَّب رسل الله فقد كذّب الله، ومن كذب الله فهو مشرك، وهو كقولك: من توضأ صحت صلاته. من توضأ صحت صلاته. ولو صلى هكذا؟ مع شروطها. إذًا يُذكر الحكم معلقًا على شيء ولا يلزم منه النفي لجميع الشروط والأركان الباقية، وهو كقولك: من توضأ صحت صلاته. أي مع سائر الشروط، فالمراد: من مات حال كونه مؤمنًا بجميع ما يجب الإيمان به إجمالاً في الإجمال وتفصيلاً في التفصيل.

مناسبة الحديث للباب فيه التغليظ في النهي عن الشرك مما يُوجب شدة الخوف منه.

[ودل الحديث] أما الجملة الثانية فهي واضحة كما سبق («ومن لقيه يشرك به شيئًا دخل النار»)، («يشرك به شيئًا») إن كان المراد به الشرك الأكبر فالدخول على التأبيد، وإن كان الشرك الأصغر فهو تحت المشيئة.

دل الحديث على أمور:

أولاً: وجوب الخوف من الشرك. لأن النجاة من النار مشروطة بالسلامة منه، لأنه قال: («لقي الله لا يشرك به شيئًا»). لا بد أن يسلم من الشرك من أجل أن يسلم من النار («دخل الجنة»)، («ومن لقيه يشرك به شيئًا دخل النار»).

ثانيًا: ليست العبرة بكثرة العمل وإنما العبرة بالسلامة من الشرك.

ثالثًا: بيان معنى كلمة التوحيد وأنه ترك الشرك وإفراد الله بالعبادة، فمن لم يترك الشرك فليس بموحد لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نصّ على الشرك هنا («لقي الله لا يشرك به شيئًا»). وقال: («لقيه يشرك به شيئًا دخل النار»). إذًا ولو كان من أعلم الناس، ولو كان من أعبد الناس ووقع في الشرك الأكبر عبادته لا تنفعه البتة.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل: الأولى: الخوف من الشرك). وهذا واضح بيِّن لأنه هو عين الترجمة، وهذا لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} [النساء: ٤٨] وهذا فيه خوف من الشرك ولقوله عن إبراهيم عليه السلام ({وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ

الْأَصْنَامَ} ... [إبراهيم: ٣٥]) ولقوله - صلى الله عليه وسلم -: («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر». فسئل عنه فقال الرياء»).
كلها دلت على هذه النصوص والأحاديث التالية دلت على وجوب الخوف من الشرك، فبيَّن الرب أنه لا يغفره لمن لم يتب منه، وهذا يُوجب الخوف والذعر والحذر منه، بل الباب كله يدل على هذه المسألة وهي الخوف من الشرك. وقوله: (الخوف من الشرك) أي بنوعيه الأكبر والأصغر، ولذا نوّع المصنف بالأدلة للدلالة على أن الواجب هو الخوف منهما معًا.
المسألة (الثانية: أن الرياء من الشرك). لقوله (فسئل عنه، فقال: «الرياء»). [الثالثة] ولكن المصنف هنا رحمه الله تعالى وافق النص لأنه قال أن الرياء من الشرك. يعني من جنس الشرك بقطع النظر عن كونه أصغر أو أكبر.
ثم قال في (الثالثة: أنه من الشرك الأصغر). والمراد به يسير الرياء. قد يأتي باب خاص بذلك.
إذًا الثانية أن الرياء من الشرك لقوله: («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر». فسئل عنه، فقال: «الرياء»). والمصنف هنا تقيّد بلفظ الحديث فقال الرياء من الشرك، أي بعض منه فمن تبعيضية وإن كان المراد منه يسيره كما سيأتي مفصلاً في محله.
(الثالثة) المسألة (الثالثة: أنه من الشرك الأصغر). للحديث.
المسألة (الرابعة: أنه أخوف ما يُخاف منه على الصالحين). للداعي الذي ذكرناه سابقًا، أن النفس مجبولة على التصنع وعلى حب الثناء والمدح، فإذا فعل العبادة من أجل ذلك حينئذ وقع في الرياء وغيره، والله المستعان. (أنه أخوف ما يُخاف منه) يعني من الأصغر (على الصالحين) لكون النبي - صلى الله عليه وسلم - خافه على الصحابة مع فضلهم فكيف بغيرهم.
(الخامسة: قرب الجنة والنار). هذا لحديث جابر حيث أخبر - صلى الله عليه وسلم - أن من مات غير مشرك دخل الجنة. إذًا بينه وبين الجنة الموت، والموت يكون بلحظة، أليس كذلك؟ إذًا ما أقرب الجنة من المؤمن المطيع، ومن مات مشركًا دخل النار ليس بينه وبين النار إلا الموت وهي لحظة، فلم يجعل بينه وبين الجنة أو النار شيئًا إلا الموت على ذلك.
(السادسة) المسألة (السادسة: الجمع بين قربهما في حديث واحد). على عمل واحد متقاربٍ في الصورة كما في الحديث حديث جابر.
(السابعة: أنه من لقيه لا يشرك به شيئًا دخل الجنة. ومن لقيه يشرك به شيئًا دخل النار ولو كان من أعبد الناس). من أين ولو من أعبد الناس؟ («من») [نعم] («من») لأنها تفيد العموم، حينئذ لا يغتر مغتر بكون فلان عالمًا وبكون فلان محدثًا أو مفسّرًا أو له تفسير أو له شرح في كذا هذه كلها لا ينبغي الوقوف عليها لأنها معارضة لهذا النص.
إذًا ولو كان من أعبد الناس لقوله: («من لقيه») فـ («من») تفيد العموم لكن إن كان شركه أكبر لم يدخل الجنة وإن كان من أعبد الناس قال تعالى: {إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ}، وإن كان أصغر عُذّبَ بقدر ذنوبه أو ذنبه ثم دخل الجنة.
(الثامنة: المسألة العظيمة: سؤال الخليل له ولبنيه وقاية عبادة الأصنام). لقوله تعالى: ({وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ}) ووصفها بالعظيمة هنا تعظيمًا لشأنها لأن إمام الحنفاء إبراهيم عليه السلام الذي أثنى الله عليه بما أثنى عليه قد خاف على نفسه وعلى بنيه الذين منهم الأنبياء عبادة الأصنام، وهذا حقيقة يُوجب الخوف والذعر، فكيف بغيره كما قال إبراهيم التيمي: ومن يأمن البلاء بعد إبراهيم.
(التاسعة: اعتباره بحال الأكثر، لقوله: {رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ} [سورة إبراهيم: ٣٦]). بمعنى أنه خاف على نفسه لَمَّا وجد أن الأكثر والكثيرين قد وقعوا في هذا الذنب العظيم، فخاف على نفسه، إذ ليس الحق منوطًا بالكثرة، الحق ما وافق الكتاب والسنة وإن كانت الكثرة على خلافه، ولو كان الحق منوطًا بالكثرة لَمَا كان إبراهيم عليه السلام خائفًا على نفسه لأنه رأى أكثر الناس على ضلال، وكذلك شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى أكثر الناس في عصره كانوا على ضلالة، حينئذ الكثرة ليست ممدوحة بل هي مذمومة مطلقًا. لكن المصنف هنا عبَّر بالأكثر مع كون الآية ({أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ}) وفرق بين الكثير والأكثر، حينئذ نحتاج إلى مرجّح وهو أن نقول: أنه راعى شيئًا آخر وهو أن الكثرة مذمومة في الشرع {وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الأعراف: ١٨٧]، أليس كذلك؟ {بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ} [العنكبوت: ٦٣]، {وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ

اللَّهِ} [الأنعام: ١١٦] دل ذلك على أن أكثر هو المراد، فتعليل أو تعليق الحكم بكثير هنا لا يمنع أن يكون المراد به الأكثر، فحينئذ لا تعارض بين المصنف، فلما عبر مع وجود النص راعى النصوص الأخرى فعَبَّرَ بالأكثر. فقوله جل وعلا: ... {وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} واضح بيِّن.

إذًا المصنف عَبَّر بحال الأكثر، وفي الآية كثيرًا، وفرق بين كثير وأكثر، وفيه أن سبب خوفه من ذلك أن الأكثر قد ضل بعبادة الأصنام فلم يتخلص منها إلا القليل من الناس.

(العاشرة: فيه تفسير «لا إله إلا الله» كما ذكره البخاري). رحمه الله تعالى. (فيه) في ماذا؟ هل هو في الأحاديث المتأخرة حديث ابن مسعود أو في الباب كله؟ يحتمل هذا وذاك، وحمله الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى على الباب كله لأننا في النصوص نجمع بين النصوص، ولا شك أن لا إله إلا الله إثبات ونفي، فجاء الإثبات والنفي بمجموع النصوص ف (فيه تفسير «لا إله إلا الله»).

إذًا حمله الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في ((القول المفيد)) على الباب كله لأن لا إله إلا الله فيها نفي وإثبات، وحمله البعض من الشراح على حديث ابن مسعود، أي أنها تقتضي إفراد الله تعالى بالعبادة وألا يُشرك به شيء من خلقه ولا يُجعل له نِدٌّ منه، ونصّ المصنف هنا بقوله كما ذكر البخاري أين ذكر البخاري؟ هذا هل مر معنا في الباب؟ لم يمر معنا، لماذا؟ لأن المصنف أخذه من ترجمة للبخاري، ذكرنا في أول شرح الكتاب أن هذا الكتاب سار فيه المصنف على سنن البخاري رحمه الله تعالى، حاول أن يترجم ويضع نصًّا قرآنيًّا ثم يأتي بما يشرح ذلك من الآيات أو من النصوص النبوية وإن وجد شيئًا من أقوال السلف ذكره على طريقة البخاري رحمه الله تعالى، لأنه ذكر أي البخاري حديث ابن مسعود السابق («من مات وهو يدعو من دون الله ندًّا دخل النار»). ذكره البخاري رحمه الله تعالى في كتاب التفسير في باب {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً} ... [البقرة: ١٦٥] يعني تحت تفسير هذه الآية. وقال في ((التيسير)) في حديث ابن مسعود: يعني أن معنى لا إله إلا الله ترك الشرك. وهذا مأخوذ من النص، وإفراد الله تعالى بالعبادة وهذا مأخوذ من دلالة الاقتضاء («من مات وهو يدعو من دون الله ندًّا») يعني أشرك بالله («دخل النار») مفهومه مفهوم المخالفة من مات وهو لا يدعو من دون الله ندًّا دخل الجنة. حينئذ لا يكون ذلك إلا بإفراد العبادة لله تعالى. إذًا قال في ((التيسير)) في شرح أو ما يتعلق بحديث ابن مسعود: يعني أن معنى لا إله إلا الله ترك الشرك وإفراد الله بالعبادة، والبراءة ممن عبد سواه كما بينه الحديث. هذا نصه في ((التيسير)). والمعنى والله أعلم: أن معنى لا إله إلا الله هي أن يترك دعاء الندّ، ولا يدعو ندًّا لأن البخاري ذكر الحديث والآية وكلاهما نصًّا على الأنداد فلا بد من التعبير في معنى لا إله إلا الله بترك الند، ولا يكون تاركًا للند محققًا للتوحيد إلا بإفراد الله تعالى بالعبادة، فحينئذ دل بالنص على ترك النّدّ، ودل بدلالة الاقتضاء على إفراده جل وعلا بالعبادة، فلا بد حينئذ من النص على الأنداد فلا بد من ذكر الند في تفسير الشهادة.

قال: (الحادية عشرة: فضيلة من سلم من الشرك.) وله {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} الذي سلم من الشرك. ولقوله: («من لقي الله لا يشرك به شيئًا دخل الجنة»). فمن سلم من الشرك فمآله إلى الجنة.

وبهذا قد انتهينا من الباب وما يتعلق به، ومشينا في المسائل لأنها ليس فيه مزيد على ما سبق شرحه، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: من كان يعلم أنه يقع في الشرك الخفيّ وهو يعلم ومات على ذلك فهل يحكم عليه حكم المرتد بكونه لا يورث .. إلى آخره؟

ج: نقول: لا، لا بد من، هذا لفظ مجمل إذا قلت: مات على الشرك الخفيّ. ما المراد بالخفيّ، لأن الخفي قد يكون شركًا أكبر وقد يكون أصغر، فإن كان الأول فنعم، وإن كان الثاني فلا، لكن الحكم على كونه خفيًّا إذا كان متعلِّقًا بالقلب ولم يتبعه بالعمل، حينئذ التوقف يعني لا ندَّعِي بأنه مشرك شركًا أكبر بقلبه ولم يحصل له شيء بالظاهر إلا إذا تكلم فهو من الظاهر.

س: .... أم أنه لا يخرج من الملة مع أن فضيلتكم ذكرتم حديث («من لقي الله لا يشرك به شيئًا دخل الجنة»)؟

ج: يعني دخولاً أوليًّا، إذا سلم من الشرك بحذافيره الأكبر والأصغر والخفيّ الوصف لهما، وإن وُجِدَ من الأصغر سواء كان ظاهرًا أو خفيًّا فهو تحت المشيئة، وأما إن كان أكبر سواء كان ظاهرًا أو خفيًّا فالحكم يختلف.

س: هذا يقول بالنسبة للشرك الأصغر هناك إشكال عندي بحيث إذا صليت منفردًا تكون صلاتي عادية، أي أني لا أتكلف في القراءة أما إذا صليت بالناس فأنا أجتهد في صلاتي بحيث أحسن الترتيل ونحوه، فهل أنا واقع في هذا الشرك؟

ج: «إنما الأعمال بالنيات». فإذا كنت لا تفعل إلا من أجل مدحة الناس والثناء فهو الشرك الأصغر، وإن كنت تريد به الإتمام من حيث أن الإمام مأمور بإقامة الصلاة على وجه التمام فلا، الإنسان لو صلى لنفسه لو لم يرتل قد نقص من مستحبات، لكن إذا صلّى بغيره حينئذ هو مطالب بأن يصلى كما صلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا كانت هذه النية فلا إشكال أنه من الطاعة والقربى، وأما إن كان من أجل أن تمدح ونحو ذلك مجود المنشاوي .. إلى آخره نقول: هذا فيه شيء آخر، فهو داخل في الشرك.

س: بالنسبة للأكبر شخص ذبح لغير الله جهلاً منه فماذا عليه؟ وكيف يتوب؟

ج: هذا شرك أكبر ولو كان جاهلاً فعليه التوبة.

س: قد يصرف الشخص نفسه عن بعض أعمال الخير خوف الرياء كيف العلاج؟

ج: العلاج ألا يلتفت إلى الناس، من راقب الناس حينئذ [إما أن] إما من الإفراط أو التفريط، الذي يراقب الناس مات همًّا، أنت لا تلتفت إلى الناس لا تعتبرهم كأنهم غير موجودين.

س: من مات وهو يدعو من دون الله. من تفيد العموم في الجاهل بارك الله فيكم؟

ج: كيف يعني. من مات وهو يدعو من دون الله ندًّا، [نعم] هذا تفيد العموم في العالم والجاهل، لأن الجاهل لا يعذر الشرك الأكبر ليس فيه عذر بالجهل البتة، هذا الأصل فيه، وحينئذ إذا كان جاهلاً وخاصة مع إمكان العلم هذا داخل في النص وهو مخلد في النار.

س: لماذا قُيِّد حديث ابن مسعود بالشرك الأكبر ولم يقيد حديث جابر بالأكبر مع عموم يدعو فالداعي بأي دعاء؟

ج: («من مات وهو يدعو من دون الله ندًّا دخل النار»)، طيب («من لقيه يشرك به شيئًا دخل النار»). لأن الدعاء لا يُطلق إلا في دعاء العبادة ودعاء المسألة هذا الأصل فيه، وكلاهما شرك أكبر ليس فيه تفصيل، إذا قيل: دعاء العبادة. كله أكبر ليس فيه أصغر، أليس كذلك؟ حينئذ يحمل عليه. دعاء المسألة هل فيه شرك أصغر وأكبر؟ لا، فيه أكبر فقط، لأنه دعا غير الله، استغاث بغير الله، حينئذ بهذا التعبير بهذا المعنى صار محمولاً على الشرك الأكبر فلا اعتراض، وأما («من لقيه يشرك») هكذا أطلق الفعل، والفعل يصدق على الأكبر والأصغر والخفيّ إلى آخره فهو محتمل حينئذ التفصيل هذا في محله.

س: على ما تقرر من إفادة هل يوجد من يُسمون بأهل الفترة؟

ج: أنا أقول أهل الفترة هذه خُرافة، وإن جرت على كثير من أهل العلم بالمعنى الاصطلاحي الذي عَيَّنُوه، أهل الفترة مع الحكم بكون الكلّ مخاطب بدعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - ووجود بعض الأفراد لا إشكال فيه هذا واضح بيّن والحس يدل عليه، هل يوجد في أدغال إفريقيا مثلاً أو في أوروبا ونحوها أشخاص لم يسمعوا بالإسلام البتة، أفراد، وأما أن نقول كما يقول كثير من أهل العلم: قوم لم يدركوا النبي السابق ولا أدركهم اللاحق. إذًا لماذا خلقوا؟ والله عز وجل يقول: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦] إذًا ما بعث لهم رسول، إذا كان ما أدركوا السابق ولا أدركهم اللاحق، نقول: هذا وجود هذا النوع مصادم للدلالات القطعية {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ} [فاطر: ٢٤] وهذه أمة أين النذير؟ هم يقولون: ما أدركوا السابق ولا أدركهم اللاحق. ثم قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} الإنس هذه صيغة عموم كل فرد خُلق من أجل التوحيد {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ} [النحل: ٣٦] إذًا في كل أمة. إذًا دل على أن من خُلِقَ للعبادة من الإنس لا بد أن وقد بُعِثَ إليه رسول، وأما القول بأنه لم يُبعث هذا خلل

كبير وهذا مصادم للنص. وأما الحديث الوارد هذا إما أن يقال بأنه لو حُسِّنَ قيل: حسن لغيره. لا يُصادم هذه القطعيات ويحمل على الأفراد، ولا يحمل على جهة العموم. فحينئذ نقول: أهل الفترة لا وجود لهم. وسيأتي بحثه إن شاء الله تعالى، والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وهذا قول ابن جرير الطبري ليس من كيسي فحسب، يعني مسبوق إنكار أهل الفترة، هو قول ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى وهو إمام من السلف ولي سلف والحمد لله.

21 ٢١

٢١٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وشرح الترجمة.
* ما هي الدعوة التي قصدها المصنف - رحمه الله تعالى -؟
* هل الترتيب في الدعوة توقيفي أم أمر مرجعه للاجتهاد؟
* قوله تعالى: "قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني" الآية.
* أقوال المفسرين في الآية.
* إعراب قوله تعالى: "أدعوا إلى الله".
* استخرج المصنف - رحمه الله - ست مسائل من هذه الآية.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله)

هذا هو الباب الخامس من أبواب كتاب ((التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، (باب الدعاء) وفي بعض النسخ وإن لم تكن مشهورة: (باب الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله). وإن كان أكثر الشُّراح على اللفظ الأول وهو الدعاء وهما بمعنى.

الأول مناسبة الباب لما قبله، قال في ((التيسير)): لما بين المصنف رحمه الله تعالى الأمر الذي خُلِقَتْ له الخليقة هذا في الباب الأول وفضله وهو التوحيد، وذكر الخوف من ضده الذي هو الشرك، وأنه يوجب لصاحبه الخلود في النار، نَبَّهَ بهذه الترجمة على أنه لا ينبغي لِمَنْ عرف ذلك أن يقتصر على نفسه كما يظن الجهال، وقوله: لا ينبغي. بمعنى أنه يحرم، وليس المراد بقوله: لا ينبغي. أنه مما يرادف المستحب أو ما يقال فيه لا ينبغي فعل كذا حينئذٍ له تركه، إنما المراد به لا ينبغي بمعنى يحرم، وهذا الأصل في ورودها في الشرع {وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا} [مريم: ٩٢]، وذكر ابن القيم وغيره رحمه الله تعالى أنه ما ينبغي أو لا ينبغي هذه أعلى درجات التحريم، بل هي أشد في التحريم اللفظي التحريم فقوله هنا في ((التيسير)) نبه بهذه الترجمة على أنه لا ينبغي، يعني: يحرم، لمن عرف ذلك أن يقتصر على نفسه كما يظن الجهال، ويقولون: اعمل بالحق واترك الناس وما يعنيك من الناس، بل يدعو إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن كما كان ذلك شأن المرسلين وأتباعهم إلى يوم الدين، هذا هو الأصل في دعوة المرسلين أو بالرسل وأتباعهم أنهم يدعون إلى التوحيد وهو أصل الأصول الذي يجب الدعوة إليه.

ثم قال رحمه الله تعالى: وإذا أراد الدعوة إلى ذلك فليبدأ بالدعوة إلى التوحيد الذي هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله. ولذلك خص المصنف هنا بقوله: (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله). ولا شك أن الدعوة مفهوم الدعوة أعمّ من الدعوة إلى التوحيد،

ولكن أراد المصنف هنا أن يبين خصيصة هذا النوع من العبادات إذ هو آكد الأوامر وأوجب الواجبات، إذًا إذا أراد الدعوة إلى ذلك فليبدأ بالدعوة إلى التوحيد الذي هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله، لماذا؟ قال رحمه الله تعالى: إذ لا تصح الأعمال إلا به، فهو أصلها الذي تُبنى عليه، ومتى لم يوجد لم ينفع العمل، حينئذٍ صارت الدعوة إلى التوحيد أصلاً للدعوة إلى سائر أنواع المأمورات وترك المنهيات، لأنه لا فائدة من أن يفعل المأمورات ويكون عنده خلل في التوحيد بحيث يوجب خروجه من الملة، حينئذٍ كما مر معنا أو كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في مقدمة القواعد الأربع: أن الشرك إذا دخل العبادة أفسدها، كما أن الحدث إذا دخل الوضوء أفسده، حينئذٍ لا فائدة من الدعوة إلى الصلاة وإلى الزكاة وإلى الصيام وإلى الحج، ويكون المخاطب يكون عنده أنواع من الشرك الأكبر لا فائدة من ذلك، لأنه مهما تعلم الصلاة ومهما أقام الصلاة فلن تنفعه، وكذلك مهما زَكَّى ومهما تعلم أحكام الزكاة فلن تنفعه تلك الزكاة، لماذا؟ لأن عمله باطل، وهذا محل وفاق ولا خلاف بين أهل السنة والجماعة في ذلك من أن التوحيد شرط في صحة الأعمال، ومجانبة الشرك شرط في صحة العبادة، ولذلك في أول أبواب ذكر المصنف رحمه الله تعالى قوله تعالى: {وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} [النساء: ٣٦]. ولا شك أن أول الأوامر التي يدخل أو تدخل في قوله تعالى: {وَاعْبُدُوا اللَّهَ}. هو التوحيد ولمَّا لم تصح العبادة إلا بترك الشرك عطفه عليه قال: {وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا}. لِمَ خصه دون غيره من المنهيات؟ لأن العبادة لا تصح مع الشرك، كما أن الصلاة لا تصح بدون طهارة، هذا أمر مُسَلَّم وعليه حينئذٍ الدعاء أو الدعوة إلى التوحيد هي أساس الدعوة، إذ لا تصح الأعمال إلا به فهو أصلها التي تُبْنَى عليه ومتى لم يوجد لم ينفع العمل، بل هو حابط وهذا محل إجماع، إذ لا تصح العبادة مع الشرك، ولأن معرفة معنى هذه الشهادة هو أول واجب على العباد كما سيأتي في حديث معاذ «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». فأول الواجبات هو التوحيد، وأعظم المأمورات هو التوحيد، إذًا معنى هذه الشهادة هو أول واجب على العباد فكان أول ما يُبدأ به في الدعوة هو الدعوة إلى التوحيد، وفي ((حاشية ابن القاسم)) رحمه الله تعالى لما ذكر المصنف التوحيد وفضله وتحقيقه وما يوجب الخوف من ضده نَبَّه بهذه الترجمة على أنه لا ينبغي لمن عرف ذلك أن يقتصر على نفسه، فإن الرجل إذا عَلِم وجب عليه العمل، وهذا ما قَرَّرَهُ المصنف رحمه الله تعالى في رسالة الرسالة المستقلة التي جعلها مقدمةً للأصول الثلاثة، اعلم رحمك الله أنه يجب علينا تعلم أربع مسائل، ثم ذكر المسألة الأولى وهي العلم، والمسألة الثانية وهي العمل به، ثم المسألة الثالثة وهي الدعوة. إليه، ومر معنا أن العلم منه فرض عين، ومنه فرض كفاية، ومنه مستحب، وكذلك العمل وكذلك الدعوة.

تقرر من هذا ومما سبق أن الدعوة قد تكون فرض عين إذا كان العمل والعمل فرضي عين، إذا كان العلم فرض عين وكان العمل فرض عين، حينئذٍ الدعوة إلى هذا النوع من العلم يُعتبر فرض عين، والتوحيد لا شك أنه فرض عين على كل أحد فصارت الدعوة فرض عين، تقرر من ذلك أن المصنف نَبَّه بهذه الترجمة على وجوب الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن الرجل إذا عَلِمَ وجب عليه العمل فإذا عَلِمَ وعَمِلَ وَجَبَتْ عليه الدعوة إلى الله، يعني: كَمَّلَ نفسه حينئذٍ وجب أن يكمل غيره، فإذا علم وعمل وجبت عليه الدعوة إلى الله حتى يكون من ورثة الأنبياء وعلى طريقهم وطريق أتباعهم. قال الحسن البصري رحمه الله تعالى لمَّا تلا {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ} [فصلت: ٣٣]، {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا}، أي: لا أحد أحسن قولاً ممن دعا إلى الله، فأجل قول هو من المخلوقين هو الدعوة إلى الله تعالى، قال الحسن: هذا حبيب الله هذا ولي الله هذا صفوة الله هذا خيرة الله، هذا أحب أهل الأرض إلى الله، أجاب الله في دعوته ودعا الناس إلى ما أجاب الله فيه من دعوته، {وَعَمِلَ صَالِحًا} في إجابته {وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} هذا خليفة الله. فالداعي إلى الله له شأن عظيم في الإسلام، والأنبياء والرسل هم أعلى طبقات الدعاة إلى الله عز وجل، فمن دعا إلى الله عز وجل يكون متأسيًا ومقتديًا بالأنبياء، الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورثوا العلم ومن العلم ما يجب العمل به ووجبت الدعوة إليه، والدعوة إلى الله هي الدعوة إلى توحيده والإيمان به وبما جاءت به رسله، وذلك يتضمن الدعوة إلى أركان الإسلام، وأصول الإيمان

والإحسان، بل الأمر بما أمر به والنهي عمَّا نهى عنه، ولا تتم إلا بذلك. مراده رحمه الله تعالى أن مفهوم الدعوة عام يعني: يُعَلِّمُ الناس التوحيد، وَيُعَلِّمُ الناس الصلاة وما يتعلق بها، وكذلك الزكاة وما يتعلق بها، والصيام، والحج، وسائر المأمورات التي هي دون التوحيد، ودون الصلاة وأركان الإسلام، وكذلك المنهيات وما هو دون الشرك، ولا يقتصر على الدعوة إلى التوحيد فحسب ويترك الدعوة إلى تعليم الصلاة ونحوها، ليس هذا المراد وإنما المراد أن الداعية يدعو إلى شرع الله تعالى، فكل ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - من الأوامر والنواهي يشرع للداعية أن يدعو إلى ذلك الشرع، ولكن الشرع لا شك أنه مراتب منه ما هو واجب، ثم هذه الواجبات متفاوتة، ومنه ما هو منهي عنه، ثم هذه المنهيات متفاوتة، حينئذٍ أعظم الأوامر تعلقت به الدرجة الأولى من الدعوة، وأعظم وأشد وأقبح المناهي تعلقت به الدعوة من حيث الترك، ولذلك قال رحمه الله: وأول ما يُبدأ به الدعوة إلى التوحيد. أو وأول ما يَبدأ به الدعوة إلى التوحيد الذي هو معنى الشهادة. فهذا الترتيب هل هو مقصود شرعًا أم أنه ترتيب اجتهادي؟ بمعنى أن الذي يدعو أولاً إلى التوحيد ثم يدعو إلى سائر المأمورات ويدعو إلى مجانبة وترك الشرك، ثم بعد ذلك يدعو إلى ترك سائر المنهيات، هل هذا شيء توقيفي أم أنه اجتهادي؟ على ما تقرر من كلام أهل العلم مما سيأتي في الآية والأحاديث الواردة - وهذا محل وفاق - أنه ترتيب توقيفي، بمعنى أنه لا يأتي مجتهد ويعكس الأمر، ويقول: الأمر اجتهادي ولي اجتهادي. نقول: هذا مخالف للمنهاج الصحيح الذي هو المنهاج النبوي كما جاء في الآية الآتي ذكرها، ولذلك قال: وأول ما يَبدأ به الدعوة إلى التوحيد الذي هو معنى الشهادة. كما أن شأن المرسلين وأتباعهم كالمصنف رحمه الله وكل واحد من الأمة يجب عليه أن يقوم من الدعوة بما يقدر عليه إذا لم يقم به غيره.

وقال ابن السعدي رحمه الله تعالى في ((القول السديد)): وهذا الترتيب. ترتيب المصنف والتبويب هذا أعجب كل الشُّراح لأن له مغزى وله لصوق بالدعوة الصحيحة الدعوة إلى التوحيد، إذْ يجهل البعض أنه إذا كمل نفسه بالتوحيد أنه يمكن أن يترك الدعوة إلى التوحيد، وأنه قد كَمُلَ توحيده، وليس الأمر كذلك، بل من لم يدعُ إلى التوحيد توحيده ناقص، من لم يدعُ إلى التوحيد فإيمانه ناقص وكلٌّ بحسبه. قال رحمه الله: وهذا الترتيب الذي صنعه المؤلف في هذه الأبواب في غاية المناسبة. إلى أن قال رحمه الله: فإنه لا يتم التوحيد حتى يُكْمِل العبد جميع مراتبه. لا يكمل التوحيد في العبد في نفسه حتى يكمل جميع مراتبه، ولا شك أن مراتب التوحيد ثلاثة: أصل التوحيد الذي به يتميز عن المشرك بمعنى أنه لو تركه لترك الدين وانتقل إلى ملة المشركين.

الثاني: الكمال الواجب الذي يعتبر نقصًا ويترتب عليه القدح في التوحيد من حيث الإثم ولكن لا يترتب عليه الخروج من الدين.

الثالث: الكمال المستحب، فإذا كمل نفسه بالمرتبتين الأولى والثانية تعلق به الحكم وأما المرتبة الثالثة وهي مرتبة الكمال المستحب فهي التي عنون لها المصنف فيما سبق (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) أي ولا عذاب. قال رحمه الله: فإنه لا يتم التوحيد حتى يُكمل العبد جميع مراتبه ثم يسعى في تكميل غيره، وهذا هو طريق جميع الأنبياء. أوحى الله عز وجل إليهم العلم بالتوحيد وكانوا موحدين بل هم غاية وأكمل الموحدين، ثم بعد ذلك اتجهوا إلى أقوامهم وأممهم فدعوا الناس إلى التوحيد ولم يقدموا عليه شيئًا البتة، فدعوتهم مبتدئة بالتوحيد ومختتمة بالتوحيد. وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في ((القول المفيد)): هذا الترتيب الذي ذكره المؤلف من أحسن ما يكون لأنه لما ذكر توحيد الإنسان بنفسه ذكر دعوة غيره إلى ذلك، لأنه لا يتم الإيمان إلا إذا دعا إلى التوحيد. لا يتم الإيمان بمعنى أنه الإيمان الواجب وليس المراد الإيمان المستحب لأن من ترك واجبًا عاد ذلك الترك إلى الإيمان الواجب فنقص، فحينئذٍ يترتب عليه الإثم لأنه ترك واجبًا من واجبات الإيمان، ولذلك كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى لا يُنفى الإيمان في الشرع سواء كان في الكتاب والسنة إلا إذا ترك واجبًا، «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه». فمحبة الخير للمسلمين أفرادًا ومجتمعات هذا من الواجبات، فإذا تركه يكون نقصًا وقدحًا في توحيده، إذًا لأنه لا يتم الإيمان إلا إذا دعا للتوحيد قال تعالى: {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ}. وهذه هي المسائل الأربعة التي عنون لها المصنف رحمه الله تعالى شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في رسالته المفردة في تلك المسائل الأربع، وذكر دليل الوجوب

سورة العصر لأنه مقابل للخسران، {وَالْعَصْرِ} هذا قسم من الرب جل وعلا {إِنَّ الْإِنْسَانَ} كل إنسان {لَفِي خُسْرٍ} لفي هلاك ونقص وعذاب في الدنيا والآخرة ولم يستثنِ إلا من اتصف بهذه الصفات الأربع، وهذه الصفات الأربع واجبة، لماذا؟ لأن ترك الخسران وعدم مجانبته واجب، ولا يتم ترك المحرم الذي هو الوقوع في الخسارة في الدنيا والآخرة إلا بفعل هذه الأمور الأربعة.

فما به تركُ المحرَّم يَرى ... وجوبَ تركه جميعُ من درى

حينئذٍ نقول: هذا يعتبر من الواجبات.

ثم قال رحمه الله تعالى: فلا بد مع التوحيد من الدعوة إليه وإلا كان ناقصًا. ثم قال: والدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله من تمام التوحيد ولا يتم التوحيد إلا به. إذًا كل من شرح هذا الباب أو هذا الكتاب استحسن صنيع المصنف رحمه الله تعالى ورأى أن ترتيبه للأبواب الست الأولى في غاية المناسبة، إذ بعضها مبني على بعض، إذًا لا بد من الدعوة إلى التوحيد، إذ هو حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله، إذ الشهادة كما سيأتي في الباب التالي تستلزم الإخبار، لا بد من إذا قيل: أشهد. بمعنى أعتقد بقلبي وأنطق بلساني مخبرًا غيري، فلا تحقق الشهادة إلا بهذه الأركان الثلاثة أو يزيد عليها شيء مما يأتي تفصيله في محله، لا بد من الاعتقاد وإلا لو أخبر بشيء لا يعتقده لا يكون شاهدًا، ولا بد من النطق ولا بد من الإخبار، وهنا الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله، إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله. وأعتقد بقلبه ونطق بلسانه ولم يخبر غيره صار قدحًا ونقصًا في دعوى الشهادة، إذ الشهادة تستلزم الإخبار إخبار الغير بما دلت عليه، كما سيأتي بمعناها في الباب التالي وإلا لا تكون شهادة، يعني: بالمعنى الكامل الواجب، ثم ذكر بعض الشراح لطيفة في التبويب وهي أن ما بعد هذا الباب هو تفسير للتوحيد، ما سيأتي في الباب السادس باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، ثم ذكر في المسائل وشرح هذه الترجمة ما بعدها من الأبواب، فالأساس الذي ينطلق منه كتاب التوحيد هو الأبواب الخمسة الأولى هي التأصيل وهي التقعيد، ثم بعد ذلك كما قال المصنف: وشرح هذه الترجمة ما يأتي بعدها من الأبواب. حينئذٍ ذكر المصنف هنا هذا الباب، [ثم بعد ذلك ذكر نعم] ثم ذكر بعض الشراح لطيفة وهي أن ما بعد هذا الباب هو تفسير للتوحيد وبيانٌ أفراده، وتفسير للشرك وبيان أفراده، حينئذٍ تكون الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وإلى التوحيد دعوة إلى تفاصيل ذلك، بمعنى أن مراد المصنف في تقديمه لهذا الباب على الباب التالي وما يأتي من الأبواب الشارحة لأصول التوحيد مسألة مَسألة الأبواب الشارحة لمعنى الشرك، وأفراده مسألة مَسألة مراد المصنف الدعوة إلى التوحيد تفصيلاً لا إجمالاً، إذ قد يدعو الداعي إلى التوحيد ويقول: وحِّدُوا الله. ونحن نوحد الله ونتبرأ من الشرك، لكن لا يدخل في التفاصيل، لأنه لو دخل في التفاصيل لوقع في مواجهة مع الخلق، وهؤلاء قد لا يقبلون منه تلك التفاصيل، فالكلّ يدَّعي أنه موحد والكلّ يدِّعي أنه على ملة الإسلام وأنه على طريقة خاتم الأنبياء والمرسلين، لكن ثَمَّ أفراد من أنواع التوحيد لا يُسَلِّمُ بها، وثَمَّ أفراد من أنواع الشرك لا يُسَلِّمُ بها، وحينئذٍ يقع النزاع مع الخلق، فمراد المصنف هنا رحمه الله تعالى الدعوة إلى التوحيد إجمالاً، وقد بين لك بهذا الباب الخامس وجوب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله، ثم ذكر في الباب الذي يليه ما المراد بالتوحيد لأن له حقيقة شرعية، ثم أردفه بعشرات الأبواب كلها تفصيلاً للتوحيد لأفراد التوحيد وتفصيلاً للشرك لأفراد الشرك، فحينئذٍ الدعوة التي أرادها المصنف ليست دعوة إجمالية، فإنما المراد بها الدعوة إلى التوحيد على جهة التفصيل والنهي عن الشرك وهو مضاد أو نقيض التوحيد على جهة التفصيل، فتكون حينئذٍ الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وإلى التوحيد دعوة إلى تفاصيل ذلك، لأن هناك من يسلم بالدعوة إلى التوحيد إجمالاً ولكن إذا أتى التفصيل في بيان مسائل التوحيد أو جاء التفصيل في بيان أفراد الشرك فإنهم يخالفون في ذلك، وتغليبهم نفوسهم في مواجهة الناس في حقائق أفراد التوحيد وأفراد الشرك، وخلاصة الأمر أن الدعوة إلى التوحيد دعوة تفصيلية وليست إجمالية، وأما الإجمال فيهتم به الكثير فيقولون: ندعو إلى التوحيد ونتبرأ من الشرك، لكن لا يذكرون تفاصيل ذلك خوفًا من مواجهة الناس والوقوع في المعارك معهم، ولذلك قد تواجه صوفيًّا وتبين له التوحيد وتحذره من الشرك فيقول: نعم نحن موحدون ونحذر من الشرك. لكن إذا دخلت معه في مسائل الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ تقع في مواجهة ونحو

ذلك، إذًا تبويب المصنف هنا في غاية الحسن رحمه الله تعالى رحمةً واسعة.
ثانيًا: ما يتعلق بمفردات الترجمة قوله: (الدعاء). كل الشراح كما ذكرت فيما وقفت عليه من الشروحات على كلمة الدعاء إلا في النسخة التي بين يدي قد طبعوا كتاب التوحيد وكذلك القول السديد بعنوان باب الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأما الشُّراح صاحب ((التيسير))، و ((الفتح))، و ((إبطال التنديد)) وكذلك ((حاشية ابن القاسم)) وهم العمد في هذا الشرح إنما ذكروا الدعاء ولم يذكروا الدعوة، ولكن فسروها قاطبةً بالدعوة قالوا: الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله أي: الدعوة إلى لا إله إلا الله، فسروها قاطبةً إلى الدعوة بشهادة أن لا إله إلا الله، بل إن المصنف رحمه الله تعالى في المسائل نصّ على هذا اللفظ الدعوة ولم يذكر الدعاء، نص على هذا اللفظ في خمس مسائل، وواحدة منها بالمعنى يعني أتى بتعريف أو معنى الدعوة، وذلك في المسألة الأولى حيث قال: (أن الدعوة إلى الله طريق من اتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -). (أن الدعوة) صرح بالدعوة ولم يقل الدعاء.
وفي المسألة الثانية قال رحمه الله: (لأن كثيرًا من الناس لو دعا إلى الحق فهو يدعو إلى نفسه). وهذا معنى الدعوة (لو دعا إلى الحق فهو يدعو) إذًا فيه معنى الدعاء.
وفي المسألة الخامسة والعشرين قال رحمه الله: (الدعوة إلى الإسلام قبل القتال). فنص على الدعوة.
وفي المسألة السادسة والعشرين حيث قال: (أنه مشروع لمن دُعُوا قبل ذلك وقوتلوا). حينئذٍ نص على معنى الدعاء.
وكذلك في المسألة السابعة والعشرين قال: (الدعوة بالحكمة). إذًا لا فرق عند المصنف رحمه الله تعالى بين لفظ الدعاء وبين لفظ الدعوة، ولا فرق بين الدعاء والدعوة من حيث المعنى العام، من حيث المعنى العام جُعل له حقيقة شرعية لا فرق بينهما وإن كان من حيث المعنى اللغوي قد يكون ثَمَّ فرق وليس بفرق جوهري، قال في ((المفردات)): الدعاء كالنداء إلا أن النداء قد يقال بياء أو أيا ونحو ذلك من غير أن يُضم إليه الاسم. أيا يعني يكون حرف تنبيه، ولذلك ألا يقال فيه حرف تنبيه حرف نداء من غير أن يُضم إليه الاسم فيقال يا ولا يقال يا زيد يا أيا هذا جائز لكنه نداء ولا يسمى دعاءً، والدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم نحو: يا فلان. الدعاء لا يقال إلا إذا ضم إليه الاسم، وأما النداء وإن كان من حيث الأصل العام هو كالدعاء إلا أن بينهما فرقًا من حيث الاستعمال، وقد يستعمل كل واحد منهما موضع الآخر، وأورد شواهد ثم قال: ويستعمل استعمال التسمية. يعني: دعا يستعمل استعمال التسمية، نحو: دعوت ابني زيدًا، أي: سميته زيدًا، وكذلك يتعدَّى بالباء دعوت ابني بزيدٍ، أي: سميته بزيد، قال تعالى في هذا المعنى: {لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا} [النور: ٦٣] حثًا على تعظيمه وذلك مخاطبةُ من كان يقول: يا محمد. المراد به الدعاء هنا، ودعوته حثًّا على تعظيمه وذلك مخاطبة من كان يقول: يا محمد. ويأتي الدعاء بمعنى السؤال والاستغاثة، يقول: دعوته إذا سألته، وإذا استغثته. قال تعالى: {ادْعُ لَنَا رَبَّكَ}. أي: سله. والدعاء إلى الشيء الحثّ على قصده، وهذا الذي عناه المصنف رحمه الله تعالى الدعاء إلى الشيء الحث على قصده {قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي} [يوسف: ٣٣]، وقال: {وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ} [يونس: ٢٥] والدعوى بألف التأنيث المقصورة ليست هي الدعوة بالتاء فرق بينهما من حيث اللفظ ومن حيث الخط ومن حيث المعنى، الدعوى بألف التأنيث المقصورة كحبلى هي الادِّعاء وهي أن يدَّعي شيئًا أنه له، قال تعالى: {فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا} [الأعراف: ٥]. والدعوى بالألف مقصورة تأتي بمعنى الدعاء {وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [يونس: ١٠]، إذًا دعاء ودعوة بمعنى واحد وذلك إذا كان فيه دعاء إلى الشيء والحث على قصده، ولذلك عداه بـ إلى فيقال: (باب الدعاء إلى شهادة) باب الدعوة إلى شهادة، فيعدَّى بـ إلى لأن معناه اللغوي هو الدعاء إلى الشيء والحث على قصده، يقال: دعا يدعو ودعا يدعي، ودعيت هذه لغة في دعوت وإن كان المشهور هو الواوي دعا يدعو أصله دَعَوْا ودعا يدعي أصله دَعَيٌ بالياء ولا إشكال فيه، قوله: (إلى شهادة أن لا إله إلا الله). هذا جار ومجرور متعلق بالدعاء لأنه مصدر، دعاء لأي شيء؟ إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وذكر هنا الجار والمجرور ليس نفيًا لغيره، دعا إلى شهادة أن لا إله إلا الله، يعني: لا مفهوم له مفهوم مخالفة، وإنما المراد ذكر الشيء للاهتمام

به، حينئذٍ لا يفهم من قوله: ... (الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله). أن لا يُدعى إلى غيرها، ليس هذا المراد المصنف رحمه الله تعالى، وإنما نص على نوع واحد مما يُدعى إليه بأنه آكد وأوجب ما يُدعى إليه، ويأتي شرح هذه الجملة في الباب الآتي معنى الشهادة ومفردات لا إله إلا الله.

ثالثًا: مقصود المصنف بهذا البيان بيان حكم الدعوة إلى التوحيد، وبيان حقيقة الدعوة وقواعدها وأصولها القائمة عليها، فهذا الباب باب قواعد نعم باب قواعد والمسائل الثلاثون التي ذكرها المصنف كل واحدة تصلح أن تكون قاعدةً خاصة المسائل الأُوَل، إذًا مقصوده في هذا الباب بيان حكم الدعوة، ما حكمها؟ الدعوة إلى التوحيد، وبيان حقيقة الدعوة، دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - وغيره من الرسل والأنبياء، وقواعد وأصول الدعوة التي تكون عليها هذه الدعوة، فحكم الدعوة هو الوجوب، ويدل عليه أمران لأنه لا بد من دليل، ما هو الدليل؟

الدليل الأول مجمل ما في هذا الباب من ما يأتي من الآية وغيرها، وآكد ما يدل على ذلك قوله في حديث معاذ: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله». إذًا الدعوة إلى التوحيد هي أول الواجبات «فليكن». هذا أمر، اللام هذه لام الأمر ويكن فعل مضارع اقترنت به لام الأمر فيقتضي حينئذٍ الوجوب، وتقييده بأول هذا واضح بين يكون مطابقًا لما أراد المصنف من هذه الترجمة، ولذلك الحديثان يعتبران تفسيرًا للآية، لأن الآية التي ذكرها المصنف ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ} [سورة يوسف: ١٠٨]) ولا شك أن الدعوة إلى الله عامة دعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وإلى غيره

حينئذٍ يكون الترجُمة من المصنف والآية بينهما عموم وخصوص، حينئذ استدل على الخاص بلفظ عام، وهذا وارد في طريقة السلف لأن الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله هي فرد من أفراد ({هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ}) حينئذٍ هو داخل فيه كدلالة اللفظ العام على آحاده، فإذا ذكر اللفظ العام مستدِلاً به على أو مستدَلاً به على بعض الأفراد لا نعترض بأن هذا لفظ عام وهذا فرد خاص، لا، وإنما نقول هذا من استدلال بالأعم على إثبات الأخص، وكانت من طريقة السلف في عكس هذا أن يستدل بالآيات والأحاديث الواردة في الشرك الأكبر على الشرك الأصغر كما سيأتي في مواضعه، إذًا مجمل ما في هذا الباب يدل على أن الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله واجبة للآية المذكورة وأصرح منها النص الذي فيه «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». وهو أمر والأمر يقتضي الوجوب.

ثانيًا: من خارج وهو ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في المسائل الأربعة التي يجب على كل مسلم ومسلمة تعلمها حيث قال: اعلم رحمك الله أنه يجب علينا تعلم. يجب صرح بالوجوب، ودليل الوجوب ما ذكرناه [من الآية] من السورة سورة العصر والإجماع ذكرنا دليلين في شرح الأصول الثلاث على هذا الحكم الشرعي وهو الوجوب، وهو اقتران [آية أو] سورة العصر بإجماع أهل السنة والجماعة على أنه يجب تعلم التوحيد ويجب العمل بالتوحيد ويجب الدعوة إلى التوحيد ويجب الصبر على الأذى فيه، وهذا محل وفاق بين أهل العلم.

إذًا ذكر من هذه المسائل الأربعة وهي المسألة الثالثة الدعوة إليه، ودليله سورة العصر على الوجه الذي ذكرناه.

وعليه إذا تقرر هذا أن المصنف أراد بيان حكم الدعوة والدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله يكون التقدير هكذا باب وجوب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله، باب وجوب الدعاء حينئذٍ يكون على حذف مضاف، لأن الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله وإن كان مشروعًا إلى أن لفظ الشرع والمشروع أعمّ من أن يكون واجبًا أو مستحبًا، حينئذٍ كونه وضع هذا الباب في ضمن كتاب التوحيد دلّ على أنه مشروع لكن يحتاج إلى شيء أخص من ذلك مما يدل على أنه واجب، حينئذٍ نقول: حذف المصنف الوجوب لفظ الوجوب وأقام المضاف إليه مقامه، والآية والحديث واضح بين في الدلالة على ذلك المحذوف.

إذًا التقدير يكون ماذا؟ باب وجوب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وهل الوجوب هنا عيني أم كفائي؟

الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله هل هو من العيني أو من الكفائي؟

واضح بين أنه من العيني؛ لأن تعلم التوحيد هذا فرض عين، والعمل به فرض عين، والدعوة إليه فرض عين، بمعنى أنه يأثم بتركه فهو فرض عين ولكن كلٌّ بحسبه، يعني: بحسب ما يتوصل إليه من العلم. قال تعالى: ... {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦]. ولهذا قال ابن السعدي رحمه الله تعالى في ((القول السديد)): (وإذا كانت الدعوة إلى الله وإلى شهادة أن لا إله إلا الله فرضًا على كل أحد). - هذا تصريح بماذا؟ بأن الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله أو إن شئت عبر إلى التوحيد فرض على كل أحد هذا أمر مُسَلَّمٌ به، ثم تأتي الاستطاعة في العمل وتطبيق هذا الحكم، وأما الأصل المطرد هو أنه فرض عين - (وإذا كانت الدعوة إلى الله شهادة أن لا إله إلا الله فرضًا على كل أحد كان الواجب على كل أحد بحسب مقدوره). فحينئذٍ ليس في التَّعَلّم وليس في العمل وإنما الكلام في الدعوة والاستطاعة متعلقة من حيث تنفيذها والعمل بها، وإلا الأصل أنها فرض عين. قال رحمه الله: (فعلى العالم من بيان ذلك والدعوة والإرشاد والهداية أعظم مما على غيره ممن ليس بعالم، وعلى القادر ببدنه ويديه أو ماله أو جاهه وقوله أعظم مما على من ليست له تلك القدرة). هذا المراد بقوله: كلٌّ بحسبه. قال تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}.

ثم قال رحمه الله تعالى جملةً مفيدة: (ورحم الله من أعان على الدين ولو بشطر كلمة، وإنما الهلاك في ترك ما يقدر عليه العبد من الدعوة إلى هذا الدين). هلاك والخسران أن يترك الدعوة إلى هذا الدين مع القدرة عليه. وذكر المصنف رحمه الله تعالى في هذا الباب آية، وحديثين، وثلاثين مسألة، آية وهي ما ذكره الله تعالى في خاتمة سورة يوسف، وحديثين، وثلاثين مسألة تعتبر كالشرح للباب وتضمنت قواعد جليلة في باب الدعوة، أما الآية فهي قوله تعالى: ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي} [سورة يوسف: ١٠٨]). وإلى هنا وقف في ((التيسير)) ولم يقل الآية كما صنع ابن القاسم في ((الحاشية)) حيث ذكر الآية، وفي الفتح ((فتح المجيد)) أكمل الآية {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، هذه الآية الأولى أو الآية الوحيدة وهي قوله تعالى: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ}. وردت في آخر سورة يوسف، ومن المعلوم أن سورة يوسف في الدعوة إلى الله يقال: يوسَف ويوسِف ويوسُف مثلث السين، ويُؤْسِف وَيُؤْسَف وَيُؤْسُف، ففيه للغات، وهي في الدعوة إلى الله تعالى، وسورة يوسف من أولها إلى آخرها موضوعها الدعوة، ولذلك جاء في خاتمتها قواعد وأصول مهمة تبين المنهاج الذي عليه الرسل والأنبياء في حال الدعاء إلى الله تعالى الذي يتلبس به الدعاة، وحال الرسل الذين دعوا إلى الله وما خالف به الأكثرون الرسل، واستيئاس الرسل من نصرهم ونحو ذلك، هذه كلها قواعد عامة لكن المصنف اختار هذه الآية دون غيرها لما تضمنته من بيان دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - على جهة الخصوص، ({قُلْ}) يا محمد ولذلك نص على هذه الآية دون غيرها، قال ابن جرير رحمه الله تعالى في بيان معنى الآية: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - ({قُلْ}) هذا أمر والمراد به الإخبار ({قُلْ}) يا محمد ... ({هَذِهِ}) هذا اسم إشارة، المشار إليه الدعوة كما قدره ابن جرير، كذلك وابن كثير، وغيرهما من المفسرين ({قُلْ}) يا محمد ({هَذِهِ}) الدعوة التي أدعو إليها، والطريقة التي أنا عليها من الدعاء إلى توحيد الله، نص ابن جرير على ما هو أخص من الآية، وإخلاص العبادة له دون الآلهة والأوثان، والانتهاء إلى طاعته وترك معصيته ({سَبِيلِي}) وطريقي ودعوتي ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}) تعالى وحده لا شريك له ({عَلَى بَصِيرَةٍ}) بذلك ويقين أو يقين علم مني به، ({أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) أنا، ويدعو إليه على بصيرة أيضًا من اتبعني وصدقني وآمن بي، فهذه الدعوة ليست خاصة بالأنبياء والمرسلين، وإنما هي تشمل النوعين الأصول وهم الأنبياء، والفروع وهم الأتباع حينئذٍ شأن كل من القسمين والطائفتين أن كلاً منهما يدعو إلى الله يعني إلى التوحيد إلى عبادة الله وحده وترك ما سواه، وكل منهما على بصيرة يعني على علم بذلك، {وَسُبْحَانَ اللهِ} يقول له تعالى ذكره وقل تنزيهاً لله وتعظيمًا له من أن يكون له شريك في ملكه أو معبود سواه في سلطانه، {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} يعني: نفي لكونه من أهل الشرك يقول: وأنا بريء من أهل الشرك به لست منهم ولا هم مني. انتهى كلامه رحمه الله تعالى، وهو واضح بين أن المراد بهذه الآية كما نص رحمه الله تعالى إلى الدعوة إلى التوحيد وإخلاص العبادة لله تعالى وحده

دون ما سواه، وأن هذا الطريق هو طريق النبي - صلى الله عليه وسلم - كما أنه طريق الأنبياء من قبله، وكذلك طريق أتباعه على ملته - صلى الله عليه وسلم - أنهم يدعون إلى التوحيد على بصيرة.

وقال ابن كثير رحمه الله تعالى: يقول تعالى لرسوله - صلى الله عليه وسلم - إلى الثَّقلين الإنس والجن آمرًا له أن يخبر الناس. إذًا إخبار النبي أو أمر الله تعالى لنبيه - صلى الله عليه وسلم - بقوله: ({قُلْ}). من أجل أن يمتثل هذا الأمر وهو قوله: ({قُلْ}). من أجل أن يخبر الناس بأن دعوته لها حالة معينة بمعنى أنه يجب الاقتداء به حتى في طريقته في الدعوة إلى الله تعالى، ولذلك كما سيأتي الدعوة عبادة، وإذا كانت عبادة حينئذٍ نقول: شأنها شأن الصلاة، وشأنها شأن الزكاة، وشأن الصيام، وشأن الحج، فكما قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي». و «حجوا». أو «خذوا عني مناسككم». كذلك يقال: ادعوا كما دعا النبي - صلى الله عليه وسلم -، وخذوا عني طريقتي ومسلكي ومنهاجي في الدعوة إلى الله تعالى. ومن هنا يتحقق الإتباع، فإذا تقرر أن الدعوة عبادة لا بد من تحقق الشرطين وهما: الإخلاص، والمتابعة.

ولذلك قال ابن كثير هنا مبينًا لهذه الفائدة في تفسيره وهي تنكيت لما لم يذكره ابن جرير رحمه الله تعالى حيث قال: آمرًا له أن يخبر الناس أن هذه سبيله، لماذا يخبر الناس؟ من أجل الاقتداء به، لأن الإتباع إتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - فرض، فإذا كان كذلك كما يجب إتباعه في الصلاة كيف صلى، كذلك يجب إتباعه في الدعوة كيف دعا، والتفريق بينهما تفريق بهوى وتَحَكُّم وليس له مستند شرعي، أن هذه سبيله أي طريقته ومسلكه وسنته، وهي الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، يدعو الله بها على بصيرة من ذلك ويقين وبرهان، والمراد بالبرهان هنا البرهان العقلي بمعنى أنه يجتمع الدليل الشرعي مع الدليل العقلي، ويكون الدليل العقلي كذلك آتيًا من جهة الشرع، فثَمَّ أدلة شرعية وهي قسمان: خبرية سمعية بمعنى أنها لا تُعرف إلا من جهة السمع، وثَمَّ عقلية سمعية، بمعنى أنه جاء كونه استعمالاً لدليل شرعي من جهة الشرع، ولذلك الأمثال والتشبيهات الواردة في القرآن كلها أدلة عقلية لكنها عقلية شرعية عقلية سمعية، وأما العقلي المحض هذا الذي لا يثبت به شرعنا البتة لا في باب الأصول ولا في باب الفروع، إذًا يدعو إلى الله بها على بصيرة من ذلك ويقين وبرهان هو وكلّ من اتبعه يدعو إلى ما دعا إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على بصيرة ويقين وبرهان عقلي وشرعي. وقوله: {وَسُبْحَانَ اللَّهِ}. أي: وأنزه الله وأجله وأعظمه وأقدسه عن أن يكون له شريك أو نظير إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى. وهذا موافق لما ذكره ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى حينئذٍ نقول: قوله: ({قُلْ}). هذا أمر للنبي - صلى الله عليه وسلم - وهو للوجوب على أصله، والمراد به كما بين ذلك ابن كثير آمرًا له أن يُخبر الناس أن هذه سبيله، حينئذٍ يخبر الناس من أجل أن يقتدوا به، من أجل أن يبين لهم كيفية هذه الدعوة، فلا يقال بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بالدعوة أو أن الله تعالى أمر بالدعوة وترك تفاصيل ذلك إلى الخلق واجتهاداتهم، بل يقال كما أمر بالصلاة وأمر بالحج حينئذٍ بين كيف نصلي وبين كيف نحج كذلك بين كيف ندعو. ({هَذِهِ}) المشار إليه كما عليه أكثر المفسرين أنهم أرجعوا الإشارة إلى الدعوة، أي: الدعوة التي أدعو إليها والطريقة التي أنا عليها، والدعوة إلى الله المراد بها على جهة الإجمال هي الدعوة إلى الإيمان به وبما جاءت به رسله جملة وتفصيلاً، يعني: يُدْعَى إلى الْعِلْمِيَّات ويُدْعَى إلى الْعَمَلِيَّات أو ما يسمى بالأصول والفروع، حينئذٍ كل شرع الله أو ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو محل للدعوة، وتتعلق به الدعوة إما على جهة الفرضية العينية أو الكفائية أو على جهة الاستحباب، وهي مراتب الدين الثلاثة الإسلام والإيمان والإحسان، وهي الدين كله كما جاء في حديث جبريل الصحيح «هذا جبريل جاءكم». أو «أتاكم يعلمكم دينكم». حينئذٍ الدين الذي بينه النبي - صلى الله عليه وسلم - مجيبًا لجبريل في أسئلته المعلومة ما الإسلام؟ ما الإيمان؟ ما الإحسان؟ كلُّ ذلك محلّ للدعوة، فالواجب العيني واجب عيني، والواجب الكفائي كذلك كفائي، والمستحب مستحب.

ثم هذه الدعوة التي بينا على جهة الإجمال أنها دعوة إلى الدين كله بمراتبه الثلاث لها أصل ولها فرع، فأصلها الدعوة إلى عبادة الله

وحده لا شريك له، وهذا متفق عليه بين الرسل والأنبياء وأتباعهم ممن أحسنوا الاقتداء بالأنبياء، وما عدا ذلك فهو متفرع عن هذا الأصل الأصيل وقائم عليه، إذ لا تصح عبادة البتة لم تقم على التوحيد، وحينئذٍ الأصل مقدم على الفرع من جهة الشرع، فلا يُدْعَى إلى الفروع وأعني بها الصلاة والزكاة والصيام والحج التي هي أركان الإسلام، وكذلك أركان الإيمان إلا بعد أن يُدْعَى العباد إلى التوحيد ومجانبة الشرك. والرسول - صلى الله عليه وسلم - قام بهذه الدعوة إلى الله تعالى على أكمل الوجوه، وقوله: ({سَبِيلِي}). هذا مفرد مضاف، والسبيل المراد به الطريق وهو يُذَكَّر ويُؤَنَّث، أي: طريقي ومسلكي وسنتي. كذا فسره ابن كثير، وزاد البغوي: ومنهاجي. فالمراد بالمنهج حينئذٍ موافق للطريقة والمسلك والسنة، حينئذٍ دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - لها منهج ولها طريقة ولها مسلك ولها سنة، دلَّ ذلك هذا النص، ثم تفاصيل هذه المسالك إنما تؤخذ من سيرته عليه الصلاة والسلام، ما جاء منصوصًا عليه في الكتاب والسنة لا شك أنه نُصَّ عليه كما جاء في الحديث الآتي ذكره «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». إذًا الأولويات هذه مبتوت فيها من جهة الشرع، فليس كل شخص يَدَّعِي أن ثَمَّ ما هو أَوْلَوِيٌّ يجب تقديمه، وأن هذا الأولوي يختلف باختلاف الأزمان والأماكن، لا، وإنما خاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - معاذًا والخطاب له ولكلّ داعية إلى الخطاب لصحابي واحد خطاب لكل الأمة «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». ذلك في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - مع كونه قد قامت له دولة في المدينة وهي قائمة على التوحيد، فكيف بالزمان الذي قد شاع فيه الشرك الأكبر حينئذٍ يتأكد فيه الدعوة إلى لا إله إلا الله. إذًا ({سَبِيلِي}) أي: طريقي ومسلكي وسنتي وزاد البغوي في تفسيره: ومنهاجي. وأردت من كلمة منهاجي أن المنهج المراد بها السنة والمسلك والطريقة، فإذا قيل: هذا منهج النبي - صلى الله عليه وسلم -، نقول: هذه اللفظة ليست محدثة، فقد نص البغوي على ذلك رحمه الله تعالى. فقوله: ({هَذِهِ سَبِيلِي}). مبتدأ وخبر، وهنا عَرَّفَ الجزأين فيفيد الحصر والقصر، بمعنى أن هذه الدعوة هي سبيلي ما عداها ليس من سبيلي، ليس من طريقتي وليس من منهجي، وما لم يكن من منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو ما هو؟ «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». حينئذٍ كلّ ما لم يكن من منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - وطريقته في الدعوة فهو بدعة للنص الذي معنا، وجهه أن قوله: ({هَذِهِ سَبِيلِي}). مبتدأ وخبر، وعَرَّفَ الجزأين، وتعريف الجزأين عند كثير من البيانيين من صيغ الحصر، والحصر هو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عن ما عداه، إثبات الحكم في المذكور أي هذه الدعوة هي طريقتي ومنهاجي، ونفيه عن ما عداه ما لم يكن من دعوتي فليس من منهاجي وطريقتي ومسلكي، وكل ما لم يكن من منهاج النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو بدعة [لأن الوحي] (¬١) لأن الدين محصور في الوحي، الدين الإسلام محصور في الوحي كتاب وسنة والإجماع والقياس مردودان للكتاب والسنة، فكل ما لم يكن من الوحي حينئذٍ ليس من الدين، قاعدة مطردة كل ما لم يكن من الوحي ما لم يدل عليه برهان من الله عز وجل وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - فيما صح عنه فليس من الدين، وإذا لم يكن من الدين فهو باطل يكون مردودًا على صاحبه، إذًا هذه فائدة تعضد عليها بالنواجذ.

قوله: ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}). ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ}) قال بعضهم: هنا الوقف تم الكلام، ثم جاء الاستئناف ({عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) قيل: تم الكلام هنا ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}) ثم استأنف ... ({عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) وهذه الجملة أدعو إلى الله لها احتمالان من حيث الإعراب:

(¬١) سبق.

- المشهور أنها جملة لا محل لها من الإعراب استئنافية استئنافًا بيانيًا ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ}) استأنف استئنافًا بيانيًّا كأنه قيل له: ما هي هذه السبيل؟ لأن الاستئناف البياني ما وقع جوابًا لسؤال مقدر بمعنى أنه يكون منفصلاً من حيث اللفظ لم يأت بواو ونحوها مما يربط الجملة بسابقتها، وإنما من حيث المعنى تكون مرتبطة فحينئذٍ كأن السائل لما قال: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي}. ماذا ما هي؟ ما هو سبيلك {أَدْعُو إِلَى اللهِ} حينئذٍ تكون الجملة لا محل لها من الإعراب مستأنفة استئنافًا بيانيًّا.

- وجوز بعض المعربين أن تكون الجملة في محل نصب حال ({هَذِهِ سَبِيلِي}) حال كوني داعيًا إلى الله.
وأيهما أولى؟
الثاني أولى، لأن القاعدة كلما كان الكلام مرتبطًا بعضه ببعض فهو أولى، لأنك إذا جعلته حالاً جعلته في قوة المفرد، حال كوني داعيًا إلى الله، فحينئذٍ جعل الكلام متصلاً بعضه ببعض أولى من قطعه بأن يكون ثَمَّ جملة منفصلة عن جملة، على كلٍّ هذان وجهان جائزان والمعنى واضح بَيِّن إلا أن إعرابه حال من الياء في سبيلي من المضاف إليه يكون أولى لأنه ينبني عليه اتصال الكلام بعضه ببعض.
وقوله: ({إِلَى اللهِ}). جار ومجرور متعلق بقوله: ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}) وهل له مفهوم أم لا؟ الجار والمجرور كالظرف عند الأصوليين عند جماهير الأصوليين له مفهوم مفهُوم مخالفة، بمعنى أدعو إلى الله لا إلى غيره، لأن الدعوة على قسمين: الدعوة، من يدعو إما أن يدعو إلى الله، وإما أن يدعو إلى غيره، وغير الله مَشَارِب وشعب لا تنتهي لأنها تختلف باختلاف الأزمان والأماكن، وتختلف باختلاف المشارب وباختلاف الأشخاص وباختلاف كل ما يحدث في كل زمان، إذًا له مفهوم أي أدعو إلى الله لا إلى غيره، أي دعوتي إلى الله وحده لا شريك له، لا إلى حظ ولا إلى رياسة، بل إلى الله تعالى، وهذا تنبيه على الإخلاص لأن كثيرًا كما قال المصنف ويأتي في المسائل (لأن كثيرًا ولو دعا إلى الحق)، يعني: تكلم بالحق ولكنه كونه مخلصًا أو لا؟ فهذا في قلبه فلا يظهر هذا الشيء إلا إذا دلت قرينة واضحة بَيِّنَة (لأن كثيرًا ولو دعا إلى الحق فهو يدعو إلى نفسه) بمعنى أنه قد شارب هذا الحق شيء من حظوظ النفس من جهة التعظيم ومحبة الثناء طلب الثناء وطلب القبول، بحيث أنه إذا لم يقبل كلامه حينئذٍ وقع في نفسه حرج، وقد يقع في نفسه على المتلقي شيء كل ذلك يدل على أنه يدعو إلى نفسه ولا يدعو إلى الله تعالى وحينئذٍ يكون نقصًا في الإخلاص. فالداعي إلى الله تعالى هو الداعي المخلص الذي لا هم له من دعوته إلا أن يصل الناس إلى الله تعالى سواء كان على لسانه أو على لسان غيره، لا يشترط أن يؤخذ إلا منه فإن اشترط ذلك فهذا قدح في إخلاصه، والداعي إلى غيره يكون له حظوظ لنفسه حينئذٍ تكون الدعوة مرتبطة لتعظيم نفسه وشيء مما يتعلق بذلك أو وطنه أو قومه أو حزبه أو مذهبه أو نحلته أو غير ذلك مما هو مغاير لشرع الله تعالى وليس منه البتة، لأن بعضهم قد يدعو لكنه لا يخرج عن دائرة حزبه كالجماعات الموجودة الآن المنتسبة إلى الإسلام، ذلك تبليغي فلا يخرج عن دعوة التبليغ، وآخر إخواني ولا يخرج عن دعوة الإخوان وثالث تكفيري، ورابع هجري .. وإلى آخره من الدعوات المتشعبة والجماعات المخالفة لمنهج السلف من حيث الأصل والفرع، وكل يدعو إلى حزبه هؤلاء ما دعوا إلى الله تعالى، وإنما دعوا إلى أحزابهم فهو لا يدعو إلى الدين ولو كان في ظاهره يتكلم بكلام الشرع بأن يفسر آية أو يذكر حديثًا نقول: هذا لو دعا إلى الحق فإنما يدعو إلى نفسه لأنه جعل مدار القبول ومدار المخالفة هو على موافقة حزبه فإن وافقه فهو منهم وإن خالفه فهو ضده، ولذلك عندهم كل من خالف أحزابهم فإنما يواجه بالتحذير والإيقاع به مهما استطاعوا إلى ذلك من سبيل.
إذًا ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ}) فيه التنبيه على الإخلاص ... (لأن كثيرًا ولو دعا إلى الحق) فإنما (يدعو إلى نفسه) أو إلى غيره ولا يكون لدعوة الرب جل وعلا نصيباً من دعوته.
قوله: ({عَلَى بَصِيرَةٍ}) بَصِيرَة فَعِيلة مأخوذة من البصر، فُسِّرَت البصيرة باليقين والعلم والبرهان، كما مر معنا في كلام ابن جرير الطبري وابن كثير، زاد ابن كثير: البرهان. وابن جرير لم يقصدها وإنما هذه جاءت متأخرة عند المتأخرين، فسرت البصيرة باليقين والعلم والبرهان والبصيرة هي المعرفة التي تُمَيِّزُ بها بين الحق والباطل تميز أنت يعني: أيها الداعي بين الحق والباطل، هذا ذكره البغوي في تفسيره قال: البصيرة هي المعرفة. يعني: العلم، والعلم والمعرفة مترادفان، التي تميز بها أنت أيها الداعي بين الحق والباطل، حينئذٍ العلم شرط في الدعوة إلى الله تعالى، ({عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي})، ({أَنَاْ}) هذا ضمير منفصل، ({وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) يعني والذي اتبعني، يعني والمتبعون لي في دعوتي، فيها وجهان من الإعراب ... ({أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) فيها وجهان مشهوران عند المفسرين والمعربين من الإعراب:
الوجه الأول: ({أَنَاْ}) ضمير منفصل مبني في محل رفع مبتدأ، وخبره قوله: ({عَلَى بَصِيرَةٍ}). أنا ومن اتبعني على بصيرة، إذًا فيه

ماذا؟ فيه إثبات البصيرة للأتباع، أما المتبوع فهو نبي ولا شك أنه على أعلى درجات البصيرة لا إشكال فيه المراد هنا الأتباع، ({وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) حينئذٍ يكون معطوفًا على الضمير المنفصل ({أَنَاْ}) والمعنى أنا ومن اتبعني على بصيرة أي كلانا على بصيرة، أي في عبادتي ودعوتي. واضح هذا؟ أنا ومن اتبعني على بصيرة. وقدره البغوي في تفسيره يقول: إني على بصيرة من ربي وكل من اتبعني. وهذا فيه موافقة للفظ، إني على بصيرة قدَّم الخبر، إني على بصيرة من ربي وكل من اتبعني كذلك على بصيرة، إذًا الوجه الأول إعرابه ({أَنَاْ}) مبتدأ، ({وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) معطوف عليه والخبر مقدم ({عَلَى بَصِيرَةٍ}).

الوجه الثاني: ({أَنَاْ}) توكيد للضمير المستتر في أدعو ({أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ}) أنا توكيد للضمير المستتر ({أَدْعُو}) أين الفاعل؟ ضمير مستتر تقديره أنا مستتر وجوبًا، أنا توكيد له أراد أن يعطف ({وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) على الضمير المستتر وهذا لا يتأتى هكذا، لا بد من الفصل بالضمير المنفصل كقوله تعالى: {اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ}. اسكن وزوجك هذا الأصل لكن هذا متعذر بمعنى أنه مخالف للقواعد العامة من لسان العرب أنه لا يُعطف الظاهر على الضمير المستتر إلا إذا فصل بينهما بالضمير المنفصل، وهنا أراد أن يعطف ({وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) على الضمير المستتر، يعني أدعو ومن اتبعني فقال: ({أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي}). ({أَنَاْ}) توكيد للضمير المستتر في أدعو توكيد لفاعل أدعو، والمعنى على هذا قل هذه سبيلي أدعو إلى الله ويدعو من اتبعني، وكلانا على بصيرة، قل هذه سبيلي أدعو إلى الله ويدعو من اتبعني لأنه عطف عليه، ويدعو مع تكرار العامل، العطف على نية تكرر العامل أدعو إلى الله، ويدعو من اتبعني، إذًا كلٌّ منا يدعو إلى الله تعالى وكلانا على بصيرة، فيكون قوله: ({عَلَى بَصِيرَةٍ}). متعلقًا بقوله: ({أَدْعُو}). أدعو على بصيرة، ومن اتبعني يدعو كما أدعو، وكلانا على بصيرة. فيكون قوله: ({وَمَنِ اتَّبَعَنِي}). معطوفًا على الضمير المستتر في أدعو إلى الله، وهو دليل على أن أتباعه هم الدعاة إلى الله تعالى، وهذا كما مر معنا من قولي ابن جرير وابن كثير أنه هو اختيارهما، أن قوله: ({عَلَى بَصِيرَةٍ}). متعلق بقوله: ({أَدْعُو}) و ({أَنَاْ}) توكيد للضمير المستتر في ({أَدْعُو})، ({وَمَنِ اتَّبَعَنِي}) معطوف على ({أَدْعُو}) وهذا يجعل الكلام مربوطًا بعضه ببعض وهذا أولى من جهة الإعراب وكلا المعنيين متلازمان.

وعلى الأول فهو معطوف على الضمير المنفصل، فهو صريح في أن أتباعه هم أهل البصيرة فيما جاء به دون من عداهم، وكأن ابن القيم رحمه الله تعالى يميل إلى القول الأول يعني: خلاف ما اختاره ابن جرير وابن كثير، القول الأول أن يكون ({أَنَاْ}) مبتدأ و ({عَلَى بَصِيرَةٍ}) الخبر، كأن ابن القيم وأقول كأن لأنه لم يصرح وإنما هذا فهمي، وكأن ابن القيم رحمه الله تعالى يميل للقول الأول حيث قال في ((المدارج)) الجزء الثاني صفحة اثنين وثمانين وأربعمائة بعد إيراده للآية {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا} قال: أي أنا وأتباعي على بصيرة. دل على أنه اختار القول الأول، وقيل: {وَمَنِ اتَّبَعَنِي} عطف على المرفوع. لما قال: وقيل. هذا فيه إشارة إلى التضعيف، وأطلق الأول وهذا طريقة أهل العلم أنهم إذا رجحوا شيئًا أطلقوه، وإذا أرادوا أن يضعفوا مخالفه قالوا: وقيل. فلما قال: أنا وأتباعي على بصيرة. علمنا أو علمتُ بأنه اختار القول الأول. وقيل: {وَمَنِ اتَّبَعَنِي} عطف على المرفوع بـ أدعو أي أنا أدعو إلى الله على بصيرة ومن اتبعني كذلك يدعو إلى على بصيرة، وهل بين المعنيين تنافي أو بين الإعرابين؟ قال رحمه الله تعالى: وعلى القولين فالآية. يعني: كل من القولين صحيح لكن أيهما أرجح وأكمل، هذا الذي وقع فيه خلاف، وإنما المعنى واضح على الإعرابين وكلاهما جائز، وعلى القولين فالآية تدل على أن أتباعه هم أهل البصائر الداعين إلى الله على بصيرة، فمن ليس منهم فليس من أتباعه على الحقيقة والموافقة وإن كان من أتباعه على الانتساب والدعوة، يعني: من لم يكن بصيرًا من لأمر الدعوة ليس من أتباعه، يعني: حقيقة. وإن كان منتسباً على جهة العموم. وفي التيسير قال: والتحقيق أن العطف يتضمن المعنيين، فأتباعه هم أهل البصيرة الذين يدعون إلى الله. فجمع بين القولين وهذا قد يقال بأنه الجمع بين القولين فيما إذا كان مدلول اللفظ، وأما فيما يترتب على الإعراب وهذا قد يقال بأنه متعذر لماذا؟ لأنك إذا عرفته مبتدأً اختلف المعنى، وإذا عرفته توكيدًا اختلف المعنى، ولا يمكن أن يكون توكيدًا مبتدأً في وقت واحد

والجمع بينهما فيه شيء من الضعف، إما هذا أو ذاك ويدخل الثاني المعنى الثاني يختار الأبلغ أولاً ويدخل الثاني في جهة المعنى العام للآية، أما أن يقال بأنه يجمع بينهما فهذا فيه شيء من النظر، ولذلك قوله رحمه الله تعالى: والتحقيق أن العطف يتضمن المعنيين فأتباعه هم أهل البصيرة الذين يدعون إلى الله. المعنى صحيح أتباعه هم أهل البصيرة الذين يدعون إلى الله، جمعوا بين البصيرة العلم والدعوة إلى الله عز وجل، لكن أيهما هو بالأصالة دعاة وهم على بصيرة أم أنهم على بصيرة يدعون إلى الله؟

هذا كقولك: زيد قائم، وقام زيد. تعرفون الفرق أو لا؟

[قال ابن عباس] إذًا دلت هذه الآية بما ذكر أن أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - على جهة الخصوص بأن أولى من يدخل في أتباعه الداعين إلى الدين إلى التوحيد إلى عبادة الله وحده دون ما سواه وهم على بصيرة آكد وأولى من يدخل في الآية هم أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذه الآية تدل على تزكية أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - من جهة الأصالة، ولذلك أورد البغوي لما اختار القول السابق قول ابن عباس، قال ابن عباس وهذا القول يتجه على النوع الأول التوجيه الأول قال ابن عباس: يعني أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم -. {عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي} قال: يعني أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - كانوا على أحسن طريقة وأقصد هداية، معدن العلم وكنز الإيمان وجند الرحمن. أوصاف جليلة، قال عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، وكذلك أورده البغوي بعد المعنى السابق قال رضي الله تعالى عنه مبينًا فضل الصحابة والاقتداء والتأسي بهم قال رضي الله تعالى عنه: من كان مستنًا فليستن بمن قد مات فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة. يعني: من كان مقتديًا بأحد فلا يقتدي بأحد حيّ لماذا؟ لأنه بشر، وإذا كان بشرًا فإما أن يكون رسولاً أو لا؟ الأول معصوم والثاني لا، الأول يُقتدى به مطلقًا والثاني لا، حينئذ إذا كان الثاني الذي هو ليس معصومًا إن كان حيًّا إن كان ميتًا فالنظر في أقواله، وإن كان حيًّا حينئذٍ قلبه بين أصبعي الرحمن يُقلبه كيف شاء، حينئذٍ قد تعترضه فتنة فيزيغ، وإذا كان كذلك حينئذٍ الناس يزيغون بزيغه ويرجعون برجعته، فيتذبذبون فمن كان متأسيًّا فلا يتأسى بحيٍّ البتة، لأنه قد يظهر في أول أمره أنه على السنة، ثم بعد أيام بعد أشهر قد تعتريه مصيبة، قد تحصل له شيء من أمور الدنيا فإذا به يتبدل ويغير، هذا واقع يشهد له ويدل عليه دلالة قطعية، يعني: ليست محلاً للظن والشك، (من كان مستنًا فليستن بمن قد مات فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة أولئك أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - كانوا خير هذه الأمة وأبرها قلوبًا وأعمقها علمًا وأقلها تكلفًا قوم اختارهم الله لصحبة نبيه - صلى الله عليه وسلم - وإقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم). وهذا واضح بيِّن ومراده فيما اتفقوا عليه ولم يقع بينهم خلاف، يعني: ما أجمعوا عليه، وهذا ما يُعنون له في كلام ابن تيمية، ومن سبقهم من أئمة السلف بمنهج السلف، وآكد ما يدخل فيه أو أول ما يدخل فيه هو منهج الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فقد كان لهم منهج في باب المعتقد، وفي الاستدلال وكذلك في باب الفروع وفي الاستدلال لها، وهذا حق ولهذا لما عرف ابن القيم رحمه الله تعالى البصيرة في ((مدارج السالكين)) في تلك المنزلة بقوله: وهي البصيرة التي تكون نسبة المعلوم فيها إلى القلب كنسبة المرء إلى البصر. ومن هنا سميت بصيرة، بَصِيرة قلنا: فَعِيلة من البصر، بمعنى أن البصر للعين، [وكذلك القلب] (١-٦) وكذلك العلم للقلب، منزلة العلم من القلب كمنزلة البصر من العين، فكما أن الشخص لا يرى إذا صار في الأمور الحسية إلا ببصره، كذلك لا يسير في الأمور المعنوية في معرفة الحق والضلال إلا ببصيرته التي هي العلم، فكما أنه يميز بين الطرق الضارة والنافعة في إدراك المحسوسات بالبصر الذي يكون للعين كذلك لا يميز بقلبه إلا بالعلم، وهذا دَلَّ على فضل العلم. فقال رحمه الله تعالى: وهي البصيرة التي تكون نسبة المعلوم فيها إلى القلب كنسبة المرء إلى البصر. قال رحمه الله تعالى: وهذه. أي: البصيرة بالمعنى السابق، هي الخصيصة التي اختص بها الصحابة عن سائر الأمة، وهي أعلى درجات العلماء. دل ذلك على أن علم الصحابة أبلغ العلم وأكمل العلم لما شاهدوا من المشاهد مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولما أوتوا من حسن الاستنباط والفهم عن الله تعالى وعن نبيه - صلى الله عليه وسلم -،

وكذلك تجريد القصد لأن الإخلاص له إعانة كبرى في معرفة الحق من الضلال.

(¬١) سبق.

قوله: {وَسُبْحَانَ اللَّهِ} سبحان مفعول مطلق عامله محذوف وجوبًا تقديره أُسَبِّحُ، أسبح سبحانه والمعنى كما قال الطبري فيما سبق أي قل تنزيهًا لله تعالى وتعظيمًا له من أن يكون له شريك في ملكه أو معبود سواه في سلطانه، وقريب منه قول ابن كثير رحمه الله تعالى، ... {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} يعني: لست من المشركين، فما هنا نافية تعمل عمل ليس، و {أَنَا} اسمها و {مِنَ الْمُشْرِكِينَ} متعلق بمحذوف خبر لها، وهذه الجملة في المعنى توكيد لما قبلها، لأن التوحيد معناه نفي الشرك كما ذكرنا أن ابن جرير فسر قوله: {أَدْعُو إِلَى اللَّهِ}. أي: إلى التوحيد وإخلاص العبادة لله، إذًا {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} داخل في مفهوم قوله: {أَدْعُو إِلَى اللَّهِ}. لأنه لا يتم التوحيد إلا بالنفي للشرك وأهله، والبراءة من الشرك ومن أهله، ما نافية تعمل عمل ليس أي: وأنا بريء من أهل الشرك به، لست منهم ولا هم مني، وفي ((حاشية ابن القاسم)) رحمه الله تعالى {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} في الاعتقاد والعمل والمسكن. يعني: يعم كل الأحوال لست من المشركين لا في اعتقادهم لا أعتقد ما يعتقدون، ولا في العمل لا أعمل معهم لا نشترك أبدًا في عمل واحد ولو كان في الدعوة إلى الله عز وجل، ولو كان في الدعوة إلى الله تعالى، والمسكن كذلك لا يساكن المشركين لست منهم ولا هم مني هذا تحقيق للبراءة بأي نسبة كانوا بحيث لا يُعَدّ منهم بوجه من الوجوه إن نظر في الاجتماعات فليس منهم هكذا، قال ابن القاسم: إن نظر في الاجتماعات فليس منهم، وإن جلسوا في المجالس فليس منهم، وإن خرجوا إلى المحافل فليس منهم، فليس منهم في أي حال من الأحوال. ثم قال: وفيه وجوب الهجرة وهو معلوم من الكتاب والسنة والإجماع. يعني يقال: {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} إذا وجبت الهجرة، وبذلك يظهر وجه المطابقة بين الآية والترجمة.

الحاصل: أما معنى الآية المعنى الإجمالي للآية يأمر الله تعالى رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن يخبر الناس عن طريقته وسنته أنها الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله على علم ويقين وبرهان، وكل من اتبعه يدعو إلى ما يدعو إليه على علم ويقين وبرهان، وأنه هو وأتباعه ينزهون الله عن الشريك في ملكه، والشريك به، وعن الشريك له في عبادته ويتبرأ ممن أشرك به وإن كان أقرب قريب، وهذا يجعل هذه الآية لك ميزان، هل أنت من هذا المسلَك أو على هذا المسلِك أو لا؟ حينئذٍ تتنبه، وقد اتضح من ذلك مناسبة الآية للباب وأن الله تعالى ذكر في هذه الآية طريقة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأتباعه وهي الدعوة إلى الشهادة على علم لِمَا يدعون إليه وفيها وجوب الدعوة كما قال المصنف رحمه الله تعالى، وفيها وجوب الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله الذي هو موضوع الباب، والمصنف رحمه الله تعالى استخرج على هذه الآية ست مسائل من الثلاثين الآتي ذكرها، وهي قواعد للدعوة وأصولاً لها فكل مسألة هي قاعدة مستقلة بنفسها.

المسألة الأولى: قال رحمه الله تعالى المسألة الأولى (أن الدعوة إلى الله طريق من اتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) الدعوة إلى الله وأعظمها وأجلها الدعوة إلى التوحيد، طريق من اتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا لنص الآية وإن كانت الدعوة إلى الله هي طريق الرسل وأتباعهم لكن لما كان التابع تابعًا لا يكون كذلك إلا إذا كان المتبوع داعيةً كذلك، نص المنصف عن التابع وسكت عن المتبوع والخطب سهل، لأن المصنف ماذا قال؟ (أن الدعوة إلى الله طريق من اتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) يعني: نص على الأتباع، ولم يذكر الرسول - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ هل نقول بأنه أسقط ما يخل به المعنى؟ نقول: لا، لأنهم إذا كانوا أتباعًا للرسول وقد اقتدوا به في الدعوة يلزم من ذلك أن يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - داعية إلى التوحيد، إذًا، وإن كانت الدعوة إلى الله تعالى هي طريقة الرسل وأتباعهم لكن لما كان التابع تابعًا لا يكون كذلك لا تتحقق المتابعة إلا إذا كان المتبوع داعيةً كذلك، فنص المنصف على التابع وسكت عن المتبوع والخطب سهل فالدعوة هي طريقة الرسل وأتباعهم فلا بد أن يدعو إلى الله تعالى، وأول هذه الدعوة هي الدعوة إلى التوحيد وسيذكر هذا المصنف في حديث معاذ الآتي وما بعده فيكون كالتوضيح أو الشرح

لقوله: (﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ﴾). وهو قوله: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». وحينئذٍ إذا كانت الدعوة هي طريقة النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ من أين نأخذها؟ نقول: إما أن يأتي النص، وإما أن ننظر في السيرة النبوية، وتعتبر السيرة النبوية مبينةً وموضحة لهذه الدعوة على جهة التفصيل وركائزها تقوم على أمور:

أولاً: تصحيح العقيدة، عقيدة التوحيد، ومحاربة الشرك بجميع أنواعه دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - مفتحة بالدعوة إلى التوحيد ومختتمة بالتوحيد، وأما ما شاع على ألسنة بعض أهل العلم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا إلى التوحيد في مكة، ثم ذهب إلى المدينة وبين الشرائع ويسكتون عن دعوتهم في المدينة للتوحيد، نقول: هذا غلط ليس بصحيح، بل بدأ دعوته بالتوحيد، ومات عليه الصلاة والسلام وهو يقول: «لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». وهذا يدل على ماذا؟

وهذا قاله في مرض موته عليه الصلاة والسلام، حينئذٍ بدأ دعوته بالتوحيد وختمها بالتوحيد، وما يذكر من الأحكام من الواجبات وترك النواهي هذا يكون متعلقًا بالتوحيد، إذًا تصحيح عقيدة التوحيد هو أهم مَعْلَم من معالم الدعوة النبوية التي تسمى بالدعوة السلفية.

ثانيًا: الدعوة إلى هذه العقيدة.

ثالثًا: الصبر على الأذى فيها.

الرابع: البراءة من الكفار والطاغوت وإظهار ذلك.

خامسًا: الجهاد ومقاتلة الكفار والمشركين لكن على الوجه المشروع.

وهذه المسألة ذكر المصنف فيها أن الدعوة إلى الله، وهذا أعم من الباب كما ذكرنا [لأن الآية خاصة] (¬١) لأن الآية عامة (﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ﴾) والباب خاص (الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) وهو استدلال بالأعم أو باللفظ العام على الخاص وهو استدلال سليم. إذًا القاعدة الأولى من قواعد الدعوة أن الدعوة طريقة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأتباعه، فانظر في نفسك هل أنت داعية إلى التوحيد أم لا؟

إن كنت كذلك فاحمد لله وإلا فانتبه.

____

(¬١) سبق.

المسألة الثانية: (التنبيه على الإخلاص، لأن كثيرًا لو دعا إلى الحق فهو يدعو إلى نفسه) وهذا لقوله: (﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ﴾). أي ليعبد الله وحده لا لشيء آخر من تحصيل جاهل ومنزلة عند الناس وغيرهما، فإن ذلك ينافي الإخلاص إما من أصله فيكون مشركًا وإما في كماله الواجب فيكون فاسقًا، فهو متردد بين ماذا؟ بين الشرك وهذا إذا فات الإخلاص وإما أن يكون فاسق لأن تارك الواجب المصر على ذلك يكون من أهل الفسق، وهذه هي القاعدة الثانية من قواعد الدعوة إلى الله تعالى وهي الإخلاص فيما يدعو إليه، إذ الدعوة عبادة وهذا أمر مقرر عند أهل العلم ويدل على ذلك هذه الآية التي معنا لأن الله تعالى بين أنها منهج النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأثنى على الرسل بذلك وأثنى على أتباع الرسل ولا يُثني إلا على ما هو عبادة، كذلك قوله: «فليكن أول ما تدعوهم». أمر ولا يأمر إلا بما هو عبادة كذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٢٥]. إلى غير ذلك من الآيات فكل فضيلة رتبت على الدعوة كما في قوله الآتي: «لأن يهدي الله بك رجلاً». ... إلى آخره وكل أمر للدعوة دل على أنه عبادة ولا بد من تحقق شرطين اثنين مجمع عليهما في الدعوة وفي غيرها أن تكون خالصةً لوجه الله، وأن تكون على وفق سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا تضمنته المسألة الأولى كأنه قال لك في المسألة الأولى وجوب المتابعة في هذه العبادة، وفي المسألة الثانية وجوب الإخلاص فأشار إلى الشرطين وقدم المتابعة على الإخلاص، فإن أخل بالأول وهو الإخلاص كان مشركًا، وإن أخل بالثاني كان مبتدعًا، إذًا هذه قاعدة نبوية وهي أن الإخلاص شرط في تحقيق الدعوة، إذًا الدعوة القائمة على الأحزاب والجماعات ليست بدعوة شرعية، لماذا؟ لأنها لم يلتزم فيها الدعوة إلى الله وإنما دعوة إلى أحزابهم أولئك يدعون إلى أصول الست، وأولئك إلى مثلاً قاعدتهم البدعية.

المسألة الثالثة: (أن البصيرة من الفرائض) هكذا قال المصنف، وهذه قاعدة بمعنى أنه لا يدعو إلا على بصيرة، والجاهل لا حظ له ولا نصيب له من الدعوة، حينئذٍ كل من دعا وهو جاهل هل هو متابع؟ الجواب: لا، هل هو على طريقة النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ الجواب: لا، لماذا؟ النص معنا، لكن الناس يحفظون هذه الآية ويرددونها وعند التطبيق لا تجد شيئًا ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ}) يعني على علم ويقين فمن لم يكن عالمًا فليس له نصيب من الدعوة، والعلم يتجزأ ويتبعض وهذا لقوله: ({عَلَى بَصِيرَةٍ}). أي أن يكون الداعي عالمًا بما يدعو إليه، قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: فتضمنت هذه الدعوة الإخلاص والعلم. يعني: هذه الدعوة النبوية قائمة على أصلين اثنين.

الأول: الإخلاص.

والثاني: العلم.

وكلاهما يعتبران قاعدة واحدة أو قاعدتين، لأن أكثر ما يفسد الدعوة عدم الإخلاص أو عدم العلم، إذًا الدعوة قد يعترضها ما يفسدها وإذا كان كذلك خرجت عن أصلها الشرعي لأن أكثر ما يفسد الدعوة عدم الإخلاص أو عدم العلم، وليس المقصود بالعلم في قوله: ({عَلَى بَصِيرَةٍ}). والكلام له رحمه الله ليس المقصود به العلم بالشرع فقط، بل يشمل العلم بالشرع والعلم بحال المدعو والعلم بالسبيل الموصل إلى المقصود وهو الحكمة، فالعلم حينئذٍ يتعلق بثلاث أمور: بالشرع لأنه حكم الله تعالى فلا بد أن يكون عالمًا به، بحال المدعو، كذلك بالسبيل الموصل إلى المقصود هل يكون باللين أو بالشدة أو بالمجادلة أو بالموعظة الحسنة ونحو ذلك، فيكون بصيرًا بحكم الشرع وبصيرًا بحال المدعو وبصيرًا بالطريق الموصلة لتحقيق الدعوة. وذكر ابن القيم رحمه الله تعالى أن مراتب الدعوة ثلاثة أقسام وذلك بحسب حال المدعو:

- فإنه إما أن يكون طالبًا للحق محبًا له مؤثرًا له على غيره إذا عرفه هذا جاهل لكن لو بُيِّنَ له الحق لقبله فهذا يُدْعَى بالحكمة ولا يحتاج إلى موعظة وجدال.

- وإما أن يكون مشتغلاً بضد الحق لكن لو عرفه آثره واتبعه، فهذا يحتاج إلى الموعظة بالترغيب والترهيب.

وإما أن يكون معاندًا يعني: صاحب شبهة عالم صاحب ضلالة حينئذٍ يكون معاندًا معارضًا فهذا يجادل بالتي هي أحسن، فإن رجع وإلا انتقل معه إلى الجلاد إن أمكن، وهذه دلت عليها الآية وهي قوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}. وهذه ليست محلها شيء واحد وإنما تختلف باختلاف الأحوال، والحاصل بالنسبة للمسألة أن البصيرة هي العلم واليقين، وزاد في التفسير: البرهان. أي: العقلي، كما ذكره ابن كثير في تفسيره، فالعلم هو الشرعي، والبرهان هو العقلي وهذا إذا اجتمعا لكن تعرض هنا المصنف رحمه الله تعالى في هذه المسألة ليس إلى البصيرة فحسب، وإنما إلى حكم البصيرة قال: (أن البصيرة من الفرائض). يعني فرائض جمع فريضة والفريضة مرادف للواجب، إذًا من الواجبات، حينئذٍ تعرض المصنف هنا إلى حكم البصيرة وأنها من الفرائض، ما وجه ذلك؟ قال في ((التيسير)): ووجه ذلك أن أتباعه - صلى الله عليه وسلم - واجب. إتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - واجب أم لا؟ واجب، وهو قد دعا على بصيرة، إذًا صارت البصيرة جزءًا من الدعوة فهي واجبة، فإذا كانت الدعوة واجبة لكوننا مأمورين بمتابعة النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي فرض وحينئذٍ هذه الدعوة قائمة على أمرين:

الإخلاص وأشار إليه بقوله: ({إِلَى اللّهِ}).

والثاني: العلم وأشار إليه بقوله: ({عَلَى بَصِيرَةٍ}).

قال رحمه الله: ووجه ذلك أن إتباعه - صلى الله عليه وسلم - واجب وليس أتباعه حقًّا إلا أهل البصيرة. أتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - حقًّا هم أهل البصيرة، فمن لم يكن منهم فليس من أتباعه، فتعين أن البصيرة من الفرائض وهذا واضح فقد جعل الله تعالى أتباعه أتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - هم من كان على بصيرة ودعا إلى الله تعالى على بصيرة، ومن ليس كذلك فليس منهم حقيقة

دل ذلك على أنها من الفرائض لأن إتباعه - صلى الله عليه وسلم - فرض، فكذلك ما كان متعلقًا بما تُوبع فيه عليه، فالدعوة بعلم فرض، وقد سبق النقل عن ابن القيم رحمه الله تعالى أن البصيرة هي أعلى درجات العلماء، أليس كذلك؟ سبق عن ابن القيم أن البصيرة هي أعلى درجات العلم، فحينئذٍ لا يدعو إلا على بصيرة بأن يكون من أعلى درجات العلماء، أليس كذلك؟ لو مشينا على هذا على كلام ابن القيم وهي أن البصيرة هي أعلى درجات العلماء، حينئذٍ نزلت عن هذا الكرسي، أليس كذلك؟ فنقول: كلام ابن القيم رحمه الله تعالى محمول على مستحب ليس على الفرض توفيقًا بين كلامه للعلم، لئلا يظن بأن البصيرة التي هي فرض بأن يكون قد حصل على أعلى الدرجات وهو درجات الصحابة، سبق عن ابن القيم أن البصيرة هي أعلى درجات العلماء وهي التي تكون نسبة المعلوم فيها كنسبة المرء إلى البصر ولكن تفسير البصيرة بهذا من باب الكمال، فالبصيرة درجات لا شك أن العلم درجات كما ذكرنا منه ما هو فرض عين، ومنه ما هو فرض كفاية، ومنه ما هو مستحب، وليس المراد هنا من الفريضة ما أراده ابن القيم رحمه الله تعالى وإلا لتعذرت الدعوة إلى الله أو كادت خاصةً في هذا الزمان، وإنما أراد المصنف رحمه الله تعالى مطلق العلم لا العلم المطلق، أراد ماذا؟ مطلق العلم، يعني: أصل العلم الذي هو فرض عين، لا العلم المطلق الكامل وهي التي تعتبر فرض عين يعني: مطلق العلم، أما الكمال فهو فرض كفاية فهو العلم المطلق، وأما مطلق العلم فهو فرض عين على كل من دعا أن يدعو إلى شيء له به علم، وهذه القاعدة من قواعد الدعوة إلى الله تعالى، وهي أن يكون الداعية على علم لا على جهل، فالجاهل هذا يُحَذّر منه هذا هو الأصل، يُناصح بأن يترك ما هو عليه حينئذٍ نقول: قد سلكت مسلكًا ليس لك، وإنما يشترط في الداعية أن يكون على علم على بصيرة، وأما الجهال وأشباه الجهال فأولاء ينهون عن الدعوة.

المسألة الرابعة: (من دلائل حسن التوحيد أنه تنزيه الله تعالى عن المسبة) لقوله: {وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ}. وذلك أنه نزه الله جل في علاه أن يكون له شريك فدل ذلك على أن إفراده بالعبادة الذي هو التوحيد حسن مطلوب ومأمور به، {وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} هذا تنزيه لأن المسبة المراد بها النقص والعيب، حينئذٍ نزه الله عن العيب والنقص لماذا؟ لأن اتخاذ الشريك مع الله تعالى في ملكه أو في عبادته هذا يعتبر نقصًا، لأن الشرك كما مر معنا ابتداءً أنه قائم على التشبيه، تشبيه الخالق بالمخلوق أو تشبيه المخلوق بالخالق، والتشبيه نقص، فحينئذٍ التوحيد الذي هو مباينة الشرك وأهله يعتبر حسن، ولذلك قال: (من دلائل حسن التوحيد أنه تنزيه الله تعالى عن المسبة). عن النقص لأن التوحيد فيه إخلاص العبادة لله لأنه يدل على أنه الإله المطلق الذي لا يجوز أن تصرف العبادة لغيره جل في علاه، فسبحان الله دليل على أنه واحد لكماله وقوله: (عن المسبة). وهو النقص والعيب، أي وعن المماثلة، يعني مماثلة الخالق للمخلوق، إذ تمثيل الكامل بالناقص يجعله ناقص وقد سبق معنا أن الشرك قائم على التشبيه بنوعيه.

المسألة الخامسة والأخيرة: (أن من قبح الشرك أنه مسبة الله تعالى) من قبح الشرك لأنه مقابل له، وقد يأتي معنا بيان أن التوحيد من أدلته الشرع وهو التي تقوم أو الذي يقوم أو تقوم به الحجة على الخلق، وكذلك الفطرة والعقل، العقل يدل على أنه يجب إفراد الله تعالى بالعبادة، فحينئذٍ دل على التوحيد وإخلاص العبادة لله أدلة منها الشرع وهو الذي تقوم به الحجة على الخلق، ومنها الفطرة، ومنها العقل، فالعقل يدل على حسن التوحيد، وكذلك الشرك الذي هو صرف العبادة لغير الله دل على قبحه، قبيح لأن الله تعالى نهى عنه ولا ينهى عن الشيء من كل وجه إلا إذا كان قبيحًا من كل وجه، وفيه مفسدة خالصة من كل وجه، دل ذلك على أدلة منها الشرع، ومنها الفطرة، ومنها العقل، فالعقل مساند في إثبات حسن التوحيد، وهو كذلك مساند في بيان قبح الشرك فهما متقابلان، فما دام أن الله تعالى أمر بالتوحيد فهو حسن مطلوب في ذاته مأمور به في ذاته، وإذا نهى عن الشرك فهو قبيح في ذاته منهي عنه لذاته، (أن من قبح الشرك أنه مسبة الله) لقوله: {وَسُبْحَانَ اللَّهِ}. معناه وقل تنزيهًا لله أن يكون له شريك أو معبود سواه، فلما نزه نفسه عنه دل على قبحه وهذه قاعدة خامسة وهي الدعوة إلى ترك الشرك، لماذا؟ لأنه مسبة لله عز وجل دعوى النقص والعيب والمشابهة والمماثلة أن يماثله أو يشابهه شيء من مخلوقاته، فصرف نوع من أنواع العباد لغير الله هذا قدح في إلهية الرب جل وعلا، وسب ونقص للرب جل

وعلا وهو الواحد الكامل من كل وجه، حينئذٍ الاشتغال ببيان الشرك، وتحذير الناس من الشرك، وبيان أنواع الشرك هو لب الدعوة ليس باشتغال بما هو من الجزئيات لا من الكليات كما يقول البعض، أو من الفرعيات لا من الأولويات كما يقول أهل البدع، نقول: هذا باطل، وهذا دل على هوى في نفوسهم، بل الاشتغال بالدعوة في تعليم الناس بالتوحيد هو الأصل، وكذلك النهي عن الشرك وبيان كل ما يتعلق بالتوحيد والشرك هو لب الدعوة النبوية، وهي التي عليها الرسل أجمعون.

المسألة السادسة: وهي كما قال المصنف هنا (وهي من أهمها إبعاد المسلم عن المشركين لئلا يصير منهم ولو لم يشرك) قال: (إبعاد المسلم عن المشركين لئلا يصير منهم ولو لم يشرك). إذًا قد يكون من المشركين ولا يقع منه شرك، نعم قد لا يقع منه الشرك بالمفهوم الشرعي لكنه قد يحكم عليه بالخروج من الملة لأنه قد والى مثلاً المشركين ولم يتبرأ منهم، أي: لقوله: {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ}. أي: لست منهم ولا هم مني، أنا منهم بريء وهم مني براء، ولهذا لم يقول: وما أنا مشرك. قال: {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ}. إذًا هو مسلم لكنه ليس كائنًا من المشركين، ولم يقل: وما أنا مشرك. لأن هذا خرج به بالتوحيد لأنه إذا كان بينهم ولو لم يكن مشركًا فهو في ظاهره منهم، ولذا نص المصنف هنا على قوله: (ولو لم يشرك). لأنه إذا لم يتبرأ من المشركين صار منهم (ولو لم يشرك)، إذًا هذه قاعدة سادسة من قواعد الدعوة إلى الله تعالى وأصل عظيم كما قال المصنف (وهي من أهمها). وهي أن الدعوة يجب أن نتبرأ من الشرك وأهله ووسائله، دعوة لا تكون دعوة حقيقية نبوية سلفية إلا إذا تبرأت من الشرك وأهله ووسائله، فلا يجوز لمن دعا إلى الله أن يتلبس بشيء من الشرك أو الكفر في وسائل الدعوة، فليست الغاية تبرر الوسيلة، فلا يقع في شرك وكفر من أجل أن يصل إلى الحق كما يدَّعِي، ولا يقع في بدعة وضلالة من أجل أن يصل إلى الحق، فليست البدعة سبيلاً وطريقًا إلى الحق لأنه إذا نفي الشرك كذلك البدعة هي بريد إلى الشرك، حينئذٍ لا يكون الشرك بحال من الأحوال وسيلة في الدعوة إلى الله تعالى، فإذا اتخذت وسيلة ليست شرعية متضمنة لشرك أو بدعة أو محرفة فهي باطلة تكون مباينة للدعوة النبوية، ولذلك قال هنا: (إبعاد المسلم). لئلا يكون من المشركين فليست الغاية تبرر الوسيلة، فالشرك في نفسه قبيح ومسبة لله فكيف يكون وسيلة وطريقًا إلى الله تعالى وإلى الدعوة إليه؟ وهذا يقال حتى في البدعة، ومن هنا يُعلم مثلاً أن الدخول في البرلمانات الكفرية لا يمكن أن يكون وسيلة من وسائل الدعوة البتة، ولو ادَّعى من ادعى أنه أراد أن يصل إلى تطبيق الشريعة ونحو ذلك، نقول: هذه الوسيلة محرمة {وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} لا أكون معهم هم كفار يجعلون الشريعة الإسلام مما يراهن عليه هل تريدون أن تحكموا الشريعة أم لا؟ نقول: هذا كفر أم لا؟ كفر إذًا لا يمكن أن تكون البرلمانات هذه الكفرية الشركية وسيلة من وسائل الدعوة، فيعلم أن الدخول فيها مخالف ومباين للدعوة النبوية الصحيحة هذا إن سلم هو من الكفر والردة، لأن الموافقة على الطاغوت هذا معلوم حكمه، ومن هنا نعلم أن الدخول في البرلمانات الشركية الكفرية من أجل الدعوة إلى الله تعالى ومن أجل مصلحة الدعوة هذه دعوة باطلة مردودة بنص الآية، ومنها المشاركة في قنوات الفسق وقنوات البدعة والضلالة التي تقوم على الصوفية أو على دين الرافضة ونحو ذلك، أو الفسقية التي تقوم على إباحة الغناء ونحو ذلك، كل ذلك لا يمكن أن يكون وسيلة في الدعوة إلى الله تعالى، لماذا؟ لأن الدعوة إلى الله تعالى توقيفية من حيث الأصل ومن حيث الفرع، فالوسائل توقيفية فما جاء بيانه من النبي - صلى الله عليه وسلم - اتُّبع وما عدا ذلك فهو ضلال، لا يمكن أن يوقف أو يجلس أو يقعد مع أهل الفسق من أجل أن يُدْعَى إلى الله تعالى، ولذلك تجد الآن مثلاً من يظهر في القنوات الفضائية الفسقية أو البدعية لا يمكن أن يدعو إلى التوحيد وإلى مسائل التوحيد وإلى التحذير من الشرك ووسائل الشرك وبيان مسائل الشهادة، لا يمكن، هل يمكن أن هل نتصور أن قناةً صوفية تأذن لمن يخرج فيها ويبين حكم المولد؟ أو حكم الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم -؟ أو حكم التبرك بآثار الصالحين؟ يمكن هذا؟ لا يمكن هذا، إذًا قد ترك التوحيد جملةً وتفصيلاً فكيف يكون داعيةً إلى الله تعالى؟ إذا لم يكن التوحيد هو الأساس وهو الذي ينطلق منه الداعية، في هذه القنوات لا يمكن أن يأتي بالدعوة الصحيحة «فليكن أول ما تدعوهم إليه».

فهم بحاجة القناة نفسها بحاجة إلى الدعوة إلى التوحيد، ثم إذا ظهر على هذه القناة فهو بحاجة أن يبث التوحيد لمن يتابع هذه القناة

البدعية، التي تقوم على التصوف مثلاً فكيف يقال بأنه يدعو إلى الله؟ هذا لا يدعوا إلى الله تعالى، ولا يمكن أن يسمى داعيةً وإنما هو داعية إلى هوى لماذا؟ لأنه لو كان منطلقًا من مبادئ الشرع وقد علمنا أنه لا خلاف بين أهل العلم أن أول ما يُدْعَى إليه هذا نص فيه «فليكن أول ما تدعوهم إليه». الأولويات في الشرع في الدعوة إلى الله عز وجل ليست موكلة إلى جماعة الإخوان ولا إلى جماعة التبليغ ولا إلى ما شاكلهم من أجل أن يقدموا أو يؤخروا ما هو المهم في الدعوة إلى الله عز وجل، وليس عندنا كليات وجزئيات كما يردده الحزبيون ونحوهم إلا ما جاء بيانه من الشرع، فأعلى الكليات هو التوحيد فلا تكون الدعوة قائمة على أساس من التوحيد، فلا يلتبس دراسة هذا الباب يجب أن تكون تطبيقية لأننا في زمان قد اختلط فيه الحابل بالنابل، لا تدري كن الذي يكون على منهاج صحيح ومن الذي اختلطت عليه الأمور، وأكثر من يظهر في الدعوة الآن وخاصة في القنوات اختلطت عليهم الأمور هم أنفسهم فهم جهال أصلاً، حينئذٍ البصيرة من الفرائض وهم بحاجة إلى أن يتعلموا أولاً، وأما الحجج التي يدلى بها أو تُدْلَى بها في كونهم يظهرون في قنوات الفسق من أجل إيصال الدعوة إلى الله، نقول: نحتاج إلى دليل شرعي، والأصل في القنوات البدعية المقاطعة، والأصل في قنوات الفسق التي تبث الفسق والعهر والمجون الأصل فيها المقاطعة، وهذا محل وفاق بين أهل العلم، من يستثني لدعوى الضرورة فليأت بدليل واضح بَيِّن بأن الحكم يدور مع علته، وبأنه لا يوجد طريق إلا هذه القناة الفسقية أو البدعية، حينئذٍ قد يناقش في هذه المسألة، وأما ما يوجد الآن مع إمكان وجود الدعوة على جهة البث المباشر في الانترنت مثلاً، أو في إيجاد قناة إسلامية بحتة واضحة بينة في منهجها ومعالمها، وهذا سهل وهو ممكن، وإما أن يكون عن طريق الأشرطة، أو الصحف، أو المجلات، إذًا ممكن أن تصل الدعوة إلى الناس لا عن طريق هذه القناة البدعية، فحينئذ دعوى حصر الحق كأنه لا يمكن إلا في هذه القنوات هذه دعوى باطلة مردودة من حيث الواقع ومردودة بما دل عليه النص الشَّرعي السابق، ثم ظهورهم لا يؤيد الشرع البتة، فمن يظهر القنوات البدعية الصوفية لا يمكن أن يدعو إلى التوحيد؛ لأن التوحيد عند الصوفية مغاير أصلاً وفرعًا عن التوحيد الذي جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم -، عندهم الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - لا يمكن أن يظهر من يظهر في قناة صوفية ويبين التوحيد أو أن الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - هي شرك، ومقصودي من هذا التنبيه أن هذا الباب يحتاج إلى ترجمة عملية ليس المراد أننا نحفظ ونطأطئ الرأس في الدروس ونقول: نعم ونعم. ثم إذا جئنا في الواقع فرقنا وميَّعنا وذوَّبنا وجئنا وخلطنا الحابل بالنابل، وجئنا نرد على من يُبيِّن ويوضح هذه المصيبة الأعظم، ليت الواحد أنه يسكت في نفسه ويخاف ويذل ويصيبه من الذل والخضوع ونحو ذلك إلا أنه يقف في وجه من يحذر، هذه نصوص واضحة بينة {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي} هل هناك أوضح من هذه الآية في الدلالة على أن الدعوة هي طريق النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأن الدعوة توقيفية، وأن الذي يُدْعَى الناس إليه هو لا إله إلا الله أصالةً وشرحًا لما تضمنته هذه الكلمة، وأما القصص والتهريج وما يفعله السفهاء من الضحك والدجل .. ونحو ذلك هذا ليس داخلاً في مفهوم الدعوة، ولذلك لما فتح الباب صار ذاك مفحص ويدعو، وصار هذا طبيب ويدعوا وصار الثالث قل ما شئت فنان يتوب ويدعو، وممثلة تتوب وتدعو اختلطت الأمور حينئذٍ نقول: الدعوة لها أصول يا إخوان الدعوة لها أصول والآية واضحة بيِّنَة في بيان أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان على منهاج من خرج عنه فهو ضال {هَذِهِ سَبِيلِي} أي: من أتى بدعوة ليست من دعوتي فليست من سبيلي، وإذا لم تكن من سبيلي فهي بدعة بعينها، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

ج - يتعلم يعرف العلم ويدرس، ثم بعد ذلك يدعو إلى الله عز وجل، والعلم يتجزأ ويتبعض، قد يقول قائل: إذا قيل بأنه لا يدعو إلا إذا تعلم بمعنى أنه يحتاج إلى أن يتفرغ إلى العلم ثم يدعو. نقول: لا العلم يتبعض، لا يشترط أنك تصعد على المنبر ولا يشترط أنك إذا أردت أن تدعو تظهر على قناة فضائية ثم تهريج ونحو ذلك نقول: لا، تدعو في بيتك، تعليم الزوجة حكم شرعي تعلمته من الخطيب وهو

موثوق في علمه هذه دعوة من الله عز وجل، تجلس مع والديك ويكون واحد منهم أو كلاهما كبير في السن ويحتاج إلى تعليم في صفة الوضوء في الصلاة ونحوها وتعلمت أنت بعض الأحكام تدعو تبين هذا من الدعوة إلى الله عز وجل، تجلس في محافل واجتماعات أسرية تبين .. إلى آخره، إن كنت طالب علم وعندك إمكانية لأن تحضر وتجمع من كلام أهل العلم الموثوق فيهم، وتكلمت على الناس من ورقة أو خطبت على الناس ما فيه بأس، ما أحد يُنازع في هذا، لكن التصدر العام وهو جاهل، لا، هذا يُنكر فلا يأتينا طبيب قد مر بقصص في علاجاته ونحوها ثم بعد ذلك يظهر في قناة ما مؤهلك الشرعي؟ أين تعلمت العلم؟ ما الذي تحفظه من كلام أهل العلم؟ السنة النبوية؟ قرآن؟ تفسير؟ ليس عنده شيء إلا أنه مر بكذا ومر بكذا نقول: هذا ليس بعلم هذا يعتبر تهريجًا، وهؤلاء لا نقول أنهم دعاة قد يقول البعض: هذا طعن في الدعاة إلى الله عز وجل ولحوم العلماء مسمومة، ما نسلم أصلاً أنهم دعاة، ولا أنهم طلاب علم فلا تنزل هذه المسألة عليهم هؤلاء، مهرجون هؤلاء إن علموا أنه لا يجوز لهم الدعوة إلا بهوى لفسق، لماذا؟ لأن من تجرأ ودعا إلى الله بغير علم قد ترك واجبًا، ما الفرق بين ذاك الذي يظهر على قناة وهو دجال ليس عنده من العلم شيء، والذي يحلق لحيته؟ لماذا تتخذ موقفًا من المسبل لكونه مخالفًا للشارع ولا تتخذ موقفًا من هذا المهرج؟ لماذا؟ لماذَا التفريق؟ هذا تارك لمأمور به شرعًا وفعل ما يعد به مُفَسّقًا لحلق لحيته وأسبل، لا، هذا ما هو مطوع وحينئذٍ نأخذ في نفوسنا شيئًا منه، وذاك الدجال المهرج لا، نذب عن عرضه ولا أحد يتكلم فيه، نقول: لا، هذا تفريق بين متماثلين كل من ترك واجبًا حينئذٍ ينزل عليه حكمه.

س: وهل كل موحد مطالب بالدعوة إلى التوحيد أم هناك ضا ... ؟

ج: نعم هو الذي ذكرناه تعلم والديك، تعلم من حولك من جيران إذا زرت زيدًا من الناس تجعل الحديث في مسائل الشرع تفيده في مسائل وتكون ناقلاً للعلم، يعني: لا تتظاهر أنك يعني وصلت إلى العلم وأنك تصدر هذه الأحكام من جهة نفسك لا تقول: سمعت الشيخ ابن باز رحمه الله تعالى قال كذا، قرأت للشيخ ابن عثيمين كذا. ونحو ذلك تُسند العلم لمن يكون له مكانة عند المتلقي، وأما أنك تسند المسائل إليك أنتك كأنك متبنيها من جهة المتابعة لا، لأنك لست أهلاً، أنت مقلد لأن ليس عندنا إلا عالم ومقلد، والمقلد جاهل، لكن لا يمنع من كونه ينقل العلم إلى غيره، ولذلك أذكر كثيرًا كلمة العز ابن عبد السلام في أولئك الفقهاء الذين تصدروا لتدريس الفقه ولم يكونوا إلا مقلدين يقول: هؤلاء - بالحرف الواحد - هؤلاء نقلة فقه لا فقهاء. المياه ثلاث أقسام قولان قسمان: القول الأول كذا والقول الثاني كذا، رجح أبو حنيفة كذا، ومال ابن تيمية كذا، والراجح ما رجحه ابن تيمية هذا تقليد هذا، لكنه تقليد مُغَلَّف، هؤلاء نقلت فقه كما قال العز ابن عبد السلام نقلة فقه بمعنى أنهم ينقلون الفقه فحسب، وأما إدراك أو أخذ أو الوقوف على استدلالات الأئمة هذا لا يكون إلا من جهة من أتقن الأصول وعرف مآخذ العلماء، حينئذٍ ينقل العلم لا بأس ليس يكون محرمًا، وندرس عندهم إذا درسنا ويحرم علينا أن نرجح ما رَجَّحه ولو رجح، وإنما نأخذ منهم ونستفيد للضرورة لأننا لو قصرنا الحكم على من كان أهلاً لأن يرجح حينئذٍ وقف التدريس ووقف العلم، لكن نقول: هؤلاء يوصلون إيضاح المسائل إلى الطلاب، ولكن حذاري حَذاري من أن تأخذ وتغتر بقوله، فإذا رجح وقد ظن أنه مجتهد وهو ليس من أهل الاجتهاد نقول: هذا من التعدِّي ومن ظلم النفس لأنه لا يحل له أن يجتهد في حكم شرعي إلا إذا توفرت فيه آلة الاجتهاد، وآلة الاجتهاد معلومة عند أهل العلم في مواطنها، فإذا رجح وكان معدومًا فقيرًا من آلة الاجتهاد يكون قد جنا على نفسه لأنه قال على الله بلا علم، وهذا من القول على الله بلا علم، إذا قال: الراجح كذا. ولم يبين أنه مقلد وإنما يدعي أنه قد أخذ الحكم بدليله نقول: هذا مفتري على الله تعالى، المقصود أنه يمكن أن يدعو طالب العلم المبتدئ أو العامي إذا عرف المسائل لكن ينقل العلم إلى مجالسه الخاصة إلى بيته ولا يشتغل بالناس الأبعدين ويترك الأقربين لأن هذا مخالف للمنهج النبوي وإنما يبدأ بالأقربين ثم بعد ذلك بالأبعدين في المجالس الخاصة في المناصحة في إهداء شريط في إهداء مطوية لأهل العلم الموثوق في علمهم ويكون داعيةً إن شاء الله تعالى.

وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه، وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد.

٢٢ 22

٢٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* شرح الحديث الأول في الباب: "إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه" الحديث.
* روايات الحديث المختلفة، والنكتة المستفادة منها.
* فقه الصحابة - رضى الله عنهم أجمعين -.
س: هذه يقول ما الفرق بين الاسم المطلق، ومطلق الاسم؟

ج: كقولهم العلم المطلق، ومطلق العلم، التوحيد المطلق ومطلق التوحيد، والماء المطلق، ومطلق الأمر، والكفر المطلق، ومطلق الكفر .. وهكذا.

الشيء المطلق يعني: غير المقيد، ومطلق الشيء هذا يدخل فيه غير المقيد والمقيد، ولذلك إذا أُطلق الإيمان انصرفوا إلى الكامل، فيقال الإيمان المطلق يعني: الكامل الذي جيء بأصله وبالكمال الواجب، وإذا قيل مطلق الإيمان دخل فيه الإيمان الكامل والإيمان الناقص، حينئذٍ الشيء المقيد ليس كالشيء غير المقيد، ولذلك الماء المطلق هذا يدخل هذا يختص بالطهور، مطلق الماء يدخل فيه الطهور والطاهر بل والنجس، يعني: الماء من حيث هو فالماء يُقيد بماذا؟ بكونه طهورًا، ويقيد بكونه طاهرًا، ويقيد يكونه نجسًا، وهذه أوصاف ثلاثة لشيءٍ واحد حقيقة واحدة وهي الماء، لكن الماء الكامل الذي إذا أطلق اللفظ انصرف إليه هذا خاصٌ بالطهور، فإذا قيل الماء هكذا بدون قيد حينئذٍ انصرف إلى الماء الطهور لأنه هو الكامل الذي يستعمل في العبادات والعادات، وإذا قيل: مطلق الماء دخل فيه الطاهر والنجس، حينئذ فرقٌ بين الشيء المقيد والشيء غير المقيد.

س: هذا يقول أرجو منكم توضيح هذه العبارة: كمال التوحيد الواجب يقدح فيه الشرك الأصغر، وتقدح فيه البدع، كمال التوحيد أنواع؟

ج: وزد عليه المعاصي الكبائر وكذلك الإصرار على الصغائر، وأما كمال التوحيد المستحب وهذا تنقصه المعاصي يعني: مطلق المعصية التي يفعلها ولا يستمر عليها ولا يداوم عليها هذا الذي ينقص كمال التوحيد المستحب إلا إذا تاب.

س: أليست المعاصي تنقص كمال التوحيد الكامل؟

ج: بلى تنقصه لكن بشرط أن تكون كبائر وأن يكون مستمراً عليها لأن ترك المعصية واجب، وفعل المعصية محرم يقدح في الإيمان، وذلك نقول: إيماننا يزيد بالطاعات ونقصه يكون بالزلات يزيد بالطاعات وينقص بالزلات يعني: المعاصي، والنقص إنما يوصف به في الأصل يوصف به كمال الإيمان الواجب، وليس كمال الإيمان المستحب هذا هو الأصل، لكن مطلق المعصية إذا فعلها العبد ولم يتب ولم يستمر عليها الأصل أنها تقدح بكماله المستحب، فإذا داوم عليها أصر عليها حينئذٍ كما مر معنا أن بعضهم يعبر عنها بأنها من جنس الشرك لكن بالإصرار، وجاء في بعض كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أطلقه، وقيده شيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى في ((القول السديد)) أو في غيره فيما أظن أن المراد به الإصرار على المعصية هو الذي يعتبر ماذا؟ من جنس الشرك، لأنه فيه تشريك، وسبق اعتراض على هذا الشيء فيما ذكرنا في أول المسائل، ولذلك ذكر ابن تيمية رحمه الله تعالى قاعدة وهي أنه إذا جاء نفي الإيمان في الشرع إنما أريد به النفي الواجب. «ليس منا»، «لا إيمان لمن لا أمانة له» ونحو ذلك المراد به ماذا مراد به الإيمان الواجب لأنه لا يُنفى الشيء في الشرع إلا لفوات واجبٍ فيه هذا هو الأصل إذا قيل: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» إذًا فاتت الصلاة من أصلها لماذا؟ لكون فاتحة الكتاب جزءً من الصلاة، بمعنى أنها ركن من أركان الصلاة، بل ذهب الشوكاني رحمه الله تعالى إلى أنها شرط إذ أنها شرط صحةٍ للصلاة، لأن هذه صيغة «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». كقوله: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه». مثلاً أو

«لا صلاة لمن لم يتوضأ» ونحو ذلك «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ» هذه صيغ الشرط، ولذلك عممها رحمه الله تعالى وجعلها في ماذا؟ جعل قراءة الفاتحة شرطًا من شروط صحة الصلاة، وهذا لا يسلم له لأن المراد هنا «لا صلاة لمن يقرأ بفاتحة الكتاب» بيان أن فاتحة الكتاب وجودها له أثرٌ في ماهية الصلاة، وفواتها له أثرٌ في فوات الصلاة، ولذلك يشترك الشرط والركن في أن كلاً منهما نتوقف عليه الماهية وجودًا وعدمًا، فماهية الصلاة لا توجد إلا بالطهارة مثلاً فتوقفت عليه، كذلك ماهية الصلاة متوقفةً على وجود أو قراءة الفاتحة، حينئذٍ كلٌ منهما الطهارة وقراءة الفاتحة توقف عليها ماهية الصلاة، إلا أن الفرق بينهما في الوجود بمعنى أن وجود الطهارة يكون سابقًا لفعل العبادة، ولذلك صار شرطًا في الاصطلاح، ووجود قراءة الفاتحة كان في أثناء الصلاة بعد تكبيرة الإحرام حينئذٍ فرقٌ بين أن يوجد الشيء الذي نتوقف عليه الماهية قبل الشروع في الماهية أو في أثناء الماهية، فالأول يسمى شرطًا، والثاني يسمى ركنًا.

ثم الشرط كما هو معلوم يكون سابقًا على العبادة، ثم يشترط فيه أن يكون مستمرًا في العبادة كلها من أولها إلى آخرها، فالطهارة مثلاً واستقبال القبلة واجتناب النجاسات والنية ونحو ذلك من شروط الصلاة يُشترط فيها أن تكون مستصحبة من أول العبادة إلى آخرها، بخلاف الركن قراءة الفاتحة ركن توجد ثم تنقضي تنتهي، كذلك الركوع ركن يوجد بل لم يكن ثم يوجد ثم ينقضي، وهكذا السجود وهكذا سائر الأركان، وهذا فرقٌ بينهما حينئذٍ الصيغة التي تدل على كلٍّ منهما قد تتحد لكن نعرف الفرق بينهما من حيث الوجود، فما وُجد قبل العبادة فهو شرط وما وُجد في أثناء العبادة فهو ركنٌ مع أن كلاًّ منهما واجب، وكلاًّ منهما نتوقف عليه الماهية بمعنى أنها تفوت لفوات هذا الشرط، أو لفوات هذا الركن.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

لا زال الحديث في الباب الخامس، وهو باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله. عرفنا ما يتعلق به بهذه الترجمة، وذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الباب آيةً وحديثين، وسبق الكلام عن الآية بقوله تعالى: ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [سورة يوسف: ١٠٨])، وسبق أن الباب أخص من مدلول هذه الآية لأن قوله: ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}). أعم من الدعاء إلى التوحيد أو غيره، حينئذٍ نقول: هذا استدلال بالأعم على الأخص وهو واردٌ في طريقة السلف من حيث أنهم يستدلون بالألفاظ العامة على بعض أفرادها. ثم لَمَّا كان قوله: ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}) فيه عموم وأراد المصنف هنا ما يدل على خصوص الترجمة أورد حديثين تدل على أن المراد بالدعوة في هذا الباب هو توحيد الله تعالى، ولذلك أورد حديث ابن عباس وفيه الشاهد («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») هذا أراد أن يبين أن قوله: ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}). أول ما يدخل في هو الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله، حينئذٍ قوله: ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}). هذه لفظةٌ مجملة عامة لم يتبين فيها مراتب ما يُدْعَى إلى الله تعالى، أيها يقدم، لا شك أن الدين متفاوت بعضه أركان وبعضه واجبات، ثم الأركان تتفاوت، ثم الواجبات تتفاوت، بعضها أعلى درجةً من بعض، لذلك بعضها إذا تُرِك كفر، وبعضها إذا ترك يقاتل عليه، وبعضها إذا ترك لا يقاتل عليه، وبعضها .. إلى آخره، هذه لما كانت متفاوتة أراد المصنف أن يبين بأن قوله: ({أَدْعُو إِلَى اللهِ}). ليس على مرتبةٍ واحدة وإنما هي على مراتب، وأول والأولية المرادة هنا الأسبقية ما يترتب عليه غيره وجودًا وعدمًا، فأول ما يُدْعَى إليه هو توحيد الله تعالى فذكر هذين الحديثين ليبين مقصود الباب من الترجمة المذكورة. فقال رحمه الله تعالى: (عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لَمَّا بعث معاذاً إلى اليمن قال له: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فليكن أولُ ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») ويجوز («فليكن أولَ ما تدعوهم إليه شهادةُ أن لا إله إلا الله») إلا أن رفع أول على أنه اسم يكن ونصب شهادة على أنه خبر يكن أولى من العكس، («فليكن أولُ

ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله» وفي رواية) وهي في الصحيح («إلى أن يوحدوا الله»، «فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك: فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب» أخرجاه.) أي البخاري ومسلم. قوله: (عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) قال هنا جاء به مؤننًا، والمأنن عند أهل الحديث على المرجح كالمعنعن بمعنى أنه محمولٌ على السماع بشرط أن يكون الراوي غير مدلس، فإن مدلسًا حينئذٍ لا بد من معرفة ما قد يكون أسقطه من السند، حينئذٍ يحمل المعنعن والمؤنن على الوصل لكن بشرط أن لا يكون مدلسًا. في جميع الطرق التي أوردها البخاري رحمه الله تعالى الحديث مسندً عن ابن عباس، وهو حينئذٍ يكون من مسند ابن عباس رضي الله عنهما، ولذا التزم به البخاري رحمه الله تعالى كما في الصحيح في كتاب الزكاة حيث قال: عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن، وهذا واضح من صنيع الإمام البخاري رحمه الله تعالى أنه جعل الحديث من مسند ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنهما. وأخرج مسلم في الصحيح عن أبي بكر بن أبي شيبةَ وأبي كريب وإسحاق ابن إبراهيم ثلاثتهم عن وكيعٍ فقال فيه عن ابن عباسٍ عن معاذ بن جبل قال: بعثني رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. وظاهر هذا الصنيع أن الحديث من مسند معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه. قال الحافظ: وظاهر سياق مسلم أن اللفظ مدرجٌ. ما هو المدرج؟ عن معاذ بن جبل، ولكن لم أر ذلك في غير رواية أبي بكر ابن أبي شيبة، وسائر الروايات أنه من مسند ابن عباس. إذًا ليس في صحيح مسلم إلا هذه الرواية من حيث إن ابن عباس رواه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه.

فحينئذٍ إن ثبت هذا ولم يكن مدرجًا حينئذٍ تكون الرواية رواية ابن عباس هذه مرسلة.

ومرسل الصاحب وصلٌ في الأصح

قد تكون محمولة، لكن لا يكون من مسند ابن عباس، وإنما يكون من مسند معاذ ابن جبل رحمه الله تعالى عنه. ولكن هنا كما ذكر الحافظ ظاهر سياق مسلم أن اللفظ مدرج لكن لم أر ذلك في غير رواية أبي بكر بن أبي شيبة، وسائر الروايات أنه من مسند ابن عباس فإن ثبتت رواية أبي بكرٍ فهو من مرسل ابن عباس، لكن لا يضر كونه من مرسل ابن عباس حينئذٍ لا يضر لماذا؟ لأن الصحابي إذا أرسل إنما يرسل عن صحابيٍ آخر، حينئذٍ قد يكون ذاك الصحابي هو معاذ وقد يكون غير معاذ، هذا أو ذاك الصحابة كلهم عدول، وهم معدلون بتعديل الله تعالى من سابع سماء وكذلك تعديل ... النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومحل إجماعٍ بين سلف الأمة فإن كان كذلك محفوظًا أنه من مسند معاذ، يكون هذا النص الذي معنا من مرسل ابن عباس رضي الله تعالى عنه، ولذلك قال: فإن ثبت رواية أبي بكر فهو من مرسل ابن عباس لكن ليس حضور ابن عباس بذلك ببعيد يعني: يحتمل أن ابن عباس كان موجودًا وسمع النبي - صلى الله عليه وسلم - لما بعث معاذ فقال له كذا وكذا، فيحتمل أن ابن عباس كان حاضرًا فرواه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - دون واسطة، حينئذٍ تكون هذه الواسطة مدرجة كما ذكر أو كما كان من ظاهر صنيع مسلم رحمه الله تعالى، لكن ليس حضور ابن عباس بذلك ببعيد لأنه كان في أواخر النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو إذ ذاك مع أبويه بالمدينة. إذًا عن ابن عباس رضي الله عنهما ظاهر أكثر الروايات بل ظاهر كل الروايات عند الإمام البخاري أنه من مسند ابن عباس، وعلى ما ذكره مسلم إن صحت الرواية ولم تكن مدرجة حينئذٍ يكون ما عند البخاري رحمه الله تعالى من مرسل ابن عباس، إلا إذا رجح بأن ابن عباس كان حاضرًا لذلك المجلس فيكون رواه مباشرةً عن النبي - صلى الله عليه وسلم -.

إذًا: (عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لما بعث معاذاً إلى اليمن) وفي ((صحيح البخاري)) كذلك في كتاب مسلم لما بعث النبي - صلى الله عليه وسلم - معاذًا معاذ بن جبل إلى نحو أهل اليمن، هنا جاءت الرواية مطلقة وجاءت

مقيدة (إلى اليمن) هل بعث معاذ إلى كل أهل اليمن؟ أولاً هل بعث إلى اليمن موضع نفسه أو إلى أهل اليمن؟

الثاني، هل بُعث أو أُرسل أو وُلي على كل أهل اليمن أو على بعض أهل اليمن؟ على بعض أهل اليمن. إذًا هذه الرواية التي معنا النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث معاذًا إلى اليمن، وفي رواية عند البخاري في الصحيح كتاب التوحيد بعث معاذ بن جبل إلى نحو أهل اليمن، يعني: إلى جهة أهل اليمن، وهذه الرواية قال ابن حزم: تقيد الرواية المطلقة التي معنا (إلى اليمن)، حينئذٍ بينت الرواية الثانية أن الرواية المطلقة مقيدة يعني: إما أن يقال من قبيل المطلق، وإما أن يكون من قبيل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. حينئذٍ (إلى اليمن) يعني: إلى أهل اليمن كقوله {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢]. يعني واسأل أهل القرية، فيكون من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، لكن ابن حجر يميل إلى أنه من حمل المطلق على المقيد، أو من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعثَ أبا موسى الأشعري ومعاذًا، وإن كان هذا مختصرًا هنا في كونه بعث معاذًا فقط وإنما جاء مفسرًا كذلك في عدة روايات أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث اثنين، وهما أبو موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل وكانت إمرة معاذٍ على جهةٍ مخصوصةٍ من اليمن، فدَلَّ على أن قوله أيضًا: إلى نحو أهل اليمن. أنه من إطلاق الكل وإرادة البعض لأنه إنما بعثه إلى بعضهم لا إلى جميعهم. إذًا (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لما بعث معاذاً إلى اليمن) أي: إلى أهل اليمن، ثم ليس كل أهل اليمن لأنه بعث معه أبا موسى الأشعري وإنما إلى جهةٍ مخصوصةٍ من اليمن. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: كان بعث معاذٍ إلى اليمن سنةَ عشرٍ. السنة العاشرة من الهجرة، قبل حج النبي - صلى الله عليه وسلم - كما ذكره المصنف. يعني: البخاري في أواخر ... ((المغازي))، وقيل: كان ذلك في آخر سنة تسعٍ عند منصرفه - صلى الله عليه وسلم - من تبوكٍ. رواه الواقدي بإسناده إلى كعب بن مالك، وأخرجه ابن سعدٍ في ... ((الطبقات)) عنه، ثم حكى ابن سعدٍ أنه كان في ربيع الآخر سنة عشرٍ. وقيل: بعثه عام الفتح سنةَ ثمانٍ، واتفقوا على أنه لم يزل على اليمن إلى أن قدم في عهد أبي بكرٍ رضي الله تعالى عنه يعني: وهو خلفية بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم توجه إلى الشام فمات بها. إذًا في الجملة أهل العلم على أن وقت هذه البعثة كانت في آخر عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وينبني عليها مسألة كما سيأتي لم يذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - الصوم ولا الحج في ما يأتي ينبني على هذه المسألة، واختُلف هل كان معاذٌ كان واليًا أو قاضيًا؟ هل بعثه النبي - صلى الله عليه وسلم - واليًا حينئذٍ يكون أميرًا على تلك البلد، أو بعثه قاضيًا فلا يكون أميرًا وإنما إليه التحاكم في الشرع. فجزم ابن عبد البر بالثاني يعني: كونه قاضيًا، وجزم الغساني بالأول يعني: كونه واليًا، فسلكوا مسلك الترجيح وبعضهم رأى أنه والٍ وليس بقاضٍ، والبعض الآخر يرى أنه قاضٍ وليس بوالٍ. والظاهر أنه كان واليًا قاضيًا. يعني: جمع بين الوصفين. ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: ومن فضائل معاذٍ رضي الله عنه أنه بعثه - صلى الله عليه وسلم - إلى اليمن مبلغًا عنه ومفقهًا ومعلمًا وحاكمًا. فهذه الأوصاف إنما تكون للوالي والقاضي. وفيه مشروعية بعث الإمام الدعاة إلى الجهات، النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث معاذًا لِمَ؟ الأصل فيه أنه معلم ومفقه وكذلك يقضي بين الناس عند التنازع، فدل ذلك على أنه من وظيفة ولي الأمر أنه يبعث الدعاة ونحوهم طلاب العلم والعلماء إلى الجهات من أجل تعليم الناس، وهذا يعتبر من فروض الكفايات، بل قد يصل إلى فروض الأعيان، يدعون إلى الله تعالى بل يتعين عليه بتأكد كما ذكره ابن القاسم، بل هو يعتبر من الواجبات، إما فروض الكافيات وهذا هو الأصل، وإما أن يكون من فروض الأعيان إذا لم يكن إلا بهذه التوجيهات. وقوله، أو قول ابن عباس (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لما بعث معاذاً) (لَمَّا) قيل شرطية وهي حرف وجود لوجود، والأظهر أنها ظرفيةٌ بمعنى حين كما في قوله تعالى: {فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ} [الإسراء: ٧٦].

يعني: فحين نجاكم إلى البر أعرضتم، ولا يمنع أن تكون مضمنةً معنى الشرط، وأما الأولى وهي كونها شرطية فهي رابطةٌ لوجود شيءٍ بوجود غيره وهذا لا يتأتى المعنى هنا وإن حمله بعض الشراح على أنها شرطية، لكن ليس بظاهر لما جاءني أكرمته توقف الإكرام على

المجيء، وهنا (لما بعث معاذاً) (قال له) هذا لا يتوقف على بعث معاذٍ رضي الله تعالى عنه، وإنما المراد حين بعث معاذًا قال له حينئذٍ صارت ظرفية. وقول من قال بأنها شرطية الظاهر أنه سهوٌ ظاهر، بل هي ظرفية بمعنى حين {فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ} وعلى القول بأنها شرطية فهي رابطةٌ لوجود شيءٍ بوجود غيره نحو لما جاءني أكرمته توقف مضمون أكرمته على وجود مضمون لما جاءني يعني: المجيء، فإنها ربطت وجود الإكرام بوجود المجيء أي: دالة على ارتباط تحقق مضمون الجملة التالية بتحقق مضمون الجملة الأولى، هذا المشهور عند النحاة ارتباط السببية يعني: الثاني سببٌ للأول، فتكون شبيهةٍ بحرف الشرط، واختلف في هذه فقال سيبويه: إنها حرف وجودٍ لوجود. وقال الفارسي وغيره: أنها ظرفٌ بمعنى حين. وقال ابن مالك: بمعنى إذْ ففيه معنى الشرطية. يحتمل هذا وذاك، لكن الشرطية ليست بظاهرة (لما بعث معاذاً) المراد بالبعث هنا البعث البشري كما سبق في قوله تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً} [النحل: ٣٦]. وأن الراغب الأصبهاني يرى أن البعث على مرتبين أو ضربين بعثٌ إلهي وبعثٌ بشري، وهنا المراد به البعث البشري كبعث البعير، وبعث الإنسان في حاجةٍ، إذا أصل البعث إثارة الشيء وتوجيهه، يقال: بعثته فانبعث. فبعث أي: أرسل ومرّ معنا {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً} نحو أرسلنا رسلنا فمثله في المعنى، بعث بمعنى أرسل. قوله: (فقال له). أي: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعاذٍ (((إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب))). وفي رواية عند البخاري «إنك تقدم على قومٍ من أهل الكتاب» وتأتي وتقدم بمعنًى واحد، (((قوماً من أهل الكتاب))) (((من))) هذه بيانية و (((أهل الكتاب))) قال القرطبي: يعني: به اليهود والنصارى لأنهم كانوا في اليمن أكثر من مشركي العرب أو أغلب، فهم الغالب على تلك البلد. وهذا لا يمنع وجود غيرهم، وتخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه بعثه إلى أهل اليمن وهم أهل الكتاب لا يلزم منه أن لا يوجد معهم من هو مشرك من عبدة الأوثان وإنما ذكر من هو غالبٌ على تلك البلد، لأنهم كانوا في اليمن أكثر من مشركي العرب أو أغلب، وإنما نبه على هذا ليتهيأ بمنظراتهم، ويعدُ الأدلة أو يعدَ الأدلة لامتحانهم لأنهم أهل علمٍ سابق بخلاف المشركين وعبدة الأوثان، يعني: عندهم ماذا؟ عندهم علوم سابقة وعندهم شبه وعندهم ما يستدلون به ويظنون أنه من كلام الله عز وجل، أو أنه من شريعة موسى وعيسى عليهما السلام، حينئذٍ عندهم شبه فلا بد أن الناظر معهم أو الداعي على بينة بما هم عليه، ولا يأتي هكذا ويقدم ويجادل اليهود أو يجادل النصارى أو يجادل الرافضة أو يجادل الصوفية أو يجادل الجماعات المختلفة وهو لا يدري ما عندهم من الباطل وما اعتمدوا عليه من الشبه، هذا غلطٌ وليس موافقًا للمنهج الصحيح، أو المنهج النبوي الذي عليه سلف الأمة، ولذلك قلنا: هذا الباب باب قواعد في الدعوة إلى الله تعالى، فمن القواعد ما نص عليه في مقدمة الحديث (((إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب))) لماذا؟ لأنهم أصحاب علمٍ وأصحاب شبهة. إذًا: ليس كل داعيةٍ يُقدم على دعوة من كان صاحب شبهة سواء كان كافرًا أو مسلمًا وعنده شبهة بدعةٍ ونحوها، حينئذٍ لا بد أن يكون على علمٍ بهذه الشبه، وعلى علمٍ بأدلتهم وعلى علمٍ بما يَرُدّ تلك الشبه، وأما الإقدام هكذا دون أن تكون له خلفية علمٍ بما هم عليه ولو كان باطلاً ولو كان ما عندهم باطلاً، إذا أراد أن يدعوهم لا بد أن يعرف ما هم عليه من دينٍ أو ضلالٍ أو بدعةٍ ونحو ذلك، ثم بعد ذلك يجادلهم بالتي هي أحسن، وأما الإقدام هكذا دون أن يكون له سابق علم بشبهة هؤلاء نقول: هذا مخالفة للهدي النبوي.

إذًا نبه النبي - صلى الله عليه وسلم - معاذًا في أول الأمر على هذا ليتهيأ لمناظرتهم ويعد الأدلة لامتحانه ولذلك قال: لمنظارتهم. هذه عبارة صاحب ((التيسير)) لمنظارتهم. لأنهم قد يجادلوه، ولا شك أن أهل الكتاب أهل جدلٍ فحينئذٍ نحتاج إلى مناظرتهم ويعد الأدلة لامتحانهم لأنهم أهل علمٍ سابق بخلاف المشركين وعبدة الأوثان، المشركون وعبدة الأوثان حتى الشبه التي عندهم هي هزيلةٌ من أصلها، يعني: ليس عندهم ما يتمسكون به من نصوصٍ يظن أنها من شرع الله عز وجل، فأولئك قد يستدلون بالإنجيل مثلاً ويرون أنه صحيحُ عندهم، وأولئك كذلك قد يستدلون بالتوراة ويرون أنه صحيحُ عندهم إذًا عندهم ما هو شبهةٌ فيما يتمسكون به من انتسابه إلى

الشرع، ولذلك سموا أهل كتاب، أهل كتاب لماذا؟ لأنهم ينتسبون ويعتمدون في إقامة دينهم على كتابٍ يظنون أنه من عند الله، وإن كان أصله من عند الله تعالى، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: هو كالتوطئة للوصية. يعني: هذا تؤطئة قبل أن يبين له ما الذي يدعوهم إليه، قال: «إنك تأتي قوماً» هذا توطئة، كالتوطئة للوصية ليستجمع همته عليها، وليس فيه أن جميع من يقدم عليهم من أهل الكتاب لأنه يجوز أن يكون فيهم من غيرهم، ولذا خصهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالذكر لما ذكرنا سابقًا من أنهم أصحاب كتابٍ يعني: أصحاب علم، حينئذٍ لا يلزم من تخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن معاذًا قد بعثه على اليمن وهم أهل الكتاب أن لا يكون فيهم من هو من العرب المشركين، هذا لا يلزم بل هو الغالب فيهم، ثم تخصيصه لهم دون غيرهم هذا لمزيتهم، يعني: لهم فضل لأنهم منتسبون إلى كتابٍ ويظنون أنه منزلٌ من عند الله تعالى فالنبي - صلى الله عليه وسلم - قال ذلك لمعاذٍ مرشدًا له وموجهًا، وبين أن عند أهل الكتاب علوم وليسوا بأُمِّيِّين كسائر العرب كأنه قال له خذ أهبتك لهم فإنهم أهل علم وليسوا كغيرهم من المشركين وعبدة الأوثان. وقوله: («من أهل الكتاب»). («من») هنا بيانية وفيه دليلٌ على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - على معرفةٍ بأحوال الناس، وهذه المعرفة والعلم إما أن تكون عن طريق الوحي، وإما عن طريق العلم والتجربة فأخبره النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك لأمرين:

الأول: أن يكون بصيرًا بأحوال من يدعو.

والثاني: أن يكون مستعدًا لهم لأنهم أهل كتابٍ وعندهم علمٌ كما سبق.

إذًا قوله: («إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب»). فيه دليلٌ على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان على معرفةٍ بأحوال الناس لكن ليست معرفةً تفصيلية بأن يتتبع أحوال العرب المشركين واليهود والنصارى على جهة التفصيل، وإنما هي على جهة الإجمال لأنه هو الذي يتعلق به الحكم الشرعي، واستدل بعض المعاصرين بهذه الجملة على ما يسمى بفقه الواقع. قالوا: النبي يفقه واقعه. حينئذٍ نقول: ما المراد بفقه الواقع؟ إن كان المراد به على جهة الإجمال وهذا واقعٌ ولا شك فيه لكنه من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الوالي وهو القاضي، وإن كان المراد به على جهة التفصيل بأن يتتبع أحوال اليهود والنصارى وما عندهم من نحو أباطيل ونحو شركيات وبدع حينئذٍ يقال فيه إن كانت تترتب عليه مصلحةٌ للمسلمين فهذا يكون مرده إلى ولي الأمر بأن يعين طائفةً يتخصصون في ذلك، وأما أن يكون الشأن لكل المسلمين بأن يفقهوا واقعهم ويتتبعوا أحوال اليهود والنصارى على جهة التفصيل، ويقرأ صحف اليهود والنصارى وما يتعلق بهم من السياسيات والاقتصاديات ونحو ذلك من أجل فقه الواقع استدلالاً بهذا النص هذا بمعزل عن ظاهر الكتاب والسنة، لأن هذا يعتبر من العبث ومن اللهو ومن تضيع الوقت لأنه لا ينبني عليه فائدة، لو كان من جهة ولي الأمر لترتب عليه فائدة ويكون ذلك مأخوذًا من مظانه، لأن الصحف لا تنشر كل ما قد يكون فيه فائدة لعامة المسلمين، بل جلها أكاذيب وجلها أقاويل وإنما هي أقوالٌ بلا زمام، بمعنى أنها غير معروفة الأصول، وعلى كلٍّ الاستدلال بهذه الجملة على ما يقع الآن من قضية فقه الواقع هذا التفصيل ليس بمحله. قال له - صلى الله عليه وسلم -: («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»). الفاء هنا للاستئناف ويحتمل أنها عاطفة، واللام هذه («فليكن») لام الأمر وهي حرفٌ جازم يجزم فعلاً واحدًا، ويكن مجزومًا بها يكن مضارع كان، ومعلومٌ أن اللام لام الأمر إذا دخلت على فعل مضارع أفادت الإيجاب حينئذٍ يكون من صيغ الإيجاب. إذًا ... («فليكن») هذا أمر والأمر يقتضي الوجوب، وهنا متعلق بماذا؟ متعلق بالاسم والخبر، ما هو الذي فليكن؟ الأولية، أولية الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله حينئذٍ الأمر هنا متعلقٌ بجزئيةٍ وهي كون هذه الشهادة تقع أول مراتب الدعوة، حينئذٍ قوله: («أول»). هذا بالرفع وهو اسم يكن، ... و («شهادة») خبر يكن، وقيل: العكس. والظاهر هنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أراد الإخبار عن الأولية، فإذا كان كذلك فالأصل في الأولية هي أنها محكومٌ عليه، والشهادة هي محكومٌ به، وإذا كانت كذلك من جهة المعنى حينئذٍ يتعين أن يكون المحكوم عليه هو الاسم، أو المبتدأ في الأصل، وأن يكون المحكوم به وهو الشهادة هنا أن يكون خبرًا سواء كان خبرًا في الأصل

أو بعد دخول كان، حينئذٍ نقول: الأولى هنا أن يجعل («أول») بالرفع («فليكن أولُ») لأن المراد هنا بيان مراتب الدعوة، وبأن المرتبة الأولى واجبة لأنه قال: ... («فليكن»). دل ذلك على أن («أول») بالرفع و («شهادةَ») بالنصب، وقيل: العكس. وظاهر النص أنه - صلى الله عليه وسلم - أراد أن يبين له الأولية في الدعوة إلى الله تعالى، فأول ما يكون من الدعوة هي الشهادة، وعليه فـ ... («أول») هو اسم يكن فهو مرفوع أي: أول ما تدعوهم إليه الشهادتان، والعكس جائز لكن المعنى يُرجح ما ذكرناه سابقًا. حينئذٍ («فليكن أول ما تدعوهم») إذا قيل بأن الواجب هنا دلّ عليه اللام، وهو («فليكن») لام الأمر، حينئذٍ ما هو المأمور به؟ هل المأمور به هنا التوحيد؟ أو المأمور به أولية الدعوة إلى التوحيد؟ لا شك أنه الثاني، لماذا؟ لأن ما تعلق بصيغة افْعَل هو المراد ليس المراد فقط صيغة افْعَل لأن صيغة افْعَل فِعْل، ثم الفعل قد يتعلق به مفعولٌ به، قد يتعلق به ظرف، قد يتعلق به اسم الزمان، قد يتعلق به مصدر .. إلى آخره، حينئذٍ بمجموع الْمُتَعَلَق والمُتَعَلِق هو المأمور به، وهذا قد تغيب عن بعض طلاب العلم في معرفة صيغة افْعَل فيقف مع الصيغة ويترك متعلقات الصيغة، ولذلك خالف الأصوليون إذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لو قال النبي - صلى الله عليه وسلم - صم يوم الاثنين، ما هو المأمور به؟

صيام يوم الاثنين، إذًا هذا المأمور به، فالواجب ما هو؟ الواجب صيام ثم أن يقع هذا الصيام في يوم الاثنين، الصوم واجب بدلالة صم وهذا واضح، لكن كونه في يوم الاثنين هل واجبٌ أم لا؟

الصوم واجب بالصيغة صم، لكن كونه في يوم الاثنين هل هو واجب أو لا؟ فلو صام يوم الثلاثاء هل امتثل؟ الجواب: لا، إذًا نأخذ من هذه الجملة تنبه نأخذ من هذه الجملة صم يوم الاثنين أن الواجب إيقاع ليس الواجب الصيام فقط، الواجب إيقاع الصوم في يوم الاثنين، فلو جاء يوم الاثنين ولم يصم لم يمتثل، لو صام يوم الأحد لم يمتثل، متى يمتثل؟ إذا أوقع الصوم يوم الاثنين. («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») فحينئذٍ ما هو المأمور به؟

كون التوحيد أول مراتب الدعوة، فلو دعا للصلاة قبل التوحيد امتثل أو لا؟ لم يمتثل، لماذا؟ لأنه يعد مخالفًا لظاهر هذا النص، حينئذٍ هذه الجملة بين فيها النبي - صلى الله عليه وسلم - مرتبة الدعوة الأولى، وهي الدعوة إلى التوحيد، وذكرنا أن هذا الباب باب أصولٍ للدعوة، فحينئذٍ أول ما يُدْعَى إليه هو توحيد الله تعالى («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»)، ... («شهادة أن لا إله إلا الله») سيأتي تفسيرها في محلها في الباب التالي إن شاء الله تعالى، (وفي رواية) قال المصنف هنا: (وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله»). يعني: بدلاً من أن يقول: («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»)، («فليكن أولُ ما تدعوهم إليه أن يوحدوا الله» حينئذٍ خالف بين التعبيرين فعبَّر أولاً بالشهادة، وعبر ثانيًا في روايةٍ أخرى بالتوحيد. (وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله») هذه الرواية في ((صحيح البخاري)) في كتاب التوحيد، وأشار بها المصنف هنا رحمه الله تعالى إلى التنبيه على معنى شهادةِ أن لا إله إلا الله، لأنه قد يقال بأن التوحيد ليس هو شهادة لا إله إلا الله، وقد قيل به، التوحيد ليس هو شهادة أن لا إله إلا الله، فبين المصنف رحمه الله تعالى أن مراده بهذه الترجمة (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) أنه باب الدعاء إلى التوحيد، وهو أول ما أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - في مراتب الدعوة، فأشار المصنف بهذه الرواية إلى التنبيه على معنى شهادة أن لا إله إلا الله فإن معناها توحيد الله تعالى بالعبادة، ونفي عبادة ما سواه، وهذا المراد بالشهادتين، وهو المراد بالتوحيد، وفي رواية «فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله» وذلك هو الكفر بالطاغوت والإيمان بالله، فهذه ثلاث روايات:

- روايةٌ بلفظ الشهادة («شهادة أن لا إله إلا الله»).
- ورواية بلفظ التوحيد («إلى أن يوحدوا الله»).
- ورواية بلفظ العبادة «عبادةَ الله» أو «إلى عبادة الله».

فهذه الروايات من حيث المعنى متفقة، هذه الروايات الثلاث وكلها في صحيح البخاري، فالروايات الثلاث هذه كلها متفقة المعنى،

وبعضها يفسر بعضًا، ودل على أمرين:
أولاً: إطلاق لفظ التوحيد وأنه لفظٌ شرعي، لأنه قد يقول قائل - وقد قيل - بأن التوحيد لم يرد في الكتاب والسنة، هذا التوحيد الذي أزعجتم الناس به، أين هو في الكتاب تقرأ القرآن من أوله إلى آخره ليس فيه لا التوحيد ولا مادة التوحيد ولا غيره، وهذه السنة بين أيديكم أين لفظ التوحيد؟
نقول: لا، موجود كونه لم يذكر في القرآن من حيث اللفظ وإنما ذكر من حيث المعنى، بل القرآن كله في التوحيد، من حيث المعنى لا يختلف اثنان مِنْ مَنْ سلمت عقولهم فضلاً عن دينهم بأن القرآن كله في التوحيد، وأما لفظ التوحيد فلم يرد في القرآن ولا يمنع من ذلك أنه قد ورد في السنة، وإذا ورد بالسنة حينئذٍ السنة وحيٌ، وإذا كان كذلك فكون المعنى يرد في الكتاب والسنة والتعبير باللفظ يَرِدُ في السنة دون القرآن هذا شرعٌ ونقول: سمعنا وأطعنا. حينئذٍ لا نعترض على هذا اللفظ بكونه لم يرد في القرآن، بل كذلك أحكام الصلوات، وأحكام الزكاة، وبعض تفصيلات الحج، وبعض ما يتعلق بالأحكام التي تتعلق بالعامة هذه لم يرد تفصيلها في القرآن، فمجيئها في السنة لا يلزم من عدم مجيئها في القرآن ردها في السنة، كذلك لفظ التوحيد حينئذٍ نقول: لفظ التوحيد لفظٌ شرعي وجاءت به السنة وإن لم يرد لفظه في القرآن ولا يمنع من قبوله، هذا أولاً، إذًا إطلاق لفظ التوحيد وأنه لفظٌ شرعي، ولذلك ألف الأئمة كتاب التوحيد استقلالاً، وكذلك البخاري في آخر في ((الصحيح)) كتاب التوحيد، دل على أنه لفظٌ مستعمل بل جاء النص نفسه في حديث جابر في صفة الحج: فأهلَّ بالتوحيد. جاء المصدر، وجاء هنا ... ((إلى أن يوحدوا الله)) فجاء بالفعل، ولو لم يرد المصدر لأخذنا من الفعل المصدر، قلنا التوحيد مصدر لِوَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا حينئذٍ اللفظ شرعي، بمعنى أنه جاءت به الشريعة.
ثانيًا: تفسير هذا اللفظ، وأن له حقيقةً شرعية فسرها النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: ((شهادة أن لا إله إلا الله)). ((إلى أن يوحدوا الله)) ما هو التوحيد؟ هو شهادة أن لا إله إلا الله، ما هو التوحيد؟ عبادة الله تعالى وحده، حينئذٍ فسرت التوحيد، لو لم يكن معنا إلا هذا الحديث النص باختلاف رواياته لجزمنا وقطعنا بأن التوحيد فسره النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا لا إشكال فيه، ولذلك نقول: هذه حقيقةٌ شرعية التوحيد والشرك لفظان شرعيان حقيقتهما مأخوذةٌ من الكتاب والسنة.
إذًا الفائدة الثانية في تنوع هذه العبارات فيها تفسير هذا اللفظ التوحيد وأن له حقيقةً شرعية فسرها النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: ((شهادة أن لا إله إلا الله))، و ((عبادةِ الله)). التوحيد هو الشهادة وهو بمعنى عبادة الله عز وجل. إذًا معنى الشهادة هو توحيد الله بالعبادة وترك عبادة ما سواه، وهذا هو الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى.
حينئذٍ هذه يرد السؤال هذه القصة واحدة وتعددت الألفاظ، هل النبي - صلى الله عليه وسلم - عدد الألفاظ أم أنها من جهة الرواة؟ القصة واحدة، لا شك أنها واحدة بعث معاذًا مرة واحدة، حينئذٍ هل قال له ((فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله))، ((إلى أن يوحدوا الله))، ((إلى عبادةِ الله))؟ أو قال جملةً واحدة والصحابة حكوها بالمعنى؟
فالخلاف هنا هل هو خلاف ألفاظ تعبيرٍ من النبي - صلى الله عليه وسلم -، أو أنه من جهة الرواة، فإن كانت هذه الألفاظ يعني: ألفاظ الحديث المختلفة صدرت من النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ قد بين معنى الشهادة وأن المراد بها توحيد العبادة، لكن هذا يبعده أن القصة واحدة، حينئذٍ نجزم بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يلفظ إلا بحرفٍ واحد. يعني: بجملةٍ واحدة، وإن كان الصادر منه - صلى الله عليه وسلم - أحد هذه الألفاظ وهو الصحيح فالصحابة حينئذٍ قد بينوا معناها بأن التوحيد هو الشهادة وهو العبادة عبادة الله تعالى وترك عبادة ما سواه، حينئذٍ يكون التعبير هنا من جهة الرواة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فعبروا عن الشهادة بمعناها وهو التوحيد، وعبروا عن التوحيد بمعناه وهو عبادة الله تعالى، وإذا جاء اللفظ الشرعي مفسرًا من جهة الصحابي فهو حجة وهذه المسألة ليست كمسألة حجية قول الصحابي من حيث الحكم الشرعي، إذا قال الصحابي حرام أو واجب أو مستحب أو مكروه حينئذٍ

تأتي المسألة، هل قول الصحابي حجة أم لا؟ هذه المسألة ليست هي عين المسألة التي معنا، وهي إذا جاء لفظٌ في الشرع وفسره الصحابي بأن المراد به كذا حينئذٍ هذا حجة، لأنه يحتمل أمرين:

إما أن يكون أخذ هذا المعنى من النبي - صلى الله عليه وسلم - فله حقيقةً شرعية.

الاحتمال الثاني: إن لم يكن أخذه من النبي - صلى الله عليه وسلم - أخذه من لسان العرب والصحابة حجة في معرفة اللغة.

وهذا لا خلاف فيه بين الأصوليين بأن الصحابة حجة في ذلك، حينئذٍ يرد السؤال هنا الصحابي الذي روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد نوع العبارة وتنويع العبارة دل على أنهم فهموا معنى الشهادة وأنه هو التوحيد، وفهموا معنى التوحيد وهو عبادة الله تعالى وترك ما سواه من المعبودات. إذًا هذه الجمل مختلفة، وهي مختلفة في الألفاظ ومتفقة في المعاني، ولهذا بوب البخاري لهذا الحديث في كتاب التوحيد في ((الصحيح)) بقوله: ما جاء في دعاء ... النبي - صلى الله عليه وسلم - أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى. انظر هذه الترجمة ترجمة البخاري رحمه الله تعالى مع ترجمة الشيخ هنا (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله). فهي واحدة ولكن البخاري صرح بالتوحيد وجاء بالرواية («إلى أن يوحدوا الله»)، والمصنف عدل عن لفظ التوحيد وجاء بلفظ الشهادة ولعله والله أعلم أن أكثر الروايات كما سيأتي كلام ابن حجر «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله». فاختار شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب لفظ الشهادة عن التوحيد لأنه أكثر الروايات في هذا النص، ولذلك قدّم رواية الشهادة، قال: (وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله»). لأن الرواية هذه ثابتة صحيحة ولا إشكال فيها، وهي محلٌ لأخذ الأحكام لكن الكثرة لها اعتبار من حيث اللفظ، لأنه قد يقال، قد يقال والله أعلم أنه إذا كان أكثر الروايات «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله» حينئذٍ قد يقال بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال هذه العبارة قد يقال بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لمعاذ: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله» ثم رويت بالمعنى («إلى أن يوحدوا الله») «إلى عبادةِ الله» هذا قد يقال، والله أعلم.

إذًا بوب البخاري لهذا الحديث وبهذه الزيادة التي قوله: («إلى أن يوحدوا الله») بقوله: باب ما جاء في دعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - أمته. يعني: أمة الدعوة إلى توحيد الله تبارك وتعالى، وفي الرواية التي ذكرها المصنف اقتصر فيها «على شهادة أن لا إله إلا الله»، وفي بعض الروايات «فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله» هنا ليس فيها الشهادة الثانية عندنا شهادتان، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله هل تجزئ الأولى عن الثانية في النطق؟ الجواب: لا تجزئ حينئذٍ إذا قال هنا: («فليكن أولُ ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») ولم يذكر أن محمدًا رسول الله، أكثر الروايات جمعت بين الشهادتين، فاقتصر بعض الرواة على الشهادة الأولى دون الثانية لأنها تستلزمها يعني: لا تصح هذه إلا بالشهادة الثانية، فكونها مستلزمةً لها حينئذٍ الاقتصار عليها من حيث النطق وبيان الحكم لا إشكال فيه، ولذلك الرواية التي ذكرها المصنف اقتصر فيها «على شهادة أن لا إله إلا الله»، وفي بعض الروايات جمع بينهما «شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»، وفي بعضها «وأن محمدًا رسول الله» بالتنصيص عليه عليه الصلاة والسلام. قال ابن حجر: وأكثر الروايات فيها الدعوة إلى الشهادتين. يعني: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فالمراد بالعبادة كما سبق توحيده، والمراد بالتوحيد الشهادة، لمن؟ لله عز وجل وذلك يستلزم الشهادة لنبيه - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة، حينئذٍ اقتصار البعض كما ذكره المصنف هنا في إحدى الروايات اقتصار البعض «على شهادة أن لا إله إلا الله» لأنها مستلزمةٌ للشهادة الثانية، لأن العبادة هي التوحيد، والمراد بالتوحيد الشهادة له بذلك لله عز وجل ولنبيه - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة، ووقعت البداءةُ بهما، قال الحافظ ابن حجر: ووقعت البداءةُ بهما بالشهادتين في أول حديث معاذ لأنهما أصل الدين الذي لا يصح شيءٌ غيرهما إلا بهما، فهي أصلٌ بعدهما من العبادات، فمن كان منهم غير موحد فالمطالبة متوجهةٌ إليه بكل واحدةٍ من الشهادتين على التعيين، لأنه قال: («إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب»). ولا شك أن اليهود والنصارى منهم من يقول: لا إله إلا الله، حينئذٍ إذا كان من دينه أنه يقول لا إله إلا الله فهل

يطالب بقول الشهادة فحسب؟ الجواب: لا، وبعضهم لا يرى القول بشهادة أن لا إله إلا الله، وبعضهم لا يرى القول بشهادة أن محمدًا رسول الله. حينئذٍ هم متنوعون منهم من لا يلفظ بالشهادة، ومنهم من يلفظ بالشهادة الأولى دون الثانية وينكر الثانية، وحينئذٍ كيف يوجه الخطاب العام هنا لهم كلهم؟ قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: فمن كان منهم غير موحد يعني: لم يأتِ الشهادتين مشرك فالمطالبة متوجهةٌ إليه بكل واحدةٍ من الشهادتين على التعيين. بمعنى أنه لا بد أن يأتي بالشهادة الأولى مع الشهادة الثانية، ومن كان موحدًا فالمطالبة بين الإقرار بالوحدانية هو الإقرار بالرسالة، وإن كانوا يعتقدون ما يقتضي الإشراك أو يستلزمه كمن يقول بنبوة عزير أو يعتقدوا التشبيه فتكون مطالبتهم حينئذٍ بالتوحيد للنفي ما يلزم من عقائدهم، بمعنى أن أهل الكتاب قد يقولون لا إله إلا الله حينئذ إذا قالوا لا إله إلا الله لا بد أن يكون قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعاذ: ((فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله)). ينفي ما عندهم من الشرك حينئذٍ إما أن يكون النفي بدلالة المطابقة إذا لم يكونوا موحدين، أو بدلالة الاستلزام إن كانوا قائلين بلا إله إلا الله، ولا أقول موحدين لأنهم مشركون في الأصل.

قال في ((التيسير)) رحمه الله تعالى: فلله ما أفقه من روى هذا الحديث بهذه الألفاظ المختلفة لفظًا المتفقةِ معنى. كأنه يرى استحسانًا رحمه الله تعالى، وهذا حقيقةً يدل على فقه الصحابة، وأنهم أعلم الخلق بدين الله عز وجل، وأنهم المرجع في فهم العقيدة على جهة الأصل، وكذلك في الفروع، ولذلك إذا اتفقوا على حكم شرع في الفروع وجب إتباعهم ولا يحل الخروج عنهم البتة. يقول رحمه الله تعالى: فلله ما أفقه من روى هذا الحديث بهذه الألفاظ المختلفة لفظًا المتفقةِ معنًى. فعرفوا أن المراد من ((شهادة أن لا إله إلا الله)) هو الإقرار بها علمًا ونطقًا وعملاً يعني: فهموا من التوحيد أنه لا بد من علمٍ وعمل وهو معرفة الإيمان، إيمان قولٌ وعمل، التوحيد قولٌ وعمل، إذًا لا بد من هذه الشهادة أن تثمر، تثمرُ في ماذا؟ أولاً: اعتقاد في الجنان، ثانيًا: نطقٌ باللسان. ثالثًا: عملٌ بالجوارح والأركان. فلو فعل الأول دون الثاني والثالث لم يكن موحدًا ولم يكن شاهدًا لله تعالى بالوحدانية، وإذا أتى بالأول والثاني الاعتقاد دون الإقرار باللسان ولم يأت بالعمل كذلك لا يكون موحدًا، ولذلك قال هنا: هو الإقرار بها علمًا ونطقًا وعملاً. وهذا هو حقيقة الإيمان خلافًا لِمَا يظنه بعض الجهال أن المراد من هذه الكلمة هو مجرد المنطق بها، وإذا كان كذلك لا فرق بين المنافق والموحد، المنافقون يقولون لا إله إلا الله، والموحدون يقولون لا إله إلا الله، حينئذٍ ما الفرق بينما؟ لو كان المطالبة هو بمجرد بالنطق فقط دون اعتقادٍ وعمل بالجوارح ما الفرق بينهما؟ بل المنافق يفعل بالجوارح كذلك يصلي ويزكي وجاهدوا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - .. إلى آخره، أو الإقرار بوجود الله كما فسرها بعض أهل البدع أو ملكه لكل شيء من غير شريكٍ فإن هذا القدر يعني تفسير لا إله إلا الله بالإقرار بوجود الله أو بالملك أو بما هو فردٌ من أفراد توحيد الربوبية، هذا ما الفرق بين هؤلاء وبين عباد القبور المشركين الذين المشركين الذين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ لا فرق، ولذلك مر معنا أن أول القواعد الأربعة التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى أن المشركين كانوا مقرين بتوحيد الربوبية فإذا فسر لا إله إلا الله لا قادر على الاختراع إلا الله، أو نحو ذلك، لا خالق إلا الله، لا مالك إلا الله، لا فرق بينه وبين المشركين لأن هذا المعنى الذي حمل عليه معنى لا إله إلا الله هذا هو دين المشركين وهذا هو الخلل الذي وقع عندهم أنهم ظنوا أن من أقر بخالقية الله أو ملكية الله أو نحو ذلك حينئذٍ جاء بالدين الإبراهيمي إن صح التعبير، وأنه لا يلزم من صرف العبادة لغير الله أنهم وقعوا في مخالفة النبي - صلى الله عليه وسلم - وليس الأمر كذلك، ولذلك قال: فإن هذا القدر قد عرفه عباد الأوثان وأقروا به فضلاً عن أهل الكتاب ولو كان كذلك لم يحتاجوا إلى الدعوة إليه. يعني: لو كان المراد شهادة أن لا إله إلا الله أن يقر أهل الكتاب بأنه لا خالق إلا الله، لا مالك إلا الله، لا مدبر، لَمَا احتاج النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يبعث إليهم معاذًا لأنهم يعتقدون هذا، فلما بعث معاذًا ثم الصحابة فهموا من شهادة أن لا إله إلا الله أن المراد بها التوحيد وأن المراد بها عبادة الله تعالى وترك عبادة ما سواه دل ذلك على أن الصحابة قد بلغوا الفقه غايته، وأنهم قد فهموا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مراده، وأن المرد بلا إله إلا

الله لا معبود بحقٍ إلا الله، وليس المراد أن تفسر بأفراد توحيد الربوبية.
قوله: ((فليكن أول ما تدعوهم إليه)) أي فليكن أو الذي تدعو أهل الكتاب إليه فالضمير يعود إلى ((أول))، ((فليكن أول ما تدعوهم)) أي تدعوا أهل الكتاب ((إليه)) أي إلى ذلك الأول ((شهادةَ)) انظر هنا أعاد الضمير إلى ((أول))، و ((أول)) هنا مبهم، أليس كذلك؟ ((أول)) مبهم فوقع فيه إبهامٌ وعاد الضمير إليه من أجل التشويق إلى معرفة ما هو هذا الأول، حينئذٍ إذا جاء شهادة أن لا إله إلا الله يقع في النفس موقعه عند التصريح به، وهذا ما يسمى بالتشويق بعد الإبهام، والأول بلسان العرب هو الذي يترتب عليه غيره، هكذا في المفردات، وفي ((مختار الصحاح)): والأول ضد الآخر. فبين الحديث أن أول واجبٍ يُدعى إليه هو التوحيد، وهذه قاعدة وأصلٌ من أصول وقواعد الدعوة إلى الله تعالى، وهذا محل إجماعٍ من السلف.
قال في ((التيسير)): وفيه دليلٌ على أن التوحيد الذي هو إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له وترك عبادة ما سواه، هو أول واجبٍ فلهذا كان أول ما دعت إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام، كما قال تعالى: ... {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥]. وهذا معنى التوحيد توحيد الإلوهية، وقال تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} ... [النحل: ٣٦]. وكل الرسل تقول لأقوامها {أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} [المؤمنون: ٣٢]، وكذلك قول نوحٍ عليه السلام {أَن لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ} [هود: ٢٦] هذا تفسيرٌ لا إله إلا الله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وقد علم بالاضطرار من دين الرسول - صلى الله عليه وسلم - واتفقت عليه الأمة أن أصل الإسلام، وأدل ما يؤمر به الخلق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله. فبذلك. يعني: بهذه الدعوة، يصير الكافر مسلماً والعدو وليًّا والمباح دمه وماله معصوم الدم والمال، ثم إن كان ذلك من قلبه يعني: تواطأ القلب واللسان فقد دخل في الإيمان. يعني: ظاهراً وباطنًا، وإن قاله بلسانه دون قلبه فهو في ظاهر الإسلام دون باطن الإيمان. ثم قال: وأما إذا لم يتكلم بها مع القدرة فهو كافرٌ باتفاق المسلمين باطنًا وظاهراً عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير العلماء. إذًا لا بد من قولها، ثم لا يكفي قولها فحسب، وإنما لا بد من الاعتقاد وأن يتبع الاعتقاد العمل، لأن عدم العمل يدل على عدم وجود الاعتقاد، فلا بد من هذه الأركان الثلاثة.
وقال ابن أبي العز شارح الطحاوية: اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق وأول مقامٍ يقوم فيه السالك إلى الله عز وجل، ثم أورد الشواهد من الوحيين إلى أن قال: ولهذا كان الصحيح أن أول واجبٍ يجب على المكلَّف شهادة أن لا إلا الله، لا النظر ولا القصد إلى النظر ولا الشك، لا النظر، النظر المراد به النظر الاصطلاحي تدقيق في أمورٍ معلومة للتوصل إلى مجهول .. ١٠٠٢٠٣٧ إلى آخره دليلٌ عقلي، ولا القصد إلى النظر الذي هو جزءٌ من أجزاء النظر، ولا الشك يعني: في وجود الله عزَّ وجل. فهذه ثلاثة أقوال لأرباب البدع وسيأتي مستندهم الذي سندوا عليه، كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم بل أئمة السلف كلهم متفقون إجماع كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يأمر بتجديد ذلك عقب بلوغه، بل يؤمر بالطهارة والصلاة إذا بلغ أو ميَّز عند من يرى ذلك، ولم يوجب أحدٌ منهم على وليه أن يخاطبه حين إذًا بتجديد الشهادتين وإن كان الإقرار بالشهادتين واجبًا باتفاق المسلمين ووجوبه يسبق وجوب الصلاة، لكن هو أدى الذي أدى هذا الواجب قبل ذلك. يعني: قبل البلوغ، فالصبي تابعٌ لوالديه فإن كان مسلمًا، فإن كان والداه مسلمين حكمه حكمهما، وإن كانا كافرين حينئذٍ حكمه حكمهما، فمن نشأ في بلاد الإسلام قبل البلوغ نقول: أول واجب، أليس كذلك؟ النطق واجب، ولا شك أن الواجب حكمٌ تكليفي، والذي يكلف من هو؟ البالغ العاقل إذًا الصبي الذي نشأ على الإسلام وهو موحد على التوحيد يعتقد بالتوحيد إذا بلغ هل يقال له قل لا إله إلا الله؟ الجواب: لا، لا يقال له ذلك، لماذا؟ لأنه نشأ على التوحيد حينئذٍ ... ((فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله)) في الكافر الأصلي، أو المرتد الذي فعل ناقضًا لنواقض هذه الكلمة، يكون الخطاب لمن للكافر الأصلي المشرك أو لمن فعل ناقضًا

من نواقض لا إله إلا الله، فإن كان كفره لا يرجع إلى إهدار هذه الكلمة حينئذٍ - المرتد يعني: الذي كفر بعد إسلامه فلا يطالب في الأصل بقول لا إله إلا الله - وإنما يطالب بما أخرجه من الدين، واضحٌ هذا؟ حينئذٍ المرتد هل كل مرتدٍ يقال له قل لا إله إلا الله؟ الجواب: لا، وإنما يقال قل لا إله إلا الله من أجل الرجوع إلى الإسلام إذا كان فعل ناقضًا من نواقض هذه الكلمة بمعنى أنه أتى بشركٍ ونحوه، وأما إذا كان مثلاً كفره بتكذيب الرسل مثلاً أو بالطعن في الملائكة أو الاستهزاء بالأنبياء ونحو ذلك حينئذٍ لا يرجع إلى الإسلام إلا بمعرفة أو التصريح بقدر الأنبياء، وكذلك الملائكة ولا يقال له قل لا إله إلا الله، وهذا خللٌ ينبغي التنبه له، إذًا الصبي إذا بلغ لا يقال له قل لا إله إلا الله مع أننا قررنا أن قوله: ((فليكن)). هذا واجب والمراد به أول الواجبات لكن نقول الصبي غير مكلف، فإذا كلف لا يُلزم بهذا القول، لأنه نشأ على التوحيد نشأ على الإسلام وإنما يخاطب بهذا القول من لم يأت به أصلاً، أو أتى به ثم جاء بناقضٍ ولا يرجع الإسلام إلا بتصريح بالشهادتين، بخلاف من خرج من الإسلام بغير قادحٍ لهذه الشهادة، حينئذٍ التوحيد أول ما يدخل به في الإسلام وآخرُ ما يُخرج به من الدنيا كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة». فهو أول واجبٍ وآخر واجبٍ، وهو أول الأمر وآخره، يعني: توحيد الإلوهية وليس المراد مطلق التوحيد إنما المراد به التوحيد الخاص وهو توحيد الأوهية، هنا النبي - صلى الله عليه وسلم - نص على أنه لا يدخل في الإسلام إلا بشهادتين لِمَن لم يأت بهما، وهنا مسألة يذكرها بعض أهل العلم وذكرها شارح الطحاوية وهي من صلى ولم يتكلم بالشهادتين، أو أتى بغير ذلك من خصائص الإسلام ولم يتكلم بهما هل يصير مسلمًا أم لا؟ هل يدخل في الإسلام بغير الشهادتين؟ لو قام فأذن أو صلى أو حجّ مع المسلمين على الطريقة المعهودة طريقة أهل الإسلام، التي من خصائص الإسلام، أو صام رمضان صيام رمضان من خصائص هذه الأمة ليس مطلق الصيام وإنما الصوم الخاص، لو فعل الصوم فقط فهل يدخل فيه بالإسلام أو لا؟

هذا محل خلاف بين أهل العلم، قال ابن أبي العز: والصحيح أنه يصير مسلمًا بكل ما هو من خصائص الإسلام، يعني: لو أذن دخل في الإسلام، لو قام توضأ فصلى منذ أن كبر وصلى ركع .. إلى آخره دخل في الإسلام، لو لم يصل إلى شهادتين قبل وصوله نحكم عليه بالإسلام. قال: والصحيح أنه يصير مسلمًا بكل ما هو من خصائص الإسلام، وهذا منسوبٌ للجمهور، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى كصوم شهر رمضان، الصوم عام والشهر خاص، والحج بهذه الطريقة التي من خصائص الإسلام، حينئذٍ لو فعل ما هو من خصائص أهل الإسلام فعند جمهور أهل العلم أنه يُعتبر مسلمًا، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية.

والصحيح خلافه بمعنى أنه لا يصير مسلمًا إلا بالنطق بالشهادتين، فلا يصير الإنسان مسلمًا إلا إذا أتى بالشهادتين أولاً: ليس عندهم دليل واضح بين يعتمد عليه من الكتاب والسنة بأن من فعل وهو كافرٌ أو مشرك شيئًا من خصائص الإسلام ولم يأت بالشهادتين أنه يعتبر مسلمًا، بل النصوص الواضحة البينة من الكتاب والسنة ترد على هذا القول، وتبين أنه لا بد من النطق بالشهادتين، ولذلك إرسال الرسل النبي - صلى الله عليه وسلم - كان أول ما يطالب به المشركين هو قول لا إله إلا الله، فلو كان فعل أي فعلٍ من خصائص الإسلام مدخلاً له في الإسلام لَمّا خص النبي - صلى الله عليه وسلم - الشهادتين دون غيرهما ... ((فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله)) ثم إن أجابوك لذلك ((فإن هم أطاعوك لذلك)) «فأخبرهم» ((فأعلمهم)) جاءت ذكر الصلاة، والصلاة لا شك أنها من خصائص الإسلام، حينئذٍ كونه يرتب هذا على ذاك يدل على أن الشهادتين مقصودة لفظًا ومعنًى بمعنى أنه لا يحكم عليه بالدخول في الإسلام إلا إذا نطق بهما، وأما إذا أتى بما هو من خصائص الإسلام هذا لا يعتبر مسلمًا، فإرسال الرسل أول ما يبدأ به بالشهادتين في الحديث الذي معنا، بل هو نصٌّ في الموضع، وكذلك حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله» هذا واضح بين، حتى إذا لم يشهدوا هل المقاتلة مأمور بها أو لا؟ مأمورٌ بها، ما المراد «حتى» هذه غائية بمعنى أني مأمور بما قبلها ولا أكف إلا بالشهادتين، [والشهادتين لا شك أنهما] والشهادتان نطقٌ فلا بد أن ينطق بهاتين الشهادتين. «أمرت أن أقاتل الناس

حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»، ونجد الدعوة دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - مرتبة بالقول والفعل لحاله عليه الصلاة والسلام وحال صحابته من بعده وفي حياته عليه الصلاة والسلام إنما يطالبون الناس أولاً بماذا؟ بلا إله إلا الله، ولم يرد حرفٌ واحد في ما أعلم والعلم عند الله أنهم اكتفوا بأذانٍ أو بصلاةٍ أو بصيامٍ أو بحدٍّ، ولم يرد بيانٌ لهذه المذكورات بأنها تدخل الشخص في الإسلام، وإذا تقرر ذلك نقول: ظاهر السنة الكتاب والسنة بل هي ظاهرة في الدلالة قطعية بأن أو ما يكلف به العبد هو لا إله إلا الله، ولذلك الإجماع السابق أن أول الواجبات هو شهادة أن لا إله إلا الله، فالإجماع انعقد على اللفظي والمعنى لا على المعنى فحسب، ولذلك لو اعتقد مدلول لا إله إلا الله ولم يتلفظ فمات مات مسلمًا أو كافرًا؟

متردد، مات كافرًا. لو اعتقد كافر أصلي اعتقد مدلول لا إله إلا الله ولم يتلفظ بها، لم ينطق بها نقول هذا مات كافرًا. إذًا من سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - بل النصوص الواضحة البينة تدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما قدّم الشهادتين نطقًا وعلمًا وعملاً وما بعد ذلك يأتي في المرتبة التالية بعده.

(وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله»، «فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة»). («فإن هم أطاعوك») أي شهدوا وانقادوا («لذلك») أي المذكور وهو التوحيد، يعني إن أتوا بالتوحيد أخبرهم بالصلوات الخمس، مفهومه مفهوم مخالفة أنهم إذا لم يأتوا بالتوحيد لا تخبرهم ولو كانت الصلاة مدخلة لهم في الإسلام لما كان فرقٌ بينهما، أليس كذلك؟ («فإن هم أطاعوك لذلك») للتوحيد وآمنوا وأقروا بمدلول لا إله إلا الله علمًا نقطًا وعلمًا وعملاً، فأخبرهم بشأن الصلاة، فإن لم يطيعوك بقبول لا إله إلا الله فلا تخبرهم، فلو كانت الصلاة وهي من خصائص الإسلام مُدْخِلَةً لهم في الإسلام لما كان فرقٌ بينهما، فهذه اجعلها مرتبةً ثانية بعد المرتبة الأولى.

إذًا («أطاعوك») شهدوا وخاضوا لذلك وكفروا بما يعبد من دون الله، والطوع الانقياد ويضاده الكره، انقياد ولذلك ضمن أطاع معنى انقاد، ولذلك عدّاه باللام («أطاعوك لذلك») أطاع يتعدَّى بنفسه وعدّاه باللام هنا لأنه ضمنه معنى انقاد معنى قاد، إذًا الطوع الانقياد ويضاده الكره، كما قال تعالى: {ٱئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً} [فصلت: ١١]. والطاعة مثله لكن أكثر ما تقال في الائتمار لما أمر، والارتسام فيما رسوم، قال تعالى: {وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ} [النساء: ٨١]، {طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ} [محمد: ٢١]. أي: أطيعوا، وقد طاع له يطوع وأطاعه يطيعهم، وفي روايةٍ «فإن هم أجابوك لذلك» وفي روايةٍ عند البخاري «فإذا عرفوا ذلك» يعني: التوحيد، وفي روايةٍ «فإذا عرفوا الله» كم رواية؟ أربعة («فإن هم أطاعوك لذلك») «فإن هم أجابوك لذلك»، «فإذا عرفوا ذلك». هذه لا إشكال فيها كلها متواطئة «فإذا عرفوا الله» هذه رواية في الصحيح كذلك روايةً في الصحيح، وهذه هي التي تمسك بها أهل البدع أنه يجب أولاً الشك، وقيل: القصد إلى النظر، وقيل: النظر. وذكرت لكم مرارًا أنه ما من مبتدع إلا وهو يتكئُ على نصٍّ من كتابٍ أو سنة، ولذلك نحن نقول: هؤلاء مبتدعة الذين يوجبون على المكلفين واجبًا دون لا إله إلا الله. فأولاً النظر ما المراد بالنظر؟ الاستدلال على وجود الله تعالى بالأدلة العقلية، أولاً تشك ثم، يعني: في وجود الله عز وجل موجود أو ليس بموجود، ثم بعد ذلك تقيم الأدلة العقلية على وجوده جل وعلا، وقبل ذا وذاك القصد إلى النظر لأنه جزءٌ منه لا يتأتى النظر إلا إذا قصدته، كما القصد إلى المسجد لا يتأتى الذهاب إلى المسجد إلا إذا قصدته. إذًا أول جزءٍ يجب وهو مقدمة الواجب عندهم هو قصد النظر، وقيل: النظر، وقيل: الشك. على كلٍّ أقوال باطلة وهي مذمومة وجاءت من علم الكلام وعليها قول الأشاعرة في بعضها، إذًا: فإذا «فإذا عرفوا الله». قال الحافظ في - الجزء الثالث عشر، صفحة ست وستين وثلاث مائة -: واستدل بقوله: «فإذا عرفوا الله». بأن معرفة الله بحقيقة كنهه ممكنةٌ للبشر، «فإذا عرفوا الله» ذاتًا وصفة بمعنى أن معرفة الله تعالى بحقيقته ممكنةً للبشر، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - علَّق هنا المعرفة معرفة الله على لفظ الجلالة، فدل ذلك على إمكان إيقاعها «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله فإذا عرفوا ذلك» يعني: عرفوا الله تعالى بحقيقته وكنهه هكذا استدل به بعضهم، فإن كان ذلك مقيَّدًا يعني: معرفة الله بحقيقة كنهه إن كان مقيدًا مرادهم يعني: بما عرَّف به نفسه من

وجوده وصفاته اللائقة به من العلم والقدرة والإرادة مثلاً، وتنزيهه عن كل نقيصةٍ كالحدوث فلا بأس به، إن كان مرادهم بأن الله عز وجل قد عرّف بنفسه بوجوده وأسمائه وصفاته، وكانت هذه المعرفة توقيفية فلا إشكال فيه، هذا واضحٌ بَيِّن، فأمّا ما عدا ذلك إن كان المراد به الذات والكلام فيه تفاصيل الذات وماهية الذات ونحو ذلك أو الأسماء والصفات والتكييف فأما ما عدا ذلك، فإنه غير معلوم للبشر، وإليه الإشارة بقوله: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً} [طه: ١١٠]. فإذا حُمِلَ قوله: «فإذا عرفوا الله». على ذلك كان واضحًا مع أن الاحتجاج به بهذه الجزئية بهذه اللفظة يتوقف على الجزم بأنه - صلى الله عليه وسلم - نطق بهذه اللفظة، وفيه نظر. هكذا قال ابن حجر رحمه الله تعالى، لماذا؟ لأن القصة واحدة ثم وردت بأربعة ألفاظ، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - قال واحدةً منها ولا شك، أي هذه الأربعة؟ الله أعلم، فالجزم بأن هذه قالها النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه يرتب عليه حكم شرعي، فإذا كان كذلك فحكمهم بأن الله تعالى يمكن معرفته بحقيقة كنهه جل وعلا وليس المراد به بما تعرف به من بيان وجوده وصفاته وأسمائه ونحو ذلك هذا يتوقف على إثبات هذه اللفظة من نص النبي - صلى الله عليه وسلم -. ولذلك قال رحمه الله تعالى: مع أن الاحتجاج به يتوقف على الجزم لأنه - صلى الله عليه وسلم - نطق بهذه اللفظة، وفيه نظر.

لأن القصة واحدة وروايات هذا الحديث اختلفوا هل ورد الحديث بهذا اللفظ أو بغيره فلم يقل - صلى الله عليه وسلم - إلا بلفظٍ منها، ومع احتمال أن يكون هذا اللفظ من تصرف الروايات فلا يتم الاستدلال على ما ذكروه، على أن الأكثر رووه بلفظ «فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فإن هم أطاعوك لذلك» فإن هم أطاعوا لك «لذلك» وهذه يقال فيها ما قيل فيما سبق، فإذا كانت هذا الأربعة الألفاظ قد وجد ما هو أكثر ما عليه الرواة فيعلّق بها الحكم فيقول الظان مثلاً نطق بهذه اللفظة ورواها من رواها بالمعنى وهذا لا إشكال فيه، ومنهم من رواه بلفظ «فادعهم إلى أن يوحدوا الله فإذا عرفوا ذلك»، ومنهم من رواه بلفظ «فادعهم إلى عبادة الله فإذا عرفوا الله» ووجه الجمع بينها أن المرد بالعبادة التوحيد، والمراد بالتوحيد الإقرار بالشهادتين، والإشارة بقوله: «ذلك». إلى التوحيد وقوله «فإذا عرفوا الله». أي: عرفوا توحيد الله، والمراد به يعني: بالمعرفة الإقرار والطواعية فبذلك يجمع بين هذه الألفاظ المختلفة في القصة الواحدة، وبالله التوفيق. هذا ما جمع به ابن حجر رحمه الله تعالى بين هذه الروايات الأربع، وإذا تقرر بأن أكثر الروايات على قول «فإن هم أطاعوا لك بذلك». الظاهر أنها التي حفظت وما عداه روي بالمعنى. واستدل بقوله: «فإذا عرفوا ذلك». على أن أهل الكتاب ليسوا بعارفين إما حقيقةً، وإما حكمًا. حقيقةً بأن كانوا مشركين، وحكمًا بأن كانوا قالوا لا إله إلا الله واعتقدوا بعض مدلولها ولم يأتوا بها على وجه الكمال. استدل به على أن أهل الكتاب ليسوا بعارفين وإن كانوا يعبدون الله ويظهرون معرفته، لكن كما قال بعضهم: ما عرف الله من شَبَّهَهُ بخلقه، أو أضاف إليه الولد، فمعبودهم الذي عبدوه ليس هو الله وإن سموه به. حينئذٍ لا بد أن يعرفوا الله تعالى على الوجه الذي أراده الله، فالله تعالى غيبٌ وعرف خلقه بنفسه جل وعلا بأسمائه وصفاته، فإذا أضافوا أو شبهوه بخلق أو شبهوا الخلق به ما عرفوا الله تعالى، والنفي هنا يكون على حقيقته، ويأتي مزيد بيانٍ بما يتعلق بمفردات هذا الحديث، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

أسئلة:

س: ما المراد بالنطق بالشهادتين فالذي يصلي ينطق بالشهادتين في صلاته يعني: في دعائه أم المراد به إعلان الشهادة؟

ج: الكل، لا بد أن ينطق، ولا بد أن يخبر كما سيأتينا في موضعه، فلو صلَّى كبر للصلاة ولم يصل إلى الشهادة، إذا وصل إلى الشهادتين وقال لا إله إلا الله واعتقد معناهما أسلم دخل في الإسلام، لكن قبل ذلك هل نحكم عليه بأنه أسلم أم لا؟ لا نحكم عليه بأنه أسلم، وإذا جاء وإذا قيل بأن تارك الصلاة لا يكفر وحج ذهب إلى منى .. إلى آخره ولم ينطق بالشهادتين وانتهى من الحج أسلم أم لا؟

على الخلاف، إن قلنا: بأن من أتى بخصائص الإسلام لا يدخل في الإسلام وهو الراجح الصحيح لم يسلم، وعلى قولهم يكون قد أسلم.

س: ألا يصح الاستدلال برواية «فإذا عرفوا ذلك» على عدم اشتراط النطق بهما؟

ج: لا، هذا خلاف الإجماع أولاً، ثُمَّ هذا استدلالٌ سقيم، لماذا؟ لأنهم «فإذا عرفوا ذلك» المشار إليه ما هو؟ الشهادة، والشهادة لا تكون شهادة إلا إذا نطق واضح؟ فإذا عرفوا ذلك المشار إليه هو الشهادة، والشهادة كما سيأتي أنا أترك كلام الشهادتين لأنه سيأتينا باب كامل، باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، فالشهادة لا تكون شهادة إلا مع النطق ومع الاعتقاد مع الإخبار، يعني: ينطق بها يكلم نفسه مثلاً هذا لا يكفي لا بد أن يخبر بها كما سيأتي.

س: فالمعرفة لا تستلزم النطق؟

ج: هذه معرفة عقلية، نحن عندنا المعرفة شرعية، أليس كذلك؟ ولذلك مر معنا في ((الأصول الثلاثة))، فإذا عرفا ربه أو معرفة ربه قلنا: المعرفة المستلزمة للانقياد لشرع الله عز وجل، وأما مجرد المعرفة إبليس يعرف ربه، وفرعون يعرف ربه، والكفار كلهم من يهود كلّ كافرٍ يعرف ربه، لكن هل المعرفة المطلوبة من المسلم الذي أراد التوحيد دخل في الإسلام هي المعرفة الموجودة عند إبليس؟ لا، ليس المراد ذات وربك وخالق .. إلى آخره، هذا يستوي فيه الموحد وغيره وإنما المراد المعرفة التي هي الإقرار بما كَنَّهُ في قلبه ثم الانقياد للطاعة، وإلا لا يكون عارفاً بربه، وكذلك المعرفة معرفة النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي تستلزم الانقياد للشرع وتحكيم شرعيته، فإذا لم يكن لا تكون معرفةً، فالقول: المعرفة لا تستلزم النطق أليس كذلك.

س: ما أوضح دليل على وجوب النطق؟

ج: قلنا الشهادة لا تكون شهادة إلا بذلك، كما سيأتي في موضعه.

س: بما أن الإجماع انعقد على أن أول الواجبات هو النطق بالشهادتين، فكيف الجمهور على أن من أتى بشيءٍ من خصائص الإسلام فهو مسلمٌ ولا يطالب بالشهادتين؟ بارك الله فيك.

ج: هذا تسألهم أولاً، ثم إذا انعقد الإجماع لا تبالي بمن خالف بعد ذلك، وهذه المسألة كمسألة كافر أو تارك الصلاة هل هو كافرٌ أم لا؟

س: المناظرة ليست من منهج السلف أصلاً هل هذا صحيح؟

ج: من قال هذا {وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: ١٢٥]، القرآن في أكثر من موضع، فالمناظرة والكشف ما عليه أهل البدع هذه منهج السلف محل إجماع بين.

هذا ما فهمت السؤال.

س: رُوِيَ أنه كان عالمٌ في عصر الإمام أحمد رحمه الله تعالى، لكن منهجه كان فيه شيءٌ من الميل عن السلف فعندما سئل الشيخ أحمد بن حنبل الإمام عن الرجل فقال: هو ضالّ، ثم توفي الرجل وهو ساجدٌ في المسجد فأخبر لإمام أحمد بأمره فقال: هو ضال ولو مات ساجدًا لأن العبرة بالمنهج الصحيح وليس العبرة بالخاتمة نرجو التوضيح.

ج: أولاً قوله في شيء من الميل يحتاج هذا، ما الذي عنده إن صحت القصة فهذا رأي الإمام أحمد ولا ندري عنه، ما الذي حكم به على هذا الرجل، وأما نحن فلا بد أن نعرف ما الذي عنده، لذلك بعض المسائل تحتاج التنصيص على ما عندهم.

س: ذكرتم أن من اعتقد ولم ينطق بالشهادة فهو كافر هذا خلاف حديث «إنما الأعمال بالنيات»؟ فلو أسلم ولم يعلم ماذا يقول فهل يُكَفَّر؟

ج: على كلٍّ سيأتي بحثها إن شاء الله في موضعها، لا تستعجلون بالأسئلة التي لم ترد، ثم الأصول المجمع عليها لا يُعترض عليها بالأشياء العقلية، يحتمل «إنما الأعمال بالنيات» ما أحد يقول هذا، أنه يعارض الأصل العظيم الجليل الذي بينه الله عز وجل في كتابه وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - أنه لا بد من النطق بالشهادتين، وإلا أبو طالب كان من أنصار النبي - صلى الله عليه وسلم - ما نفعه.

صلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

23 ٢٣

٢٣٫١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* تتمة الحديث الأول في الباب.
* هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟
* قوله: "فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات".
* قوله: "فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة".
* لم خص النبي - صلى الله عليه وسلم - الفقراء بالذكر دون باقي الأصناف الثمانية؟
* قوله: "واتق دعوة المظلوم"، والنكتة في التذكير بهذا عقب الأمر بأخذ الزكاة.
* لماذا لم يأت ذكر الصيام، والحج في الحديث؟
* بعض الأحكام، والفوائد المستفادة من الحديث.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
لا زال الحديث في شرح أول حديثٍ من (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) فقال المصنف رحمه الله تعالى: (عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك: فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تُؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائمَ أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب» أخرجاه) أي في الصحيحين. سبق مناسبًا ذكر هذا الحديث بعد قوله تعالى: ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ} [سورة يوسف: ١٠٨] الآية). وجعل الآية والحديث تحت هذا العنوان (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) حيث أراد المصنف رحمه الله تعالى باب الدعاء إلى التوحيد، لأن المقام عنده في بيان ما يتعلق بالتوحيد، وكل ما سبق من الأبواب عنون له بذلك، فلما أورد الآية العامة ({قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ}) الدعوة إلى الله تعالى تشمل التوحيد وزيادة، فحينئذٍ فيه شيءٌ من العموم وفيه شيءٌ من الإجمال، فأراد أن يُفَصِّلَ ذلك ويأتي بدليلٍ يناسب ما ذكره من التبويب (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) فجاء بهذا الحديث حديث ابن عباس في الصحيحين وعرفنا أنه قد يقال: إنه من مرسل الصحابي ابن عباس وقد يقال: بأنه حضر تلك الواقعة، وعلى كلا الاحتمالين فالحديث ثابت ولا إشكال فيه. («أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لما بعث معاذاً إلى اليمن») أي إلى أهل اليمن وأطلق الكل وأراد به البعض. (قال له: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب») أراد أن يبين له أن أولئك أصحاب علومٍ وهي علومٌ سابقة، حينئذٍ قد يكون عنده شيئًا من الشبه فأراد من معاذٍ أن يستعد لذلك وأن يُعِدَّ الأُهْبة والاستعداد للمناظرة من جميع الوجوه. فقال له عليه الصلاة والسلام وهو الشاهد من كلام المصنف هنا: («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»). الفاء هذه كما سبق أنها تحتمل استئنافية ويحتمل أنها عاطفة («فليكن») واللام هذه لام الأمر تدل على الوجوب، ويكن مضارع كان الناقص، حينئذٍ تحتاج إلى اسمٍ يُرفع بها وإلى خبرٍ يُنصب بها فحينئذٍ قوله: («أولُ») هذا مرفوع كان واسمها («شهادةَ») بالنصب هذا خبر كان، ويجوز العكس والأول أولى، لأن

المقام هنا مقام بيان الأولوية في الدعوة إلى الله تعالى، ما الأول حينئذٍ يرد السؤال ما الأول؟ ويأتي الخبر والجواب وهو (««شهادة أن لا إله إلا الله»») فلم يرد النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يبين أن الشهادة هي أول ما يُدْعَى إليه، وإنما أراد أن يبين أن أول ما يُدْعَى إليه هو الشهادة كلاهما جائز ولا إشكال فيه، إلا أن المعنى الأول أَتَمّ لأن المقام هنا مقام بيان مراتب الدعوة، ولذلك قال المصنف: (باب الدعاء) وفي بعض النسخ باب الدعوة، إذًا المقام مقام بيان للدعوة حينئذٍ الدعوة لها أولويات، وأولويات الدعوة توقيفية بمعنى أنها لا مجال للبشر بالنظر فيها، فما قدمه الشارع وجب تقديمه وما أخره وجب تأخيره، والعكس، حينئذٍ يكون منابذًا للشرع، فإذا قُدِّمَ شأن الصلاة وهي أعظم مأمورٍ به بعد التوحيد على التوحيد فحينئذٍ نقول: هذا خالف المنهج الرباني أو خالف منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - في الدعوة إلى الله تعالى، فكيف بما قدم ما دون ذلك من الأمور. إذًا (««فليكن»») هذا أمر والأمر يقتضي الوجوب، حينئذٍ تقديم التوحيد ويكون أول واجبٍ هذا واجبٌ، والواجب ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه، فإذا أُخِّر التوحيد عن بيانه وما يتعلق به فقدم سائر المأمورات حينئذٍ يكون مخالفًا، وإذا كان مخالفًا حينئذٍ وقع في المحظور وقد ترك واجبًا.

(««فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»») وفي أكثر الروايات «وأن محمدًا رسول الله»»، (««وفي رواية: إلى أن يوحدوا الله»») وهذه جاء بها المصنف رحمه الله تعالى ليبين أن معنى الشهادة هو معنى التوحيد، وفي روايةٍ «إلى عبادة الله» فَثَمَّ ثلاث روايات عند البخاري وغيره «إلى شهادة أن لا إله إلا الله»»، (««إلى أن يوحدوا الله»»)، ««إلى عبادة الله» وكلها ألفاظٌ مختلفة إلا أنها في المعنى متفقة، فلا إله إلا الله هي التوحيد، والتوحيد هو إفراد الله تعالى بالعبادة، وحينئذٍ توافقت من حيث المعنى. وإن ذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى أن أكثر الروايات «شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله» أو «وأن محمدًا رسول الله» حينئذٍ يحتمل أن الرواية الثانية (««إلى أن يوحدوا الله»») من تعبير الصحابي رضي الله تعالى عنه، كذلك «إلى عبادة الله» يحتمل أنها من تعبير الصحابي حينئذٍ أردف لفظًا بلفظٍ، ولا شك أن رواية الحديث بالمعنى جائزةٌ عند جماهير السلف لكن بشرط أن يكون المُبْدِل أو الراوي عالمًا بما يحيل المعاني، حينئذٍ لا بد أن يأتي بلفظٍ رديفٍ لذلك اللفظ، وهنا أتوا بماذا؟ برديف وهو أن شهادة أن لا إله إلا الله رديفها التوحيد، والتوحيد رديفه عبادة الله تعالى وترك عبادة ما سواه، وسبق كلام أو إيراد كلام صاحب ((التيسير)) لله ما أفقه راوي هذه الروايات، حيث أبدل بعض الروايات ببعض الألفاظ، وكلها مترادفة من حيث المعنى.

وفيه فائدةٌ مهمة: وهي أن شهادة أن لا إله إلا الله، أو أن إفراد الله تعالى بالعبادة هو التوحيد، وأن هذا اللفظ لم يأت من كيس ابن تيمية رحمه الله تعالى ولا الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإنما هو واردٌ في نصوص الوحيين وإن لم يرد في القرآن، وقد جاء في السنة كما هو في الرواية الصحيح الثابتة هنا، وفي حديث جابر في المناسك وفيه: «فَأَهَلَّ بالتوحيد» جاء بالمصدر «فأهل بالتوحيد» لبيك اللهم لبيك .. إلى آخره، وهذا هو التوحيد. هنا قال: (««إلى أن يوحدوا الله»») وجاء بالفعل إذًا نأخذ من هذا فائدتين عظيمتين:

أولاهما: أن لفظ التوحيد لفظٌ شرعي - انتبه إلى هذه - أن لفظ التوحيد لفظٌ شرعي - يعني: جاءت به الشريعة - كالصلاة والزكاة والصوم والحج والإيمان والإحسان .. ونحو ذلك.

الثاني: أن هذا اللفظ له معنى وله حقيقة، هذه الحقيقة لم يدعها الله عز وجل لأحدٍ من البشر أن يفسرها، وإنما فسرها هو جل وعلا في كتابه، وكذلك نبيه - صلى الله عليه وسلم - وهذا الحديث مما يُفسر به لا إله إلا الله. إذ التوحيد هو شهادة أن لا إله إلا الله وهو عبادة الله تعالى وحده دون ما سواه، حينئذٍ ليس للبشر مهما علت مراتبه في العلم ليس له مدخلية في فهم مدلول التوحيد، بل هو توقيفي من حيث اللفظ وهو توقيفي من حيث المعنى، كما أنه لا يجوز لعالمٍ مهما علا شأنه وارتفع كعبه أن يأتي بقولٍ في الصلاة لم يدل عليه دليل، أو فعلٍ في الصلاة لم يدل عليه دليل، لأن الصلاة كلها توقيفية من حيث الأقوال ومن حيث الأفعال، فلا يزيد فيها حرفًا واحدًا إلا بدليلٍ واضحٍ بَيِّن قد أذن به الشارع وإلا كان مبتدعًا في ذلك القول أو في ذلك الفعل مفهوم التوحيد كذلك،

والمفاصلة بين الفروع والعلميات بأن الفروع يقال فيها بأنها توقيفية وأنها حقائق شرعية، ثم إذا جئن في العلميات كالإيمان والإحسان والإسلام والتوحيد فسرناه على أهوائنا. نقول: هذا تفريقٌ بين مُتماثلين وهو مردودٌ على صاحبه. ثم قال: («فإن هم أطاعوك لذلك») هذه فيها بعض الروايات كما سبق بيانه، وفي روايةٍ «فإن هم أجابوك لذلك». «فإن هم أجابوك لذلك» وفي روايةٍ عند البخاري «فإذا عرفوا ذلك» والمشار إليه التوحيد، وفي روايةٍ رابعة «فإذا عرفوا الله». قال الحافظ رحمه الله تعالى في ((الفتح)) الجزء الثالث عشر: واستُدل بقوله: «فإذا عرفوا الله» بأن معرفة الله بحقيقة كُنْهِهِ ممكنةٌ للبشر، وهذا الإطلاق فيه إجمال، حينئذٍ لا بد من الاستفصال هل المراد هنا معرفة الله تعالى بحقيقة كُنْهِهِ، وأن المراد أن له ذاتًا موجودة وأن له أسماءً وصفات حينئذٍ يسلم له، وأما إدراك حقيقة الذات وإدراك حقيقة الأسماء والصفات هذا باطلٌ مردودٌ على صاحبه. قال رحمه الله تعالى: فإن كان ذلك. أي: القول مقيدًا بما عَرَّفَ به نفسه من وجوده جل وعلا وصفاته اللائقة من العلم والقدرة والإرادة مثلاً وتنزيهه عن كل نقيصةٍ كالحدوث فلا بأس به، نعم عَرَّف الله عز وجل «فإذا عرفوا الله» أنه موجود جل وعلا وجوده لا يماثل وجود المخلوق وأن له صفات وأسماء، ولهذه الأسماء والصفات حقائق، ولكن لا ندرك تلك الحقائق فحينئذٍ لا بأس بهذا المعنى، فأما ما عدا ذلك فإنه غير معلومٍ للبشر وهو الحقائق، ولذلك نقول: مذهب السلف رحمهم الله تعالى هو إثبات المعاني الدالة عليها من حيث الأفعال، وكذلك مدلول الصفات، الألفاظ الدالة عليها كالعليم والسميع ونحو ذلك، وأما الحقائق فهي مفوضة إلى الله تعالى، فالسلف يفوضون إدراك الحقائق وأما المعاني فهي ثابتة واضحة بينة وإليه الإشارة في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] أن الله تعالى لا يدرك كُنْهَ ذاته أحدٌ البتة ولا يُدْرِك حقيقة صفاته على الوجه اللائق به إلا هو جل وعلا، فإذا حمل قوله: «فإذا عرفوا الله» على ذلك كان واضحًا مع أن الاحتجاج به يتوقف على الجزم بأنه - صلى الله عليه وسلم - نطق بهذه اللفظة وفيه نظر، لأنه حتى في الذي سبق معنا «شهادة أن لا إله إلا الله»، («أن يوحدوا الله»)، «عبادة الله» نقول: هذه ثلاثة ألفاظ النبي - صلى الله عليه وسلم - نطق بواحدةٍ منها ولعل الأشهر والله أعلم والأكثر هو «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»، حينئذٍ رووا الصحابة هذه اللفظ الشهادتين بمعانٍ ترادفها أو بألفاظٍ ترادفها وهي التوحيد والعبادة، كذلك «فإذا عرفوا الله» «وإذا عرفوا ذلك»، «فإن أجابوك»، «فإذا عرفوا الله» أربعة ألفاظ النبي - صلى الله عليه وسلم - لم ينطق بها لأن القصة واحدة، ودائمًا القول بأنه إذا تعدد القصص هذا ليس مسلمًا، وإنما يقال: بأن القصة واحدة فحينئذٍ لا بد من الترجيح إذا اختلفت المعاني، وأما إذا كانت متوافقة وليس بينها اضطراب أو اختلاف لا بأس نثبت.

نقول هذا وذاك ويحتمل ذا ويحتمل ذاك، وأما إذا كان بينها تضارب في المعنى فلا بد من الترجيح فحينئذٍ لابد من تقديم إحدى الروايات على الأخرى، وهنا لا يمنع «فإن أجابوك»، («فإن هم أطاعوك لذلك»)، «فإذا عرفوا الله»، «وإذا عرفوا ذلك» لكن من استدل بقوله: «فإذا عرفوا الله» بما يَشِين حينئذٍ يرد عليه بفهمه السقيم، ولا يقال: بأن الرواية هذه باطلة من أصله لأنه يحتمل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال هذا أو ذاك، لكن المشهور («فإن هم أطاعوك لذلك») هذا المشهور الأكثر، وعليه «فإذا عرفوا الله» نقول: يحتمل أنها من قول الصحابي رضي الله تعالى عنه، لذلك قال ابن حجر هنا: مع أن الاحتجاج به يتوقف على الجزم بأنه - صلى الله عليه وسلم - نطق بهذه اللفظة وفيه نظر، لأن القصة واحدة، ورواة هذا الحديث اختلفوا هل ورد الحديث بهذا اللفظ أو بغيره، فلم يقل - صلى الله عليه وسلم - إلا بلفظٍ منها، ومع احتمال أن يكون هذا اللفظ من تصريف الرواة فلا يتم الاستدلال مع أن الأكثر رووه بلفظ «فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك» أكثر الرواة على هذا، وقد يقال: بأن الأكثر مقدم على غيره، ومنهم من رووه أو رواه بلفظ («ادعهم إلى أن يوحدوا الله فإذا عرفوا ذلك») ومنهم من رواه بلفظ «ادعهم إلى عبادة الله فإذا عرفوا الله» ووجه الجمع بينها أن المراد بالعبادة التوحيد إفراد الله تعالى بالتوحيد، والمراد بالتوحيد الإقرارُ بالشهادتين والإشارة بقوله: («ذلك») إلى التوحيد، وقوله: «فإذا عرفوا الله» أي: عرفوا توحيد الله تعالى، والمراد بالمعرفة

الإقرار والطواعية فبذلك يجمع بين هذه الروايات، إذًا لا خلاف في الروايات من حيث المعنى. فبذلك يُجمع بين هذه الألفاظ المختلفة في القصة الواحدة. وبالله التوفيق هكذا قال رحمه الله تعالى.

وهذه اللفظة «فإذا عرفوا الله» تمسك بها المتكلمون الذين لم يجعلوا الوحيين نصب أعينهم إنما جعلوا العقل مقدمًا على النقل، حينئذٍ تمسكوا بأدنى ما يُمكن أن يتمسك به كما ذكرنا مرارًا أن أهل البدع إذا قالوا: ببدعتهم سواءً كان في العلميات أو في العمليات أو في الآداب أو في السلوك لا بد وأن يبحث عن شيءٍ يتمسك به من الكتاب والسنة، لا يمكن أن يأتي ببدعة ويقول: هذه من عندي هذه من كيسي؟ لا، لا بد وأن يتمسك بأدنى ما يُمكن أن يفيد لفظٌ ما من القرآن أو من السنة بأن قوله الذي ادعاه قد دلّ عليه ذلك اللفظ، وهنا تمسك بعضهم بقوله - صلى الله عليه وسلم - مع كونها لم تثبت أنها جزمًا من قوله عليه الصلاة والسلام، لكن على الاحتمال «فإذا عرفوا الله» تمسك بها من قال: أول واجبٍ المعرفة، والمعرفة هي إدراك المعلوم لأنها مرادفةٌ للعلم. معرفة من؟ معرفة الخالق جل وعلا، وبذلك قال إمام الحرمين واستدل بأنه لا يتأتى الإتيان بشيءٍ من المأمورات على قصد الامتثال ولا الانكفاف عن شيءٍ من المنهيات على قصد الانزجار إلا بعد معرفة الآمر والناهي، إذا أمره بالتوحيد لا يمتثل للتوحيد حتى يعلم من الآمر هذا، يثبت وجوده أولاً، ثم صفاته وأسماءه ثم بعد ذلك يمتثل للتوحيد، فأولاً معرفة الخالق جل وعلا، وهذا ينبني عليه الانصباب على معرفة حقيقة التوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، لكن على طريقة المتكلمين. بمعنى: إثبات الخالق جلا وعلا بالأدلة العقلية، الاستدلال على الأدلة العقلية على وجوده وكذلك على الصفات التي يأذن بها العقل بأن يتصف بها الخالق جل وعلا. إذًا أول واجبٍ هو المعرفة معرفة من؟ معرفة الآمر والناهي إذا لا يتأتى الامتثال ولا الانكفاف إلا بعد معرفة من الآمر ومن الناهي، وهذا إنما يكون بمعرفة وجوده أولاً ثم ذاته ثم معرفته بأسمائه وصفاته.

إذًا أخلوا أول واجبٍ عن أن يكون متعلقًا بتوحيد الإلوهية على عكس ما جاء النص بإثبات («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») ولم يقل: أن يعرفوا ربهم أنه موجود أو أنه متصفٌ بصفاتٍ تليق بجلاله، وإن كان هذا ليس معارضًا لأول ما يُدْعَى إليه وهو توحيد الإلوهية، ولكن توحيد الإلوهية كما سبق أنه يتضمن نوعين: التوحيد الربوبية، والأسماء والصفات، وهذا واضحٌ بيِّن. واعتُرض عليه - على إمام الحرمين - بأن المعرفة سلَّموا بأن أول واجب هو المعرفة، لكن يرد عليه اعتراض وقد يقدم شيءٌ على شيء، واعتُرض عليه بأن المعرفة لا تتأتى إلا بالنظر والاستدلال وهو مقدمة الواجب، كيف تعرفه؟ لا بد من إقامة دليل، إذًا لا بد من النظر والمراد بالنظر هنا النظر العقلي النظر.

والنظر الموصل من فكر إلى ... ظنٍ بحكمٍ أو لعلم مسجلا

ترتيب أمورٍ معلومة عقلية ليتوصل بها إلى مجهول، وهذا باطل، تقيم هنا في هذا الموضع باطل، إذًا المعرفة لا تتأتى إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبٌ، إذًا قبل وجوب المعرفة أولاً النظر لأن المعرفة مبنيةٌ على النظر، حينئذٍ لا يتم الواجب الذي هو المعرفة إلا بتحقيق الواجب الأسبق وهو النظر، فصار النظر مقدمة واجب، يسمى عند الأصوليين مقدمة واجب، فيجب حينئذٍ النظر فيكون أول واجبٍ النظر، وذهب إلى هذا طائفةٌ منهم ابن فورك وتعقب بأن النظر مركب لأنه دليل مركب من ماذا؟ من مقدمات، مقدمة صغرى، ومقدمة كبرى .. إلى آخره ثم يحتاج إلى أمرٍ وهو القصد إلى النظر، حينئذٍ لا يتم هذا الواجب الذي هو النظر إلا بالقصد إليه، ولا يتأتى ذلك إلا بالقصد فحينئذٍ صار القصد مقدمة واجب. وهكذا أهل البدع يتسلسلون في البدعة، فحينئذٍ قالوا: أولاً القصد. لماذا؟ لأنه مقدمةٌ للنظر الذي هو الواجب، حينئذٍ القصد إلى النظر، ثم يتأتى النظر، ثم يتأتى بعد ذلك المعرفة. لا يختلفون في أن المعرفة هي أول واجبٍ من حيث الأصول لكن هذا الواجب متوقفٌ على واجبٍ آخر النظر وقيل به، القصد وقيل به.

والخلاف بينهم خلافٌ لفظي وليس بخلافٍ جوهري، لأنهم متفقون على أن المعرفة هي أول واجب لذلك لا يخالفون أصلاً إمام

الحرمين، والأدلة أدلةٌ عقلية عندهم ولا نحتاج إلى النظر فيها. إذًا [قيل] تُعقب بأن النظر ذو أجزاءٍ يترتب بعضها على بعض فيكون حينئذٍ أول واجبٍ جزءًا من النظر، وهو محكيٌ عن القاضي أبي بكر بن الطيب، وأبي إسحاق الإسرائيلي، أول واجبِ القصد إلى النظر. وهذه كلها أقوالٌ باطلة، وهي أقوالٌ مخترعة، وهي أقوالٌ مصدرها زبالة الأذهان لأنها مخالفةٌ لما أجمع عليه السلف، ويكفي هذا الحديث الذي معنا في إبطال هذه الإبداعات، أول واجبٍ على المكلف هو توحيد الله تعالى بإجماع السلف، وهذا النص الذي معنا واضحٌ بَيّن، وجميع القصص القرآني الوارد في ما دعا فيه الأنبياء المرسلون أقوامهم إنما بدؤوا دعوتهم إلى التوحيد، المراد بالتوحيد {أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ} [المؤمنون: ٣٢] ما قال: انظروا وتأملوا في الكون حتى تصلوا إلى وجود الرب أصلاً، ثم بعد ذلك تنطلقون إلى قبول ما أمر به أو الانكفاف عما نهى عنه. نعم قد يكون عند بعض الناس من يحتاج إلى نظرٍ لكن النظر الشرعي لا النظر العقلي، بأن ينظر في الكون .. إلى آخره فيستدل به على تقوية ما عنده لكن هذا لا يُجعل قاعدة، وإنما يكون في شأن شخصٍ دون شخصٍ كما يقال: بأن الوضوء الأصل كذا وكذا ومن كان به علةٌ من سلسٍ ونحوه حينئذٍ له أحكامٌ ضرورية تختص به، كذلك هنا الأصل مطرد عند السلف هو أن أولَ واجبٍ هو شهادة أن لا إله إلا الله، التوحيد لكن قد يقع عند بعض الناس نوع مرضٍ ووسواسٍ ونحو ذلك هذا قد يقال له: انظر في الكون، ثم بعد ذلك استدل به على وجود الرب جل وعلا، وقد قال بذلك ابن تيمية رحمه الله تعالى، ومن قبله ابن حزمٍ لكنه ليس هو القاعدة المطردة وليس هو مع الأصحاء لأن الفطرة مفطورةٌ أو النفس مفطورةٌ على الإيمان بوجود الله عز وجل، فما قاله إمام الحرمين يتسلسل بعده بالبدع الجزئية هي أمورٌ فطر الله تعالى الخلق عليها، ولذلك نقول: الحق الذي دلّ عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف ولا خلاف بينهم في هذا هو الإعراض عن هذا كله، لا نقول: المعرفة ولا النظر ولا القصد إلى النظر، قال تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} [الروم: ٣٠]. وحديث «كل مولودٍ يولد على الفطرة» والفطرة في الآية والحديث هي الإسلام هذا الأصل، الأصل فيه أنهم خلقوا حنفاء كما جاء في الرواية الأخرى ... «واجتالتهم الشياطين»، فإن ظاهر الآية والحديث أن المعرفة التي أوجبها إمام الحرمين وغيرهم أن المعرفة حاصلةٌ بأصل الفطرة، وأن الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «فأبواه يهودانه وينصرانه»، وقد سبق في أول الدروس، هل الأصل في بني آدم التوحيد أم الشرك؟ ذكرنا أن الأصل هو التوحيد، وذكرنا هذه الأدلة كما سبق بيانه، وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رؤوس الأشاعرة على هذا، على ما سبق، وقال: إن هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة - يعني: أول واجبٍ هو المعرفة أو النظر أو القصد إلى النظر - هذه من أقوال المعتزلة دخلت على الأشاعرة، والأشاعرة هم مخاليف المعتزلة كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى - يعني: دينهم مأخوذٌ أو ملفق من المعتزلة والجهمية وغيرهم - فثَمَّ مسائل دخيلة على الأشعرية وهي ليست من الأشعرية فحسب على كلٍ اتفقوا على البدعة والضلالة. بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة وتفرع عليها أن الواجب على كل أحدٍ معرفة الله بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك، وسبق معنا تقرير أنه بإجماع السلف وأنه من دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - لقوله وفعله لم يكن يطالب الناس إذا دخلوا في الإسلام بإقامة الأدلة على ما اعتقدوه، وإنما المراد إيجاد التصديق الجازم وكيفما حصل سواءً كان عن طريق الأدلة أو لا دخل في الإسلام، ولا يشترط فيه إقامة الأدلة وأن إيمانه فيه تقليد وقد لا يقبل إلى آخره أو أنه مقبولٌ لكن مع الإثم كما عليه كثير من المتكلمين، والصواب أنه صحيح ولا إثم عليه البتة.

نعم، يحتاج إلى تقوية إيمانه بالنظر في الأدلة، والبحث ليس في تقوية الإيمان وإنما البحث هل صح إيمانه أم لا؟

إذا انتقل عن الكفر إلى الإسلام وعرف لا إله إلا الله من حيث المعنى واعتقدها اعتقادًا جازمًا هل أسلم أم لا؟

إذا قلنا: بأنه لا بد من الدليل لم يُسْلم، وهذا باطل.

وإذا قلنا: لا، لا يشترط فيه دليل حينئذٍ نقول: دخل في الإسلام، لكن لا يجزم أن يكون دخوله على وجه الكمال، وإنما ينظر في

الأدلة من أجل زيادة الإيمان.
وتفرع عليها هذه المسألة التقليد، أو إيمان المقلد مفرعةً على أول واجبٍ على المكلف، ما هو أول واجب؟ إذا قيل: شهادة أن لا إله إلا الله لا نحتاج إلى إقامة الأدلة - انتبه ترابط - وإذا قيل: المعرفة أو النظر أو القصد إلى النظر حينئذٍ لا بد من إقامة الدليل.
فمن قال: أول واجبٍ شهادة أن لا إله إلا الله بالدليل حينئذ لفق بين مذهبين، ولذلك اعترضنا على ما سبق من كلام شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب لقوله: معرفة الإسلام بالأدلة؟ قلنا: بالأدلة لا، هذا القول دخيل لعله أراد به الكمال أو نحو ذلك، لكن اشتراطه على الأمة من حيث الدخول في الإسلام نقول: لا يُشترط فحينئذٍ ثم مذهبان:
- أول واجبٍ هو التوحيد ولا يلزم بالإجماع أن يقام عليه الدليل.
أول واجب هو المعرفة. النظر. القصد. هذا لا يمكن أن يتأتى إلا بإقامة الدليل، فحينئذٍ إذا قيل: شهادة أن لا إله إلا الله هي أول واجب بالأدلة لُفِّقَ بين المذهبين وهذا باطل، والحق أن المطلوب هو التصديق الجازم الذي لا ريب معه بوجود الله جل وعلا والإيمان برسله وبما جاءوا به كيفما حصل وبأي طريقٍ يوصل ولو عن تقليدٍ محض.
قال القرطبي رحمه الله تعالى: هذا الذي عليه أئمة الفتوى ومن قبلهم من أئمة السلف، واحتج بعضهم بما تقدم من القول في أصل الفطرة وبما تواتر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم الصحابة بأنهم حكموا بإسلام من [قال نعم] بأنهم حكموا بإسلام من أسلم من جفاة العرب ممن كان يعبد الأوثان، فقبلوا منهم الإقرار بالشهادتين، والتزام أحكام الإسلام من غير إلزامٍ بتعليم الأدلة، والنصوص على ذلك كثيرة متواترة تواترًا معنويًا تدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يزد في دعائه المشركين على أن يؤمنوا بالله وحده ويصدقوه فيما جاء به عنه، فمن فعل ذلك قُبِلَ منه سواءٌ كان إذعانه عن تقدم نظرٍ أم لا؟ ومن توقف منهم يُنَبَّهُ حينئذٍ على النظر، من توقف وقع عنده شك حينئذٍ هذا مريض فنحتاج إلى أن نقول له: خُذْ هذه الجرعة وهي أنك تنظر في الأدلة الكونية ثم تصل بها إلى إثبات، أو اليقين إذا وقع عنده شك على وجود الرب جل وعلا، لكن ليس هو القاعدة العامة، أو أقام عليه الحجة إلى أن يذعن أو يستمر مع عناده.
قال ابن حزمٍ رحمه الله تعالى: فَصَحَّ أن كل من اعتقد الإسلام بقلبه ونطق بلسانه فهو مؤمنٌ عند الله عز وجل، وعندنا كذلك. ومن أهل الجنة سواءٌ كان ذلك عن قبولٍ أو نشأةٍ أو استدلال فالأمر عام، أَمَّا اشتراط الاستدلال والنظر هذا الذي فيه شيءٌ من النظر.
وقال الغزالي رحمه الله تعالى: والحق الصريح أن كلَّ من اعتقد ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - واشتمل عليه القرآن اعتقادًا حتميًا فهو مؤمن وإن لم يعرف أدلته، فهو مؤمنٌ قطعًا وليس بآثمٍ. عند المتكلمين هو مؤمنٌ لكنه أثم لأنه ترك واجبًا، وعند بعضهم ومنسوبٌ إلى المعتزلة جمهور المعتزلة إلى أنه لا يصح إيمانه حتى يقيم الدليل، وكلا القولين باطل، التأثيم مع صحة الإيمان هذا قولٌ باطل كذلك عدم دخوله في الإيمان هذا قولٌ باطل.
قال السَّفَارِينِيّ رحمه الله تعالى: والحق الذي لا محيد عنه ولا انفكاك لأحدٍ منه صحة إيمان المقلد تقليدًا جازمًا. لا بد من الجزم، لأنه لا عقيدة إلا بجزمٍ - كما سبق معنا - عقيدة فعيلة مأخوذة من العقد فلا بد أن يكون شيء مجزومًا به، صحة إيمان المقلد تقليدًا جازمًا صحيحًا، وأن النظر والاستدلال ليس بواجبين وأن التقليد الصحيح محصلٌ للمعرفة والعلم، إذًا من تمسك بهذه الجملة من الحديث «فإذا عرفوا الله» فحينئذٍ معرفة الله تعالى تكون بماذا؟ بإثبات وجوده وبإثبات أسمائه وصفاته، تمسكوا بها على أن أول واجبٍ هو المعرفة أو النظر أو القصد إلى النظر. حينئذٍ نقول: هذا الاستنباط يعود إلى أول الحديث بالإبطال، أليس كذلك؟ هذا الاستنباط من هذا النص الذي لا نجزم بكون النبي - صلى الله عليه وسلم - تلفظ به يعود إلى أول الحديث بالإبطال، ثم كذلك السنن المتواترة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من قوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» إذًا لا لم يقل عليه الصلاة والسلام حتى ينظروا

ويعرفوا ربهم أو يقصدوا إنما قال: «حتى يقولوا: لا إله إلا الله» فهو موافقٌ لهذا النص، على كلٍ المسألة محل إجماعٍ ولا خلاف بين أهل العلم، لكن قول من قال: بأن هذه الجملة تدل على ما ذكر قولٌ باطل من الجهتين المذكورتين:

أولاً: اللفظ لم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - جزمًا، [وإذا بطل] وإذا ورد الاحتمال ضعف الاستدلال، ولا نقول: بطل الاستدلال، نقول: ضعف الاستدلال.

ثانيًا: أنه مصادمٌ لما نص عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - في أول في الحديث، وكذلك لسائر النصوص المتواترة.

واستُدل بقوله: «فإذا عرفوا ذلك» أي: التوحيد على أنه أن أهل الكتب ليسوا بعارفين، «فإذا عرفوا ذلك» أي: التوحيد استُدل به على أن أهل الكتب ليسوا بعارفين وإن كانوا يعبدون الله بزعمهم ويظهرون معرفته، لكن كما قال بعضهم: ما عرف الله من شبهه بخلقه أو أضاف إليه الولد فمعبودهم الذي عبدوه ليس هو الله وإن سموه به، إذًا لم يعرفوا الله تعالى المعرفة الشرعية، المعرفة إذا أطلقت معرفة الله تعالى المراد بها المعرفة الشرعية ليست المعرفة الفطرية فحسب، لأنها قد يقع عليها شيءٌ من التشويش، ولذلك نقول: إبليس يعرف ربه، وفرعون كذلك يعرف ربه، وكل كافرٍ معاندٍ يعرف ربه، إذًا هذه المعرفة لم تثمر الإذعان والقبول لما جاءت به الرسل، وحينئذٍ هذه المعرفة غير مجزئة، معرفة العبد ربه [ودينه] ونبيه ودينه الذي هو الإسلام بالأدلة على ما ذكره الشيخ، وإن كان فيها أشياء من النظر نقول: المعرفة في هذه الأجزاء والأركان الثلاثة معرفةٌ مقيدة بأن يُذعن الشخص العارف لربه جل وعلا، وإذا لم يكن معه إذعان عمل وقبول فحينئذٍ لا فائدة من وجودها، واستُدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع فروع الشريعة وهي مسألةٌ شهيرة عند الأصوليين.

أولاً: الكفار بالإجماع مخاطبون بالتوحيد، وهذا النص واضحٌ بيّن ... («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») إذًا مخاطبون بالتوحيد، وهم أهل كتاب («إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب») إذًا بماذا تدعوهم؟ إلى أي شيءٍ تدعوهم؟ نقول: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، ... «فإن هم أجابوك لذلك» إذًا جعل الدعوة إلى الصلاة فرعًا عن قبول التوحيد، فلو كانوا مخاطبين بالصلاة والزكاة كالتوحيد لما جعلها مرتبًا على قبول ما سبق، واضح تدعوهم أولاً إلى شهادة أن لا إله إلا الله «فإن هم أجابوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم» فإن هم لم يجيبوك فلا تعلمهم أن الله افترض، إذًا ليس مخاطبًا بفروع الشريعة أليس كذلك؟ هذا الحديث استُدل به على ما ذكر، واستدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع حيث دعوا أولاً إلى الإيمان فقط، ثم دعوا إلى العمل ورتب ذلك عليها بالفاء أليس كذلك؟ وأيضًا فإن قوله: («فإن هم أطاعوك»)، ... «فأخبرهم» يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لا يجب عليهم شيءٌ من الصلاة ولا الزكاة، وفيه نظر. يعني هذا الاستدلال فيه نظر. ولذلك حُكِيَ إجماع السلف على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وإنما الخلاف وقع عند المتأخرين، وإن كان بعضهم يشكك في هذا الإجماع على كلٍ ظاهر الكتاب والسنة أن الكفار مخاطبون بالدين كله فروعه وأصوله، وإن قيل بهذه التقسيم، إذًا فيه نظر، وجوابه عن الأول بأنه استدلالٌ ضعيف يعني حيث دعوا أولاً إلى الإيمان فقط ثم دعوا بعد ذلك إلى العمل هذا استدلالٌ ضعيف لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب، كما أن الصلاة والزكاة هذا قول ابن حجر رحمه الله تعالى: كما أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب، الصلاة واجبة والزكاة واجبة، وكذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - رتب الثاني على الأول، هل يفهم منه على القول - وهذا ظاهر صنيع ابن حجر رحمه الله تعالى على القول بأن تارك الصلاة لا يكفر - هل يلزم منه إذا لم يمتثل الصلاة أن لا يقال لهم: لا تزكوا، إذا قيل تارك الصلاة لا يكفر حينئذٍ لا يلزم من عدم امتثالهم من عدم فعلهم للصلاة وامتثالهم للصلاة أليس قبول؟ قبول هذا ما دخل في الإسلام يعني: أقروا بالصلاة من حيث الاعتقاد لكنهم لم يمتثلوا من حيث الفعل هل يلزم من عدم امتثالهم للصلاة أن لا يوجب عليهم الزكاة؟ الجواب: لا، حينئذٍ عدم امتثالهم للصلاة لا يلزم أن لا يذكر لهم وجوب الزكاة وهذا واضحٌ بيّن مع أن كلاً منهما واجبٌ. قال هنا: لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم

الترتيب في الوجوب كما أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب، وقد قُدِّمَتْ إحداهما على الأخرى في هذا الحديث ورتبت عليها الأخرى بالفاء، «فإن هم أجابوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض» .. إلى آخره ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة، هل يلزم أو لا يلزم؟ إذا قيل: لا، إنه ليس بكافر. لا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة حينئذٍ الوجوب شيء والترتيب في الدعوة شيءٌ آخر، فالاستدلال بهذا الحديث على أن الصلاة ليست بواجبة على الكفار حينئذٍ نقول: هذا استدلالٌ ضعيف لأنك تقر وهذا قول الجماهير المتأخرين قول الجماهير من المتأخرين تقر بأن تارك الصلاة ليس بكافر ومع ذلك يلزمه ماذا؟ الزكاة، نقول له: زكي. هل عدم إتيانه الصلاة بالصلاة يسقط وجوب الزكاة؟ الجواب: لا، إذًا لا يستدل بترك التوحيد أن الصلاة ليست بواجبة، بل هي واجبة ويأثم عليها كما يأثم على عدم الامتثال بالتوحيد وهذا واضحٌ بيِّن وسبق تقريره مرارًا، والصحيح كما سبق قول: تارك الصلاة يعتبر كافرًا بالإجماع وهذا المثال فيه نظر.

وعن الثاني: ((«فإن هم أطاعوك»)) إن لم يطيعوك عن الثاني فهو مفهوم شرط ومختلفٌ في الاحتجاج به، نازع الأحناف في الاحتجاج بمفهوم الشرط، والصحيح الذي عليه جماهير الأصوليين وغيرهم أنه معتبر أن له مفهومًا {وَإِن كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ} [الطلاق: ٦] إن لم يكن الحكم يختلف، ولذلك ذكر الشوكاني في ((إرشاد الفحول)) إنه لا ينكره إلا العجمي العجم، وأما العربي الذي مارس لغة العرب فلا يمكن أن ينكر بمفهوم الشرط، حينئذٍ حجته لغوية الحجة هنا من جهة الشرع ومن جهة اللغة، وهنا غير معتبر إذا قلنا: بأنه حجة هل هو معتبر أو لا؟ نقول: لا، ليس معتبر لماذا؟ لأنه عارض منطوقاتٍ أخر، والمفهوم الخاص إذا عارض منطوقًا خاصًا قُدِّمَ المنطوق على المفهوم. واضح؟ إذا عارض المفهومُ خاص منطوقًا خاصًا حينئذٍ يقدم المنطوق الخاص على المفهوم الخاص، لماذا؟ لأنه لا يمكن الجمع، إذا أمكن الجمع لا إشكال، فإذا رجعنا إلى الترجيح كما هو الشأن مخاطب أو ليس مخاطب هنا لا يمكن الجمع، حينئذٍ نقول: لا، هو مخاطب والمنطوقات الواردة {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ} [المدثر: ٤٢] .. إلى آخره نقول: هذه منطوقات خاصة وهي مقدمةٌ على هذا المفهوم، حينئذٍ يكون هذا المفهوم غير معتبر، وإذا كان المفهوم غير معتبر حينئذٍ لا يصلح الاستدلال به. وأقول: هنا مفهومٌ خاص عارض منطوقًا خاصًا بخلاف ما إذا عارض منطوقًا عامًا، فحينئذٍ يكون مخصصًا له كما سبق معنا في حديث ابن عمر القلتين: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث» أو «إذا بلغ الماء قلتين» مع حديث أبي سعيد: «إن الماء طهورٌ لا ينجسه شيء». هذا عام وهذا مفهومٌ خاص، بعضهم يرى أنه يقدم المنطوق مطلقًا لقوته على المفهوم الخاص، وهذا ضعيف، هذا مسلكٌ ضعيف، لماذا؟ لأنك تثبت أن المفهوم الخاص دليلٌ شرعي تثبت به الأحكام، يعني تصور أن المنطوق لم يعارض هذا المفهوم الخاص، هل تثبت به أحكامًا شرعية أو لا؟ وهو دليلٌ شرعي إذا كان دليلاً شرعيًا وتثبت به الأحكام الشرعية عند عدم التعارض كذلك حجيته وشرعيته باقيةٌ عند التعارض، حينئذٍ نسلك ماذا؟ نسلك الجمع أو الترجيح، فإذا أمكن الجمع حينئذٍ صير إليه، وإذا لم يمكن الجمع حينئذٍ نقول: المنطوق مقدم على المفهوم لقوته، ولا شك أن النص الذي ينطق به النبي - صلى الله عليه وسلم - في بيان حكمٍ هذا مقدم على الشيء الذي يُستنبط ويفهم، هذا واضحٌ بَيِّن، فالنص أو النطق مقدمٌ على المفهوم، هذا إذا كان خاصًا مع خاص، وأما في المثال الذي ذكرناه نقول: حديث أبي سعيد «إن الماء طهورٌ لا ينجسه شيء». عام، ومفهوم حديث ابن عمر خاص ولا تعارض بينهما، حينئذٍ نقول حديث أبي سعيد مخصوصٌ بمفهوم حديث ابن عمر فيخص فنقول: ما دون القلتين ينجس بمجرد الملاقاة، لماذا؟ جمعًا بين الأدلة، لأن هذا دليل شرعي كيف تسقطه، بمجرد القوة والتعارض، التعارض لا يستلزم الإسقاط أحد الدليلين، مجرد التعارض لا يلزم منه إسقاط أحد الدليلين، حينئذٍ نقول: لا بد من الجمع.

هنا تعارض مع هذا النص الذي هو مفهومٌ خاص تعارض معه منطوقات أخرى وهي خاصة وسبق معنا: {وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ} [الفرقان: ٦٨، ٦٩]، {وَمَن

يَفْعَلْ ذَلِكَ} ما ... هو؟ {لا يَدْعُونَ} يدعون. {لا يَقْتُلُونَ} يقتلون {لا يَزْنُونَ} يزنون ذكر ثلاثة أشياء شرك ومعصيتين قال: {وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ} أي المذكور كله ولا تخصه بالشرك فقط لأنه مشار إليه مجموع ما ذكر {وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ} إذًا المضاعفة عن أي شيء هنا على الشرك نفسه له عذابٌ خاص، وعدم امتثال النهي عن القتل له عذابٌ خاص، وكذلك الزنا عذابٌ خاص، فإذا لم يمتثل بترك هذه المنهيات {يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ} فالشرك ذنبٌ ومعصية ولها عذابها الخاص وكل كبيرةٍ من الكبائر فهي معصيةٌ وذنب ولها عذابٌ خاص {يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ} حينئذٍ نقول: دلّ هذا النص على أن الكافر يؤاخذ في الآخرة بتركه للواجبات وكذلك بفعله للمنهيات، وسائر النصوص الدالة على هذا الأمر مقدمةٌ على هذا المفهوم.

وعن الثاني هو مفهوم شرطٍ مختلفٌ الاحتجاج به، والصحيح أنه حجة خلافًا للأحناف وهنا غير معتبر لمخالفته لمنطوقاتٍ كثيرةٍ صريحة، بل هي نصٌ في المسألة بل حكي الإجماع عليها.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة)) استُدل به على أن الوتر ليس بفرضٍ، لأنه لو كان الوتر فرضًا وكان كل يومٍ لأنه مشروع في كل ليلة لصارت الفرائض كم؟ ستة، وهذا النص دل على أن الفرائض خمسة - يعني الفرائض التي تكون في اليوم والليلة - لا تزيد على خمس فرائض، حينئذٍ نقول: هذا الحديث يدل على أن من زاد سادسةً وهي الوتر قد أحدث قولاً مخالف للنص وفيه أن الصلاة أعظم واجبٍ بعد الشهادتين فهي أعظم الواجبات بعد التوحيد والإقرار بالرسالة، والمراد هنا: أعلمه بأنهم مطالبون بالصلوات وغيرها في الدين، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام - يعني: هم مخاطبون بالصلاة كما أنهم مخاطبون بالزكاة ومخاطبون كذلك بالتوحيد - وإنما جاء الترتيب من أجل ماذا؟ بيان أولوية الدعوة، ما الذي يدعى إليه؟ وأما كونهم مخاطبين بهذه كلها هذا لا إشكال فيه مأخوذٌ من نصٍ آخر، لكن إذا جيء في الدعوة أو بيان أمور الدعوة تخاطبهم بما هو أوجب الواجبات وهو التوحيد، ثم بعد ذلك إذا أسلموا حينئذٍ الصلاة لا تصح إلا بالإسلام، هي شرطٌ من شروط صحة الصلاة فحينئذٍ نأتي بالذي بعده وهو الصلاة، ثم بعد ذلك الزكاة فالترتيب هنا ترتيبٌ أولويٌ في مقام الدعوة وليس في مقام الواجبات، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مخاطبين بها، ويزاد في عذابه بسببها في الآخرة كما ذكرنا سابقًا.

قوله: ((فإن هم أطاعوك لذلك)) أي آمنوا بأن الله افترضها عليهم وفعلوها لا بد من الفعل لِمَّا تقرر من أن تارك الصلاة يعتبر كافرًا بالإجماع، فأما قبوله للصلاة بحسب دون الفعل فهذا لا يكفي، بل إذا قبل ولم يصلّ إذا جاء الوقت حينئذٍ وقعت عليه الردة. أي آمنوا بأن الله افترضها عليهم وفعلوها ولهذا جاء في روايةٍ «فإذا صلوا فأعلمهم» فلا يكفي مجرد الإقرار، بل لا بد من الفعل ولِمَا دلت عليه نصوص من الوحيين كتاب والسنة وكذلك إجماع السلف الصحابة ومن بعدهم على أن تارك الصلاة يعتبر كافرًا فهو مؤيدٌ لهذا النص.

((فأعلمهم)) قوله: ((فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقةً))، وفي رواية «في أموالهم» ((تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم)) فيه دليل على أن الزكاة أوجب الأركان بعد الصلاة وأنها تؤخذ من الأغنياء وتصرف على الفقراء، وإنما خص النبي - صلى الله عليه وسلم - الفقراء بالذكر لأن الفقراء هم أكثر من تدفع إليهم لأن أصناف أصحاب الزكاة ثمانية، هنا نص على الفقراء فقط وإن كان يشمل المساكين، قد يكون نص على اثنين لأن المسكين والفقير إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، فحينئذ ذكر الفقراء ودخل فيه المساكين فنص على واحدٍ أو على اثنين، لماذا؟ قالوا: لأن الفقراء هم أكثر من تدفع إليهم أو لأن حقهم آكدٌ من حق بقية الأصناف الثمانية، واستدل به بعضهم على وهو الإمام مالك رحمه الله تعالى وأحمد أنه يكفي إخراج الزكاة في الصنف الواحد وهو الظاهر والله أعلم.

واستدل بقوله: ((تؤخذ من أغنيائهم)) على أن الإمام هو الذي يتولى قبض الزكاة ((تؤخذ من أغنيائهم)) فالآخذ من؟ هو الإمام هذا والأصل، وكذلك صرفها على الفقراء ونحوهم إما بنفسه وإما بنائبه، فمن امتنع منها أخذت منه قهرًا واستدل مالك وغيره كأحمد بقوله: ((على فقرائهم)) أنه يكفي إخراج الزكاة في صنفٍ واحدٍ من الأصناف الثمانية وهو الظاهر، وعلى ما تقدم من كلام صاحب

((التيسير)) لا يكون دليلاً على ذلك، [وفيه] لكن هو الصحيح أنها يجوز صرفها في صنفٍ واحدٍ، وفيه أنه لا يجوز دفعها إلى غني ولا كافر لأنه قال: ((«تؤخذ من أغنيائهم»)) فالغني تؤخذ منه لا تدفع إليه، وقال: ((«على فقرائهم»)) أي على فقراء المسلمين إذًا الكافر لا تدفع إليه، وأن الفقير لا زكاة عليه، لأنه قال: ((«تؤخذ من أغنيائهم»)) ويقابل الغني الفقير، إذًا الفقير لا تؤخذ منه وأن من ملك نصابًا لا يُعطى من الزكاة بل تؤخذ منه الزكاة، لأنه غني من بلغ من ملك نصابًا لا يُعطى من الزكاة من حيث إنه جعل المأخوذ منه غنيًّا وقابله بالفقير، ... ((«تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»)). إذًا عندنا صنفان غني وفقير متقابلان، الغني مأخوذٌ منه، والفقير مصروفٌ إليه، إذًا لا نعكس لا نأخذ من الفقير ولا نعطي الغني، أليس كذلك؟ ((«تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»)) هذا مقابلة هنا. إذًا المأخوذ منه يشترط فيه أن يكون غنيًّا مالكًا للنصاب، فإذا لم يكن غنيًّا لا تؤخذ منه إذًا له مفهوم ((«على فقرائهم»)) إذًا الفقير لا تؤخذ منه وإنما تعطى إليه الزكاة، ومن ملك نصابًا فالزكاة مأخوذةٌ منه فهو غنيٌّ، والغنى مانعٌ من إعطاء الزكاة إلا من استثني، وأن الزكاة واجبةٌ في مال الصبي والمجنون كما هو قول الجمهور لعموم قوله: ((«من أغنيائهم»)) أغنياء المسلمين فكل من ملك نصابًا ولو كان صبيًّا رضيعًا ولو كان مجنونًا خلافًا للشوكاني رحمه الله تعالى وغيره حيث لم يوجب الزكاة في مال المجنون لأنهم غير مكلفين قوله: ((«فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائمَ أموالهم»))، ((«وكرائمَ»)) بالنصب على التحذير بفعلٍ مضمر لا يجوز إظهاره. قال ابن قتيبة: ولا يجوز حذف الواو ((«إياك وكرائمَ»)) لا يجوز حذف الواو. والكرائم جمع كريمة أي: نفيسة وهي جامعةٌ لكمال كمال الممكن في حقها من غزارة لبن وكذلك جمال صورة أو كثرة لحمٍ وصوفٍ، كريمة النفيسة الغالية عندهم من جهة المال أو من جهة الإنتاج، إما من جهة المال الثمن إذا بيعت، أو من جهة الإنتاج، وفيه تحريم أخذ العامل كرائم المال في الزكاة بل يأخذ الوسط، ويحرم على صاحب المال إخراج شرّ المال بل يخرج الوسط فإن طابت نفسه بإخراج الكريمة جاز.

قوله: ((«واتق دعوة المظلوم»)) هذا الحديث فيه فوائد كثيرة جدًا من حيث الأحكام لكن ليس محله هنا ((«واتق دعوة المظلوم»)) أي احذر دعوة المظلوم واجعل بينك وبينها وقاية بفعل العدل وترك الظلم، ((«واتق دعوة المظلوم»)) المظلوم [يقابله] الظلم يقابله العدل إذًا لا يكون تركه الدعوة هنا أو مجانبة الدعوة دعوة المظلوم إلا بإقامة العدل بفعل العدل وترك الظلم لئلا يدعو عليك المظلوم.

وفيه تنبيهٌ على المنع من جميع أنواع الظلم لأنه قال: المظلوم بأي شيء؟ أطلق هنا فإذا أطلق حينئذٍ صار عامًا، وفيه تنبيهٌ على المنع من جميع أنواع الظلم، والنكتة في ذكره عقب المنع من أخذ الكرائم الإشارة إلى أن أخذها ظلمٌ ((«فإياك وكرائمَ أموالهم»)). ثم قال: ((«واتق دعوة المظلوم»)) لِمَ ذكر هذه الجملة بعد إياك بعد التحذير، لماذا؟ لأنه لو أخذ كرائم أموالهم ظلمهم، وإذا ظلمهم دعوا عليهم. إذًا ((«واتق دعوة المظلوم»))، ... ((«فإياك»)) هذا صيغة تحذير ويفيد التحريم عند الأصوليين. وقال بعضهم: عطف ((«واتق»)) على عامل إياك المحذوف وجوبًا ((«فإياك وكرائمَ أموالهم»)). قلنا: إياك، وإياك هنا ((«وكرائمَ»)) منصوبٌ بفعلٍ محذوف، ((«واتق»)) هذا معطوفٌ عليه، وفهمنا من هذا العطف أن أخذ كرائم الأموال ظلمٌ، حينئذٍ يترتب عليه دعوة المظلوم ((«واتق دعوة المظلوم»))، حينئذٍ جاء العطف على بابه لأن الأصل في الواو أنها تفيد التشريك شركت ماذا بماذا هنا؟ شركت أن أخذ المال كالكرائم هذا ظلمٌ حينئذٍ ((«اتق دعوة المظلوم»)) لأنه لا بد من مناسبةٍ بين المعطوف والمعطوف عليه، سواءٌ كان في المفردات أو في الجمل، فالتقدير اتق نفسك أن تتعرض للكرائم وأشار بالعطف إلى أن أخذ الكرائم ظلمٌ ولكنه عمم إشارة إلى التحرز عن مطلقًا عمم ماذا؟

المظلوم، ولم يبين ظلم بأي شيء، ظلم بأخذ الكرائم وبغيرها، والنص عام.

قوله: ((«فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»)) الفاء للتعليل كذلك إن ((«فإنه»)) الفاء للتعليل و ((«إن»)) إذا جاءت بعد النهي وبعد الأمر تفيد التعليل، من مسالك التعليل عن الأصوليين إن واختلف في أن، إن واضحة بينة بعد الأمر وبعد النهي حينئذٍ نقول: هذه أفادت التعليل من جهتين هنا: الفاء، وإن.

والضمير («فإنه») هذا ضمير القصة والشأن، فإن («فإنه») أي الشأن («ليس بينها وبين الله حجاب») يعني: ليس بين دعوة المظلوم وبين الله تعالى مجيب الدعاء حجابٌ. أي لا تحجب عن الله تعالى بل ترفع إليه فيقبلها، وإن كان عاصياً كان المظلوم عاصياً كما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند أحمد مرفوعًا «دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجرًا ففجوره على نفسه». قال الحافظ: إسناده حسن. وقال أبو بكر بن العربي رحمه الله تعالى: هذا وإن كان مطلقًا فهو مقيدٌ بالحديث الآخر ... («واتق دعوة المظلوم») بمعنى أنه مجابة، ظاهر النص أنها مجابة كل مظلومٍ دعا أجيبت دعوته، لكن قال أبو بكر بن العربي: إن هذا وإن كان مطلقًا في ظاهره فهو مقيدٌ بالحديث الآخر: أن الداعي على ثلاثة مراتب:

١ - إما أن يعجل له ما طلب.

٢ - وإما أن يُدخر له أفضل منه.

٣ - وإما أن يدفع عنه من السوء مثله.

وهذا كما قُيد مطلق قوله تعالى: {أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ} [النمل: ٦٢] ظاهره أنه مطلقًا، جاء قوله تعالى: {فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ} [الأنعام: ٤١] إذًا مقيدٌ بالمشيئة، قد يدعو وهو مضطر ولا يجابون، ولا يجاب أو تجاب دعوته، لم يقع في هذا الحديث بعد أن ذكرنا ما سبق لم يقع في هذا الحديث ذكر الصوم والحج وإنما ذكر الشهادتين وذكر الصلاة والصوم، ومعلومٌ أن أركان الإسلام خمسة، ومعلومٌ أن بعث معاذ كان في آخر الأمر ولذلك لم يعد إلا بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - إذًا الحج قد فرض والصيام من بابٍ أولى، فلِمَ لم يذكر الصوم والحج في هذا الحديث؟

لم يقع في هذا الحديث ذكر الصوم والحج مع أن بعث معاذ كان في آخر الأمر كما تقدم، فأشكل ذلك على كثيرٍ من العلماء. وأجاب ابن الصلاح رحمه الله تعالى: بأن ذلك تقصيرٌ من بعض الرواة. يعني: بعض الرواة قَصَّرَ يعني قالها النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن لم يروها ذلك الراوي لم ينشط.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أجاب بعضهم - يعني به ابن الصلاح - أجاب بعضهم أو أجاب بعض الناس أن الرواة اختصر بعضهم الحديث وليس الأمر كذلك فإن هذا طعن في الرواة، لأن إنما هذا يقع في الحديث الواحد. الحديث الواحد يمكن أن يقال رواه زيد بزيادة الحج والصوم وتركه عمر حينئذٍ يجمع بينهما يقال: اختصر بعض الرواة أو اقتصر، وأما الحديث الواحد الذي لم يرد ذكر الحج والصوم في روايةٍ أخرى ونقول: اختصره يعني: حذفه ولم يرد هذا طعنٌ في الرواة، وهو كذلك كما قال رحمه الله تعالى: فإن هذا طعن في الرواة الحديث الواحد مثل حديث عبد القيس حيث ذكر بعضهم الصيام وبعضهم لم يذكره - يعني بعضهم روى الصيام، وجاءت رواية أخرى لم يذكر فيها الصيام حينئذٍ نقول: هذا مثبت وهذا لم يذكر ساكتٌ عن الشيء والمثبت مقدمٌ على المسكوت عنه، ولا إشكال فيه، فصار النص محفوظًا، وأما أنه لم يحفظ البتة لا باختصار هذا طعنٌ في الرواة، فإما الحديثان المنفصلان فليس الأمر فيهما كذلك. وأجاب الْكِرْمَانِي بأن اهتمام الشارع بالصلاة والزكاة أكثر يعني: فرض الصوم والحج لكن اهتمام الشارع بالتوحيد والصلاة وكذلك الزكاة أكثر، ولهذا كررا في القرآن، فمن ثَمَّ لم يذكر الصوم، يعني: النبي - صلى الله عليه وسلم - والحج في هذا الحديث مع أنهما من أركان الإسلام، يعني الاختصار من النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس من الرواة على كلام الكرماني رحمه الله تعالى أن الاختصار والاقتصار إنما كان من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو لم يذكره لأن اهتمام الشارع إنما هو بالصلاة والزكاة، ولذلك تارك الصلاة كافر بالإجماع وأما تارك الزكاة فهذا محل نزاع والقول بتكفيره قوي جدًا.

قال الحافظ رحمه الله تعالى: وقال شيخنا شيخ الإسلام. الحافظ إذا قال: قال شيخنا شيخ الإسلام - يعني: به الْبُلْقِينِيّ رحمه الله تعالى - إذا كان الكلام في بيان الأركان لم يُخْلِ الشارع منه بشيءٍ - يعني: النبي - صلى الله عليه وسلم - المتكلم قد يريد بيان الأركان - إذًا

هنا عندنا تأسيس وبيانٌ للأركان، إذا كان هذا المقصد لم يُخْلِ النبي - صلى الله عليه وسلم - من ذكر الأركان الخمسة فلا بد أن يذكرها، وإن كان المقام مقام دعوة فقد يترك بعض ويترك بعض، ولذلك قال هنا: إذا كان الكلام في بيان الأركان لم يُخْلِ الشارع منه بشيءٍ كحديث ابن عمر «بني الإسلام على خمسٍ» فإذا كان في الدعاء إلى الإسلام اكتفى بالأركان الثلاثة، الشهادة والصلاة والزكاة ولو كان بعد وجود فرض الصوم والحج وأورد مثالاً قويًا على ذلك كقوله تعالى: {فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ} [التوبة: ٥] هذه جاءت في براءة في موضعين وبراءة من آخر ما نزل يعني بعد فرض الصوم والصلاة، ولم يذكر الصوم مذا؟ والحج مع كونهما مفروضين. كقوله تعالى: {فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ} تابوا من الشرك {وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ} في موضعين من براءة مع أن نزولها بعد فرض الصوم والحج قطعًا وحديث ابن عمر أيضًا رضي الله تعالى عنهما: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة» وغير ذلك من الأحاديث، يعني: هذا في مقام الدعوة وليس في مقام بيان الأركان فاقتصر على الشهادتين وإقام الصلاة والزكاة. قال رحمه الله تعالى - يعني البلقيني -: والحكمة في ذلك أن الأركان الخمسة اعتقاديٌّ وهو الشهادة يعني: منها اعتقاديّ وهو الشهادة، وبدنيٌ وهو الصلاة. لكن الاعتقاديُّ الشهادة هذه من باب المقابلات فقط يعني: لا ينْبَنِي عليها أن الشهادتين لا تقتضي أو لا تستلزم العمل البدني، لا، ليس هذا المراد، ولو كان هذا المراد لقلنا: القول باطل، لكن يريدون به ماذا؟ التقابل بين أن بعض العبادات قد يكون بالأصل المراد به الباطن وهو الشهادتان ولا إشكال، لكن يلزم منه وجود الفرع الذي لا ينفك عن أصله وهو العمل الظاهر، ولذلك تعبيرات ابن تيمية رحمه الله تعالى في بعض مواضع كلامه عن الإيمان والعمل والتلازم بينهما أن يعبر بأن الإيمان الأصل في القلب والعمل الظاهر فرعٌ له، ليس المراد الفرع الذي يمكن أن ينفك عن أصله ولا يؤثر في فواته، لا، ليس هذا المراد بل الفرع فرعان:

- فرع له تأثيرٌ في زوال الأصل.
- وفرعٌ لا تأثير له إذا زال بزوال أصله.

ومراد ابن تيمية الأول، وهو أن هذا الفرع لأنه في كلامٍ كثير له يبين أن الأعمال في مسمى الإيمان من باب الركنية، بمعنى أنه ركنٌ في مسمى الإيمان، فإذا جاءت هذه اللفظ حينئذٍ نحملها على ما عناه في سائر كلامه. فإذا قال: أصل الإيمان في القلب وهو الاعتقاد والعمل فرعٌ له يعني: لازمٌ له لا ينفك عنه البتة، فزاول هذا الفرع يؤدي إلى زاول ذلك الأصل هذا مراده. وهنا قولهم اعتقادي إن كان هذا المراد فلا إشكال فيه وهذا يرد كثير عند الفقهاء وقد ننقله أحيانًا لا نعلق عليه، لكن لا بد أن نقيد، فيقال مرادنا بالشهادة الاعتقاديه يعني الاعتقاد من حيث الأصل وهذا يستلزم الانقياد والقبول بالشريعة من حيث العمل، فأن انتفى العمل انتفى هذا الاعتقاد الباطن من أصله وهو الشهادة، وبدنيٌ وهو الصلاة، وماليٌ وهو الزكاة. اقتصر في الدعاء إلى الإسلام عليها لتفرع الركنين الأخيرين عليها فإن الصوم بدنيٌ محض، والحج بدنيٌ مالي، وأيضًا فكلمة الإسلام هذا وجهٌ يعني: تعليم قد يقول هذا أن الشهادة اعتقادي، وأن الصلاة بدني، وأن الزكاة مالي، والصوم مركبٌ من الاثنين، وكذلك الحج مركبٌ من اثنين.

إذًا دل الأول والثاني والثالث على الرابع والخامس فيه شيءٌ من النظر، وأيضًا وكلمة الإسلام وهي شاقةٌ على الكفار يعني التسليم لمدلول شهادة أن لا إله إلا الله فيها مشقة، والصلوات شاقةٌ لتكررها، والزكاة شاقةٌ كذلك لما في جبلة الإنسان من حب المال يخرج المال، فإذا أذعن المرء لهذه الثلاثة كان ما سواها أسهل عليه بالنسبة إليه، وهذا جيد أجود من الأول، بمعنى أن الشهادتين الامتثال لها فيه شيءٌ من المشقة، والصلاة كذلك لتكرارها فيها شيءٌ من المشقة، وكذلك الزكاة لأن الأصل الشح في النفس، فإذا أدَّى هذه الثلاثة الأركان حينئذ من بابٍ أولى يأتي بالصيام والحج، والتعبير بالمشقة هنا لا إشكال فيه، التعبير بالتكليف كذلك لا إشكال فيه، ولا ذكرى للحج هنا لأن وجوبه - هكذا قال البلقيني - لأن وجوبه خاص ليس بعام ولا يجب في العمر إلا مرة. على كلٍّ هذا من باب التخريج فقط وإلا هذا واجب وهذا واجب، يعني: إذا أتوا بهذه الأركان الثلاثة الشهادتين والصلاة والزكاة حينئذٍ لا بد من

الصيام ولا بد من الحج، وإذا ما التعليل هنا لماذا لم ينقل فحسب؟ وإلا وجوبها وركنيها الصوم والحج معلومةٌ من سائر الأدلة وهم مخاطبون بذلك كما في غيره.

قوله: (أخرجاه) أي: البخاري ومسلم، وأخرجه أيضًا أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة، استخرج المصنف رحمه الله تعالى على هذا الحديث إحدى عشرة مسألة، والمصنف اعتنى بهذا الباب، ويكاد يكون أكثر المسائل في هذا الباب حيث بلغت ثلاثين مسألة، الآية كم استخرج عليها؟ ستة. وهذا إحدى عشرة مسألة، من المسألة السابعة إلى المسألة السابعة عشر فقال رحمه الله تعالى:

(السابعة: كون التوحيد أولَ واجب). (أولَ) بالنصب أو بالرفع هنا؟ اختبار بالرفع أو بالنصب أو بالخفض؟

إيش إعراب كون؟

مبتدأ، أين خبره؟ أولُ بالرفع صحيح؟ هذا توقيت هذا؟

(كونُ) قال: مبتدأ وأنا حاكي أولُ أو أولَ أو أولِ [ها ها]؟ أولَ، طيب كونه مبتدأ أين خبره؟

(كونُ التوحيدِ أولَ)؟ ها ... عجل التوحيد اسم كان، طيب. ... [أحسنت نعم] (كونُ) هذا خبر ليس مبتدأ لذلك أنا بدأت بها من أجل الاختبار (كونُ) ما قلت المسألة السابعة، لو قلت: المسألة السابعة فهمتم، هو أراد أن يخبر على المسألة السابعة وهي (كون التوحيد) المسألة السابعة يعني: المسألة التي يبرهن لها ومعدودةٌ بسبعةٍ (كونُ التوحيدِ) مضافٌ ومضافٌ إليه وكون خبر وهو مضاف إلى اسمه و (أولَ) خبره {وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ} [البقرة: ٢٥١] مثله أو لا؟ نعم مثله، إلا أن دافع ليس فيه مبتدأ اسم وخبر لكن النتيجة واحدة، إذًا (كونُ التوحيدِ أولَ واجبٍ)، (التوحيدِ) هذا صحيح أنه اسم الكون وأول هذا خبره لكن كون هذا خبر، لو قلت مبتدأ أين خبره؟ لو قلت: (كونُ) أين خبر؟ ليس له خبر، وإنما تقول كون خبر المبتدأ المسألة السابعة، (كونُ التوحيدِ أولَ واجبٍ) والواجب معلومٌ حده ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ... («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»)، الوجوب أخذ من قوله: («فليكن») اللام للإيجاب، وكون أول، والأول المراد به الذي يترتب عليه غيره كما سبق في المفردات .. وكذلك الأول ضد الآخر، إذًا أول ما يجب على المكلف هو التوحيد وهذا مأخوذٌ من اللفظين («فليكن») إيجابٌ («أول») الأولية، وهذا دل على أن هذا التعبير النبي - صلى الله عليه وسلم - نصٌّ، والنص ما لا يحتمل غيره من المعاني، فحينئذٍ صار نصًّا، وإذا صار نصًّا حينئذٍ يجب العمل به ولا يجوز العدول عنه إلا بنسخٍ، هذا حد النص عند الأصوليين.

والنص عرفًا كل لفظٍ واردِ ... لم يحتمل إلا لمعنًى واحد

وهذا منه، («فليكن أول») ما يحتمل أنه الثاني أو الرابع أو العاشر، وإنما هو نصٌ في هذا، حكمه وجوب العمل به، ولا يُعدل عنه إلا بنسخٍ وليس عندنا نسخ، حينئذٍ تأخذ من هذه الجملة أن الأولوية أو كما يعبر بعضهم أولويات الدعوة هي التوحيد، ولا يقدم عليه شيءٌ البتة، إن خالف مخالف قال: أولاً نجمع أولاً تكتيل، أولاً إلى آخره نقول: هذه بدعة ليست اجتهاد ولو كان القائل من كان، لماذا؟ لأنها مصادمةٌ لهذا النصّ، ثم مصادمتها لهذا النص من جهتين:

أولاً: التنصيص وعرفنا المراد به.

ثانيًا: أنه تفسيرٌ لقوله تعالى: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي} [يوسف: ١٠٨]، وعرفنا هذه سبيل مبتدأ وخبر معرفان، حينئذٍ أفاد القصر والحصر. إذًا ما خرج عنه ليس من سبيله، وإذا لم يكن بسبيله وحينئذٍ صار بدعة، هدى ضلال، سنة بدعة فقط متقابلان، حينئذٍ كل ما يقال: بأنه مقدمٌ في الدعوة لضرورة لمصلحة .. إلى آخره نقول: هذا من البدع والمحدثات في هذا الزمان على جهة الخصوص، لأنه مصادمٌ لهذا النص ومصادمٌ لقوله: {هَذِهِ سَبِيلِي}، فمن خرج عن سبيل حينئذٍ ليس على هداي. وفي روايةٍ «إلى أن يوحدوا الله» فلم يأمرهم بشيءٍ من الأعمال قبل التوحيد، بل أمر به قبل كل شيء، ولو كان هناك شيءٌ أوجب لبدأ به قبله لما أرسل معاذًا إلى اليمن، وبطل

قول من قال: إن أول واجبٍ هو النظر أو القصد إلى النظر أو الشك.

وهذه المسألة أصلٌ من أصول من الدعوة إلى الله تعالى بل هي قاعدة كبرى من كبريات قواعد الدعوة، وهو منهج الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأتباعه بل منهج الأنبياء والمرسلين قاطبةً الابتداء بالتوحيد، وهذا كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: قد علم بالاضطرار من دين الرسول - صلى الله عليه وسلم - واتفقت عليه الأمة أن أصل الإسلام وأول ما يؤمر به الخلق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله. انظر عُلِمَ بالاضطرار إيش معناه؟ يعني علمٌ ضروري.

والنظري ما احتاج للتأمل ... وعكسه هو الضروري الجلي

يعني: لا يمكن دفعه عن النفس، يعني معلومٌ من دلالة الوحيين علمًا لا يمكن دفعه البتة، وليس هذا العلم مستندًا إلى نظرٍ وبحث، يعني: لا نحتاج إلى أدلة وبحث وإنما نحتاج إلى أدلة وبحثٍ الآن في هذا الزمن للغفلة عن نصوص الوحيين، بذلك قد علم بالاضطرار من دين الرسول - صلى الله عليه وسلم - واتفقت عليه الأمة سلفًا بالصحابة أو ابتداءً بالصحابة رضي الله تعالى عنهم.

(الثامنة: أن يُبدأ به قبل كل شيء، حتى الصلاة). يعني: التوحيد قبل الصلاة وهذا واضحٌ هذه المسألة شارحةٌ للمسألة السابقة ومكملة، وهذا لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((فإن هم أطاعوك لك بذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات)).

المسألة (التاسعة: أن معنى: «أن يوحدوا الله»، معنى شهادة: أن لا إله إلا الله.) ولذلك جاء به المصنف ((إلى أن يوحدوا الله)) بعد قوله: ((شهادة أن لا إله إلا الله))، (أن معنى: «أن يوحدوا الله»، معنى شهادة: أن لا إله إلا الله) هذه تؤخذ من إحدى الروايتين، فعبر الصحابي - على ما مضى - بقوله: ((إلى أن يوحدوا الله)) والصحابي عبر بلفظٍ مرادف للفظ مرادف، بمعنى أن المؤدى واحد، فمعنى الشهادة هو معنى التوحيد، وفي الرواية المشهورة التعبير بالشهادة، فدل ذلك على أن معناه إفراد الله تعالى بالعبادة ليس باللسان فقط، فبين المصنف رحمه الله تعالى: أن مقصوده من الترجمة السابقة لما قال: (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله الله). أي إلى التوحيد هذا الذي أوزعه إلى أن يأتي بهذه الرواية إلى أن يوحدوا الله، وإنما رحمه الله تعالى لم يأت بها في النص مع أن البخاري أتى بها في التبويب كما ذكرناه سابقًا موافقةً لأكثر الروايات، لمّا قال: (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله الله) أي إلى التوحيد ولذا جاء بالرواية المشهورة وقدمها وبوب لها، وجاب بالرواية الثانية موضحةً وشارحةً، فلله دره رحمه الله تعالى.

المسألة (العاشرة: أن الإنسان قد يكون من أهل الكتاب، وهو لا يعرفها) (يكون من أهل الكتاب) اليهود والنصارى (لا يعرفها) لا إله إلا الله، (أو يعرفها) لكن (ولا يعمل بها)، إذًا علمٌ بلا عمل أو انتفاء العلم من أصله، وأيهما أقبح (يعرفها ولا يعمل) أو (لا يعرفها)؟

(يعرفها ولا يعمل) هذا أقبح صحيح أيهما أقبح؟

أيهما أقبح؟ من حضر أمس؟

الذي لا يعرفها أقبح، لأنه ترك شيئين، علم وعمل، والذي يعرف ترك العمل، وتاركٌ لشيئين مشروعين أشد قبحًا من تاركٍ لشيءٍ واحد هذا واضح بيّن.

إذًا المسألة (العاشرة: أن الإنسان قد يكون من أهل الكتاب، وهو لا يعرفها) ضمير في (يعرفها) يعود إلى الشهادة، وهذا لقوله: ((فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله)) إذ لو كانوا يعرفوا الشهادة ويعملون بها ما احتاجوا إلى الدعوة إليها، وهذا واضح بيّن، وهذا مع كونهم أهل كتاب. وقال في ((التيسير)): وفيه أن الإنسان قد يكون قارئًا عالمًا وهو لا يعرف معنى لا إله إلا الله، أو يعرفه ولا يعمل به، وهذا موجودًا عند كثير من أرباب الشركيات من دعاة الشرك من الصوفية ومن على شاكلتهم.

قال ابن حجر في موضعٍ آخر: فمن كان منهم غير موحدٍ فإن المطالبة متوجهةٌ إليه بكل واحدةٍ من الشهادتين على التعيين، إذا لم يكن موحدًا منهم حينئذٍ طولب بمقتضى الشهادتين على جهة التعيين، ومن كان موحدًا فالمطالبة بين الإقرار بالوحدانية والإقرار بالرسالة،

قد يقر بشهادة أن لا إله إلا الله ولا يقر بشهادة أن محمدًا رسول الله حينئذٍ يطالب بالإقرار بالثانية، ويكون عدم إقراره بالثانية ساقطًا لإقراره بالأولى، وإن كانوا يعتقدون ما يقتضي الإشراك أو يستلزمه كمن يقول ببنوة عُزَيْرٍ مثلاً، أو يعتقد بالتشبيه فتكون مطالبتهم حينئذٍ بالتوحيد لنفي ما يلزم من عقائدهم.

المسألة (الحادية عشرة: التنبيه على التعليم بالتدريج). وهذه تؤخذ من أمره معاذًا بالتوحيد، يدعو إليه أولاً، ثم الصلاة، ثم الزكاة ولم يأمره أن يدعوهم إليه جميعًا دفعةً واحدة مرة واحدة، وهذه قاعدة من قواعد التعليم أي الشرعي وهو من الدعوة، إذ لا فرق بين التعليم والدعوة، وهي التدرج، وأول ما يُبْدَأُ به تعليم التوحيد والكفر بالطاغوت، ثم إلى الصلاة .. وهكذا، والتدرج هنا على حسب ما قدمه الشارع لا على ما تمليه الأحزاب والجماعات المخالفة لمنهج السلف.

(الثانية عشرة: البداءة بالأهم فالأهم) أي لكونه بدأ بالتوحيد أولاً، ثم ثنى بالصلاة، ثم ثلث بالزكاة. والبداءة هنا تشمل البداءة في التعليم وفي الدعوة، ولا فرق بين العلماء والدعاة، مسألة لا بد من ذكرها لا فرق بين العلماء والدعاة، بل العلماء هم الدعاة، والدعاة هم العلماء. وإذا كان داعية وليس بعالم فهو جاهل فلا يجوز له أن يدعو إلى الله تعالى، واضحٌ هذا؟ ما جاء هذا التفريق إلا عند المعاصرين أرادوا أن يخفف على الناس الوطأة من حيث التصدر للعامة عامة المسلمين وعلموا أنه إذا عُلِّقَتِ المسائل بالفتوى ونحوها هذا يحتاج إلى عمرٍ طويل من أجل إتقان العلم، فخففوا عليه، فقالوا: إذًا فرقٌ بين العلم والدعوة، فأنت تدعو إلى الله عز وجل ولكن لا تفتي، ثم بعد ذلك تكلم بما شئت، وإذا عرضت عليك المسائل أبدي ما عندك من رأي وقل: لست بعالمٍ، والفتوى إنما تؤخذ من العلماء. هذا التفريق تفريقٌ بِدْعي إذا ليس عندنا إلا قسمان فحسب، قال الله عز وجل فاسألوا أهل {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} [النحل: ٤٣]، {إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} اسألوا، تسأل من؟ {أَهْلَ الذِّكْرِ} قسمان فقط متقابلان أهل ذكرٍ يعني كتاب، وهذه وإن كانت نازلة في أهل الكتاب إلا أن المعنى مطرد، أهل ذكرٍ يعني علمٍ بالكتاب وهم العلماء وهم الدعاة، يقابلهم ... {إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} وهم الجهال، فكل من لم يكن أهلاً للعلم فهو جاهلٌ ولو سمى نفسه داعيةً ونحو ذلك. إذًا العلماء هم الدعاة والدعاة هم العلماء ولا فرق بينهما [نعم].

(الثالثة عشرة: مصرف الزكاة) لأنها تؤخذ من الأغنياء فترد على فقرائهم.

(الرابعة عشرة: كشف العالم الشبهة عن المتعلم) لقوله - صلى الله عليه وسلم -: («إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب») يعني استعد لأن مناقشة المخالف لا بد أن يكون المناقش على علمٍ، وأما الجاهل فلا ينازع ولا يناقش ولا يناظر ولا يجادل، لأنه قد لا يسلم من الوقوع في الشبهة - يعني هذا قديم - سواءً كان كفارًا أم غيرهم ولو كان مبتدعًا فلا تناقشه حتى ولو في مسألةٍ بِدعية تعتقد أنها بدعة وليس عندك من الأدلة ما تقيم به فحينئذٍ لا تناقش، لماذا؟ بل لا يجوز لك أن تناقش لأنه يجب عليك الكف عن ما اعتقده ذاك المبتدع، ولا يتأتى ذلك إلا بعدم مناقشته فيتعين ذلك عليك، وإنما تتسلح أولاً وتكون جاهزًا للمعركة، وحينئذٍ تأخذ معه في المناظرة والجدال بالتي هي أحسن. («إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب») .. إلى آخره فنبهه بذلك ليأخذ أُهْبَتَهُ. قال في ((التيسير)) وفيه أن مخاطبة العالم ليست كمخاطبة الجاهل؟ ... نعم، لأن العالم ولو كان مبتدعًا مخاطبته لا تكن مثل الجاهل، الجاهل ممكن تورد عليه أسهل ما يمكن فتقنعه، لكن العالم لا، عنده أدلة وعنده عقليات وعنده نصوص هي ضعيفةٌ يعتقد أنها ثابتة، وقد يكون صححها بعض من تقدم .. إلى آخره، قد تكون توافقه بعض القواعد في شيءٍ من الأمور حينئذٍ لا يمكن أن يناقشه إلا عالم، ثم له خطابٌ خاص من حيث النظر في الأدلة ومن حيث الاستنباطات .. إلى آخر ما يذكر، والتنبيه على أنه ينبغي للإنسان أن يكون على بصيرةٍ في دينه لئلا يُبْتَلَى بمن يورد عليه شبهة من علماء المشركين، ففيه التنبيه على الاحتراز من الشبهة والحرص على طلب العلم، وهذا واجبٌ ولا يحل لمسلمٍ أن يوقع نفسه في المهالك.

(الخامسة عشرة: النهي عن كرائم الأموال). لقوله: («فإياك وكرائم أموالهم»).
(السادسة عشرة: اتقاء دعوة المظلوم)، لقوله: («واتق دعوة المظلوم») أي اجعل بينك وبينها وقاية بفعل العدل وترك الظلم.
(السابعة عشرة: الإخبار بأنها لا تُحجب) لقوله: («فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»). وإذا قيد على كلام ابن العربي لا إشكال فيه، وإن بَقِيَ على إطلاقه هذا هو الظاهر والله أعلم، وأيضًا في الحديث الاختصار في الحكم بإسلام الكافر إذا أقر بالشهادتين لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما طلب منه شيء آخر، وإنما أول ما طالبه بماذا؟ بالشهادتين، فيحكم عليه ابتداءً الذي هو الإسلام الحكمي إذا نطق بالشهادتين، ثم ينظر في شأن الصلاة فإن أتى بها وإلا حكم عليه بالردة، فإن من لازم الإيمان بالله ورسوله التصديق بكل ما ثبت عنهما والتزام ذلك، فيحصل ذلك لمن صدق بالشهادتين، وهذا ما يسمى بالإسلام الحكمي يعني: نحكم عليه بالإسلام ثم بعد ذلك يطالب بما لو تركه لأدى إلى مفارقة الإسلام، فإن أتى به وإلا حكمنا عليه بالردة وإقامة الحد. وفي الحديث قبول خبر الواحد في العقائد ووجوب العمل به وهو محل إجماع، ولا يعرف التفريق إلا عن المبتدعة من المعتزلة والجهمية وغيرهم.
وذكر الحافظ ابن حجر من فوائد الحديث: أن الكافر إذا صدق بشيءٍ من أركان الإسلام كالصلاة مثلاً يصير بذلك مسلمًا - على المسألة التي ذكرنها - لكن رحمه الله تعالى له وجهة ونسبها إلى الجمهور أن الارتباط أو الحكم هنا بالاعتقاد، إذا صدق بقلبه وليس بالفعل وإن كان ظاهر كثير ممن ذكر المسألة أنها مرتبطةً بالفعل لأن الفعل عنده يحتمل، فقال: إن الكافر إذا صدق بشيءٍ من أركان الإسلام كالصلاة مثلاً يصير بذلك مسلمًا - يعني: لو صدّق بقلبه إيجاب الصلاة أسلم - ولو لم ينطق بالشهادتين - وهذا كما ذكرنا شيءٌ قولٌ محدثٌ وليس عليه دليل - قال: وهو قول الجمهور، وهذا في الاعتقاد أما الفعل كما لو صلى فلا يحكم بإسلامه. وهذا أولى بالمنع لأن الفعل لا عموم له، فيدخله احتمال العبث والاستهزاء بمعنى أنهُ قد يأتي بهذا القول فنستدرك به على ما ذكرناه سابقًا، لو صلى هل يحكم بإسلامه أم لا؟ كلامه هنا رحمه الله تعالى أن الكلام في الاعتقاد، لو اعتقد ثبوت الصلاة حكمنا بإسلامه، أما الفعل فلا. لماذا؟ لأنه يحتمل أنه يعبث ويحتمل أنه يستهزئ فلا عموم له حينئذٍ نبقى على الاحتمال، والأصل واليقين أنه كافر فلا يزول بالاحتمال، وأما إذا صدق فلا وعلى القولين سواءً رتب على الاعتقاد أو على الفعل فهو قول ليس عليه دليل بل مصادمٌ لما ذكرناه سابقًا.
وفي الحديث حينئذٍ لا يحكم بإسلام الكافر إلا بالنطق بالشهادتين.
وفي الحديث مشروعية إرسال الدعاة إلى الله تعالى.
وفق الله الجميع لما يحب ويرضى.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
على كلٍّ ذكرنا أن ما جاء التعليق والحكم بالشهادة الأولى ولم يذكر الثانية فهي مراده، فلا بد أن ينطق بالشهادتين بشهادة أن لا إله إلا الله. - لا معبود بحقٍ إلا الله - وشهادة أن محمدًا رسول الله. فأما إذا نطق بالأولى ولم ينطق بالثانية فلا يقبل التوحيد مركب من النوعين.
نعم هذا ما فيه إشكال يا إخوة، إذا جاء لفظٌ في الشرع فسره الصحابي بأن المراد به كذا حينئذٍ هذا حجة نعم نسلم تفسير الصحابي لمصطلحٍ شرعي أو لمعنًى لغوي يعتبر حجة لأنه إما أخذ هذا المعنى من النبي - صلى الله عليه وسلم - إن كان شرعيًّا وإما من لسان العرب وهو كذلك لماذا لا نطبق هذه القاعدة في قوله: «فإذا عرفوا الله» ونقول: هو تفسير الصحابي لقوله: («فإن هم أطاعوك»)؟ نعم ما في بأس، ولذلك جمع الحافظ بين أربع روايات، لكن هل يفهم منه أن أول واجبٌ هو المعرفة هذا محل إشكال، فنشكك نحن من حيث ماذا؟ بمقام الرد، مقام الرد والمناظرة قد نذكر شيء لا نسلم به عند عدم المناظرة فالأصل أن نقول: الروايات كلها متواطئة وكلها متوافقة ولا إشكال فيها، لكن لو جاء مبتدع وأخذ بعض الروايات نقول: أولاً أثبت أن هذا نطق به النبي - صلى الله عليه وسلم - من أجل ماذا؟ نحاجه من أجل أن نفسد له أو نقطع عليه الطريق، أثبت أولاً أن هذا اللفظ قاله النبي - صلى الله عليه وسلم -؟

ليس تشكيكًا في الصحابي أو أنه فسر .. إلى آخره، وإنما هذا المبتدع أراد أن يتمسك بلفظٍ لهوًى في نفسه فجاء عند هذا اللفظ «فإذا عرفوا الله» معرفة الله تعالى بماذا تكون؟ بإثبات وجوده .. إلى آخره وهذا الإثبات إنما يكون بالنظر .. إلى آخره فحينئذٍ نقول: هذا الاستدلال ليس بصحيح، وأما كونه تفسيرًا للصحابي هذا ما فيه بأس.

س: وكيف نفرق بين تصرف الرواة وتفسير الصحابي؟

ج: هذا ينظر، تصرف الرواة كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: أن يكون الحديث الواحد يرويه راوي بزيادة وهذه ينقصها، حينئذٍ نقول: ثم مزيد وثم ناقص وليس كل من زاد قبلت، ليس هذا المراد.

س: كيف يفهم قول ابن القيم في سورة العصر {إِلا الَّذِينَ آمَنُوا} ... [العصر: ٣] والإيمان لا يكون إلا بالعلم، والعلم معرفة الله ومعرفة نبيه؟

ج: يا إخوان هذه، الأسلوب هذا ما هو جيد، الآن عندنا أصل أنت تنطلق عكس لا تأتي تقف مع ألفاظ أهل العلم، ثم تأخذ لفظًا قد يكون فيه نوع إيهام وتريد أن تنقض أصله! نحن نقول: المسالة مجمع عليها أنت تسأل هذا الإجماع ثابت ولا ما هو ثابت؟ إذا ثبت لا تلتفت لقول أحد، فإذا جاء قول لأئمة السلف محتمل تفسره بماذا؟ بالمحكم، هذا متشابه وهذا محكم فتحمله على المحكم، وإذا جاءت النصوص عن ابن القيم وابن تيمية الإمام أحمد الشافعي أئمة السلف في أقوال صريحة واضحة بيِّنة في مسألةٍ ما كالأعمال مثلاً داخلة في مسمى الإيمان، إذا جاء لفظ موهم يحتمل لا نترك هذه النصوص كلها وإجماعات السلف والقرآن والسنة وكل ما قيل والمؤلفات ونقف مع كلمة لابن القيم، هذا ما وفق هذا، هذا جاهل.

نقول: هذا ليس بفقهٍ وهذا من تتبع أو متابعة المتشابه وتقديمه على المحكم، ذكرنا مرارًا أن مسألة المحكم مقدم على المتشابه ويفسر المتشابه بالمحكم هذه قاعدة عامة، سواءً كانت في باب المعتقد وفي باب الفروع. يعني حتى في المسائل الفرعية قد تأتي أحاديث كثيرة جدًا واضحة بينة في الدلالة على الوجوب، يأتي نص آخر محتمل أنه واجب أو .. إلى آخره فلا نقول: هذا النص مقدمٌ على تلك النصوص؟ لا وإنما ننظر في كل مسألةٍ على حدة، والقول السابق نفسره بما يذكر عن ابن القيم رحمه الله تعالى.

س: كيف نعرف بأن الكافر صدق بقلبه إيجاب الصلاة علمًا بأن التصديق عملٌ قلبي؟

ج: أنا ما سلمت أولاً لهذا.

ثانيًا: قد يقر بلسانه ولا يمتثل، لأن الحكم بترك الصلاة مقيد بماذا؟ بعدم الفعل يعني: ما قام صلى. يقول: نعم، أنا سلمت بأن الصلاة واجبة لكن ما أنا مصلي ما حكمه؟ كافر مرتد عن الإسلام، إذا أقر بالشهادتين ثم أقر بوجوب الصلاة ثم لم يفعل كفر.

س: هل يجد لهذه القاعدة تقديم تعلم مادة التوحيد على غيرها من المواد؟ خلاف لما هو الواقع؟

ج: هذا يُنظر يعني بحسب الشخص وبحسب البلد وبحسب الزمان. إذا كان المراد أنه لا يعرف شيء من التوحيد وعندهم شبه وشركيات وقبور وطواف ودعاة صوفية هذا لا شك أنه يجب عليه أن يقدم التوحيد، وأما إذا لم يكن كذلك وعنده معرفة كأن يكون أخذ الأصول الثلاثة مثلاً واعتقد ما فيها حينئذٍ كل شخصٍ بحسبه.

س: في حديث معاذ لم يذكر الصوم ولا الحج فلعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يذكر له الغسل لأنه من .. ؟

ج: على كلٍّ ذكرنا هذا فقط من باب، ليس من باب الإيجاب وبيان الأحكام الشرعية، وإنما من باب الاستئناس فقط، يعني: إذا لم يرد في هذا النص إذًا نقول: الصوم ليس بواجب والحج ليس بواجب، ما ذكر له وجوب بر الوالدين ولا تحريم الغيبة؟ كل هذه ذهبت، لا، الحديث هذا يعتبر صارف لجميع ال.

لو كانت واجبة لبينها لمعاذ؟ وترك البيان في مقام الحاجة [ها ها] لا يجوز؟

ج: إذًا هذا الحديث صارف لجميع النصوص {وَلا يَغْتَب بَّعْضُكُم} [الحجرات: ١٢] على الكراهة، لماذا؟ لأنه لو كان كذلك لقال. هل نثبت هذه المسألة؟ ما هو بصحيح هذا! لذلك الطريقة هذه التي تأتي والأسئلة وغيرها، نقول: طريقة ما هي شرعية أصلاً، ولا هي

تعليمية عند أهل العلم أنت تضبط أولاً تنطلق من الوحيين، وما دل عليه الوحيان وكلام الصحابة، ثم بعد ذلك أنت إذا ترجح لك شيء معين وكنت أهلاً للترجيح فلا تبالي بقول أحد، أما الإجابة كيف نورد كذا وقد فعل فلان كذا وقول فلان كذا، ما يعارض بها النصوص، نحن نقرر لنا ساعة في مسألة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال كذا، ثم نقول: قال ابن القيم ما هو بصحيح هذا!

نرد كلّ ما سبق من أجل قول ابن القيم، أولاً يحمل قول ابن القيم على موافق لما سبق، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد.

24 ٢٤

٢٤٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* الحديث الثاني في الباب: عن سهل بن سعد قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لأعطين الراية غدا" الحديث.
* معنى الراية، واللواء، والعلاقة بينهما.
* هل وصف المحبة في الحديث خاص بعلي - رضي الله عنه -؟
* مسائل الباب.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

لا زال الحديث في (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله)، وقد ذكرنا أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر آية وحديثين ومضى الحديث عن الآية وعن الحديث الأول وهو حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حديث معاذ المشهور في بعثه إلى اليمن.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى عن الحديث الثاني: (ولهما عن سهل بن سعد رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال يوم خيبر: «لأعطين الراية غدًا رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، يفتح الله على يديه». فبات الناس يدوكون ليلتهم أيُّهم يُعْطَاهَا). (أيهم) بالضم (يُعْطَاهَا، فلما أصبحوا غَدَوْا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلهم يرجو أن يعطاها)، أي الراية، (فقال: «أين علي بن أبي طالب»؟ فقيل: هو يشتكي عينيه. فأرسَلوا إليه) فأرسِلوا إليه فقال: «أرسِلُوا». فأرْسَلَ، (فأُتِيَ به فبصق في عينيه، ودعا له، فبرأ كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية فقال: «انفُذْ على رِسْلِكَ حتى تَنْزِلَ بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله تعالى فيه، فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحدًا خير لك من حمر النَّعَم»). قال المصنف معلقًا على هذا الحديث: (يدوكون، أي يخوضون). يعني فسر لفظة واحدة من الحديث.

مفردات الحديث: قوله: (ولهما). الضمير يعود إلى الشيخين، لأنه أورد الحديث السابق حديث معاذ فقال: (أخرجاه). وهنا عاد الضمير إلى شيءٍ معلوم في الذهن، والمرجع يكون ماذا؟ إن لم يذكره أصلاً، والشيء الذي لم يُذكر وكان معلومًا بين المتخاطبين حينئذٍ لا يحتاج إلى الإفصاح عنه، والضمير كاسمه كناية أُضْمِرَ الشيء من الاستتار، حينئذٍ أخفاه في قوله: (أخرجاه، ولهما). للعلم بأنه إذا قيل: أخرجه الشيخان، أو أخرجاه، أو في الصحيحين المراد بهما البخاري ومسلمٌ رحمه الله تعالى، (ولهما) أي للشيخين عن سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي الساعِدِيّ أبو العباس صحابيٌّ شهير، وأبوه صحابيٌّ كذلك، مات سنة ثمانٍ وثمانين من الهجرة النبوية وقد جاوز مائة سنة، يعني عُمِّرَ مائة عام، وذكر سهل أنه مات النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو ابن خمس عشرة سنة، يعني عمره خمسة عشر، يعني كان صغيرًا، ومع ذلك حفظ هذه الرواية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ونقلها وسُطِّرَ اسمه، وخمسة عشرة

عامًا الآن صبي عندنا في هذا الزمان وكان سابقًا يُعطى رايةً ويقود جيشًا، والله المستعان.
(قال يوم خيبر) أي في غزوة خيبر، المراد به يوم حصار خيبر، وكانت غزوة خيبر سنة سبع وخمسين من الهجرة، وفي ((الصحيحين)) عن سلمة ابن الأكوع قال: كان عليٌّ رضي الله تعالى عنه قد تخلف عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في خيبر وكان أرمد - يعني به مرض هو الرمد ويكون محله في العين معروف - فقال عليٌّ: أنا أتخلف عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. - كأنه تحسر في نفسه - فخرج عليٌّ رضي الله عنه فلحق بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، فلما كان مساء الليلة التي فتحها الله عز وجل في صباحها قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لأعطين الراية». أو قال: ... «ليأخذن الراية غدًا رجلاً يحبه الله ورسوله». أو قال: «يحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه»، فإذا نحن بعليٍّ وما نرجوه. فإذا نحن، فإذا هذه فجائية، يعني فوجئنا بعليٍّ كان مريضًا، حينئذٍ تخلف عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لمرضه فأبت نفسه الزكية إلا أن يلحق بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا نحن بعليٍّ وما نرجوه، يعني ما كنا نطمع أنه يأتي لمرضه فقالوا: هذا عليٌّ فأعطاه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الراية ففتح الله عليه. هكذا في الصحيحين.
وفيه أن علياً لم يشهد أول خيبر الحصار إنما جاء في الليلة التي فُتِحَ في صباحها، وأنه - صلى الله عليه وسلم - قال هذه المقالة: «لأعطين الراية». أو «ليأخذن الراية». قال هذه المقالة مساء الليلة التي فتحها الله عز وجل في صباحها، حينئذ نفس الليلة التي فُتِحَ. قوله: «لأعطين الراية». كما في الرواية الأخرى السابقة «ليأخذن الراية» هذه جملة مؤكدة بثلاث مؤكدات: الْقَسَم المقدر «والله لأعطين»، «لأعطين» اللام، ونون التوكيد الثقيلة. ثلاث مؤكدات ... «لأعطين الراية» فيها ثلاث مؤكدات: القسم المقدر، واللام، والنون. ... «والله لأعطين» وهذا فيه تأكيد.
قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في رواية بريدة: «إن دافع اللواء إلى رجلٍ يحبه الله ورسوله». يعني في رواية، قال: «الراية». وفي رواية قال: «اللواء». وهل الراية واللواء بمعنًى أم أنهما مختلفان؟ قيل، وقيل، ثَمَّ خلاف بين أهل العلم في تفسير «الراية» هل هي بمعنى اللواء أم أنهما متغايران؟ «الراية» قيل: بمعنى اللواء، وهو الْعَلَمُ الذي يُحْمَلُ في الحرب يعرف به موضع صاحب الجيش، صاحب الجيش يعلم بهذه «الراية» عَلَم، وقد يحمله أمير الجيش، وقد يدفعه لمقدم العسكر، وقد صرح جماعة من أهل اللغة بترادفهما «الراية» واللواء بمعنًى واحد، لكن روى أحمد والترمذي من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: كانت راية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سوداء، ولوائه أبيض. معلوم أن الجملتين متغايرتان، حينئذٍ أخبر بأن الراية شيء ولها علامة تميزها، وأن اللواء شيءٌ آخر لأن الواو هنا يقتضي التعاطف، التعاطف غير معطف عليه، إذًا راية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كانت سوداء، ولوائه أبيض، ومثله عند الطبراني عن بريدة، وعند ابن عدي عن أبي هريرة وزاد: مكتوب فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله. وهذا ظاهر في التغاير بينهما، فلعل التفرقة بينهم عرفية هكذا قال في ((التيسير))، يعني تختلف من عرفٍ من زمنٍ إلى زمن آخر، فقد يكون الراية هي اللواء وقد يختلفان، ثم هذا الاختلاف لا نستطيع أن نُحِدَّهُ بحدٍّ وإنما تكون عرفية بمعنى أنها تختلف من زمنٍ إلى زمن، وفي ((القول المفيد)): الراية العلم، وسمي راية لأنه يرى من الرؤية، وهو ما يتخذه أمير الجيش للعلامة على مكانه كما سبق، واللواء قيل: إنه الراية، وقيل: ما لُوِيَ أعلاه أو لُوِيَ كله، من الليل يعني الطي، يعني يُلَفُّ أوله أو أعلاه، يعني لا يُنشر، يُطوى لا يُرسل، فيكون الفرق بينهما أن الراية مفلولة لا تطوى متروكة مرسلة لا تُلْوَى ولا تُطوى، واللواء يُطْوَى إما أعلاه أو كله، والمقصود منهما الدلالة، ولهذا يُسمى علمًا. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.
وفي ((الحاشية)) حاشية ابن القاسم رحمه الله تعالى: والراية علم الجيش يرجعون إليه عند الكرِّ والفرِّ، جمعها رايات، وكذا لواء الجيش علمه، وهو دون الراية، سمي لواءً لأنه يلْوَى لكبره فلا يُنْشَرُ إلا عند الحاجة.
إذًا الراية لا تُطْوَى، واللواء يُطْوَى، هذا الفرق بينهما، وكل منهما يكون دليلاً وعلامة على مكان أمير الجيش سواء كان حامله هو أو

غيره، إذًا لا فرق بينهما إلا من حيث الطي وعدمه، هذا الذي يظهر والله أعلم.
قوله: («لأعطين الراية غدًا رجلاً يحب الله ورسوله»). («غدًا») الغدو اليوم الذي بعد يومك، كذلك يُطلق الغد في لسان العرب ويراد به اليوم المترقب البعيد، {وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ} [الحشر: ١٨] متى غدًا، اليوم الذي يلي يومك؟ لا، المراد به اليوم المترقب البعيد، {لِغَدٍ} أي يوم القيامة، إنما سُمِّي غدًا لأنه يترقبه الناظر كما يترقب اليوم الذي يليه، وفي المثل: إن غدًا لناظره قريبٌ.
(«يحب الله ورسوله») المحبة معلومة ولا يحتاج إلى تفسير إذا أردنا أن نفسرها بعدنا بعدًا كبيرًا («يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»)، حينئذٍ فيه المحبة صادرة من طرفين من الجانبين، والله عز وجل يُحِبُّ وَيُحَبُّ، وهذا على مذهب أهل السنة والجماعة، خلافًا للمعطلة من الجهمية وغيرهم ممن أَوَّلُوهَا بالثواب وهو باطل، بل المحبة كما هي محبة ونفسرها بمعنًى بالمعنى اللغوي ثم إذا أضيفت إلى الله عز وجل حينئذٍ {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١] فهو يُحِبُّ جل وعلا ومن صفاته أنه يُحِبُّ، وهذه المحبة صفةٌ فعلية لأنها مترتبة على سبب، وما رتب على سبب فهو صفةٌ فعلية، ثم {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} وما عدا ذلك فهو من الهوس الذي يكون عند المعطلة ومن شاكلهم.
قوله ما سبق فيه فضيلة عظيمة لعليٍّ رضي الله تعالى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»). إذًا هذه تزكية، والرجل هنا جاء نكرة مبهمًا مطلقًا ثم فسره بقوله: («أَرْسِلُوا إليه»). حينئذٍ جاء بعليٍّ وأعطاه الراية، إذًا المراد بالمبهم هنا هو عليّ بن أبي طالب، وهذا يُسمى من المبهمات التي فُسرت في الشرع في نفس الحديث، هو مبهم من حيث أوله ومعرفةً من حيث آخره.
إذًا فيه فضيلة عظيمة لعليٍّ رضي الله عنه، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - شهد له بذلك، شَهِدَ بماذا؟ أنه (" يحب الله ورسوله ")، إذًا المحبة ليست دعوى، لأن كثيرًا ممن يَدَّعِي أو ممن يقول: إنه يحب الله ورسوله إنما تكون مجرد دعوى، والدعوى تحتاج إلى بينة، هنا جاءت التزكية لعليٍّ رضي الله تعالى عنه بأن دعواه بأنه يحب الله ورسوله حقيقية، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - شَهِدَ له بذلك، ومن شَهِدَ له النبي - صلى الله عليه وسلم - بكونه يُحِبّ الله ورسوله ليس في غيره وإن ادَّعَى أنه يحب الله ورسوله، ثُمَّ بيان أن الله تعالى يُحِبّ هذا الفرد المعين هذا إذا شَهِدَ له النبي - صلى الله عليه وسلم - كان كمن شَهِدَ له بالجنة، فليس كغيره الله عز وجل يحب كل مؤمنٍ، ويحب كل موحد، وكل مسلم، لكن على جهة التعميم، وأما زيد من الناس فلا نشهد له بأن الله تعالى يحبه، ولكن نرجو له ذلك، لأنه قد يكون مجرد الدعوى أنه مؤمن أو أنه مسلم ونحو ذلك، إذًا لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - شَهِدَ له بذلك، ولكن هذا كون الله يُحِبُّه أو هو يُحِبُّ الله ورسوله هل هو من خصائص عليّ؟ هل هو من خصائص عليّ رضي الله تعالى عنه؟ يعني لا يوجد من الصحابة من يُحِبُّ الله ورسوله إلا عليٌّ، ولا يوجد من الصحابة من يُحِبُّه الله ورسوله إلا عليٌّ؟ إذا قلنا: من خصائصه قلنا كذلك، لكن نقول: ليس من خصائصه، هذا معلوم من الدين بالضرورة، لأن أبا بكر أفضل من عليٍّ بالنص والإجماع وهو يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله إن شاء الله، كذلك عمرو، كذلك عثمان وغيرهم من الصحابة، إذًا هذه الجملة («رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله») ليست من خصائص عليٍّ رضي الله تعالى عنه.
قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ليس هذا الوصف مختصًا بعليٍّ ولا بالأئمة، فإن الله ورسوله يُحب كل مؤمنٍ تقيٍّ يحب الله ورسوله، لكن هذا الحديث من أحسن ما يحتج به على النواصب، نواصب الذين يتبرؤون منه من عليٍّ رضي الله تعالى عنه يعتقدون كفره، حينئذٍ نقول: أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن الله يحب عليًّا فكيف نتبرؤون ممن أحبه الله عز وجل؟ ويحبه النبي - صلى الله

عليه وسلم - فكيف نتبرؤون ممن يحبه النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ هذا من أحسن ما يُحتج به على هذه الفرقة الكافرة المرتدة عن الإسلام، الذين يتبرؤون منه ولا يتولونه أو يكفرونه أو يفسقونه كالخوارج، لكن هذا الاحتجاج لا يتم على قول الرافضة وما يعنينا ثَمَّ على قول الرافضة أم لا، لأن الرافضة نُقِلَ إلينا عن طريق الصحابة وهم كفار عندهم في الجملة إلا بضعة نفرٍ، حينئذٍ كونه لا يستقيم على قول الرافضة لا يضرنا، الرافضة لا يُعتد بهم في مثل هذا الخلاف، لكن هذا من قبيل الإلزام، لكن هذا الاحتجاج لا يتم على قول الرافضة الذين يجعلون النصوص الدالة على فضائل الصحابة كانت قبل ردتهم، وأما بعد الردة فلا يُقبلون، فإن الخوارج تقول في عليٍّ مثل ذلك لكن هذا باطل، يعني هذه الفضائل لا يقبلها لا الخوارج ولا الرافضة، لا الرافضة الذين تولون عليًّا دون غيره ويثبتون فضائله لا من طريق الصحابة الذين ارتدوا في زعمهم، وكذلك الخوارج لا يقبلوا مثل هذه الروايات لأن عليًّا وغيره عندهم كفار، وعلى كلٍّ هؤلاء وهؤلاء لا نحتج عليهم بمثل هذا، وإنما ندعوهم أولاً إلى الإسلام، والاعتقاد صدق النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأن الله عز وجل إذا زَكَّى أحدًا من الناس إنما زَكَّاه لِمَا علمهم منه باطنًا وظاهرًا، فإن الخوارج يقولون في عليٍّ مثل ذلك، لكن هذا باطل فإن الله تعالى لا يُطلق مثل هذا المدح على من يعلم الله أنه يموت كافرًا. نعم إذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أبو بكر في الجنة، عمر في الجنة، عثمان في الجنة، سعيد في الجنة». ... إلى آخره هؤلاء كفار؟ ما يقول أنهم كفار إلا من هو كافر، لأنه تكذيب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، هذا أمرٌ متواتر عند أهل السنة والجماعة، فإذا حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأقره الله عز وجل بأن أبا بكرٍ في الجنة فهو في الجنة، مَنْ رَدَّ هذا الحكم فهو كافر مرتد عن الإسلام، فكيف يُخْبِرُ النبي - صلى الله عليه وسلم - ويقره الله عز وجل بأن أبا بكرٍ يكون في الجنة، والجنة هي المنتهى منتهى الطريق، يعني استقراره سيكون في الجنة، فلو كان كافرًا كيف يدخل الجنة وهي محرمة على الكفار؟ هذا باطل، فلما أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أبا بكرٍ في الجنة وعمر في الجنة حينئذٍ لا يُنكر هذا الخبر إلا مكذب لله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا الخبر متواتر، وإذا كان كذلك حينئذٍ صار مُنْكِرُ هذا الخبر كافرًا ومرتدًا عن الإسلام.

وفيه إثبات صفة المحبة لله خلافًا للمعطلة.

وفيه إشارة إلى أن عليًّا تام الإتباع لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى أحبه الله، ولهذا كانت محبته علامة الإيمان وبغضه علامة النفاق، من أحب عليًّا فلا يحبه إلا مؤمن ومن أبغضه فلا يبغضه إلا منافق.

(«يفتح الله على يديه») الفتح هو النُّصْرة والظَّفر، يفتح ماذا؟ يفتح خيبر حذف المفعول به («يفتح الله على يديه»)، وهنا حذف المفعول به للعلم به لأنهم ما ذهبوا إلا لفتح خيبر، حينئذٍ حذفه للعلم به، بل هو شيءٌ واقع حينئذٍ تنصيصه عليه يكون من باب الحشو، وهذا صريح في البشارة بحصول الفتح على يديه لأنه جزم قال: («يفتح»). هذا إخبار، والخبر إنما يكون لمطابقة الشيء الواقع، فإذا كان كذلك إما أن يكون صادقًا وإما أن يكون كاذبًا. وهنا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («يفتح الله على يديه»). إذًا هذا خبر فوجب قبوله، وجب قبوله، ففيه بشارة بحصول الفتح على يديه رضي الله تعالى عنه فكان الأمر كذلك.

وفيه دليل على شهادة أن محمدًا رسول الله، لماذا؟

...

لأنه غيب، هو فتحها ليس غيبًا الآن.

...

نعم لأن الخبر قال: («يفتح الله على يديه»). متى؟ غدًا («لأعطين الراية غدًا»)، («غدًا») في المستقبل قال: («يفتح الله على يديه»). فجزم النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن الفتح كائنٌ وهذا غيبٌ، ووقع كما كان دل على صدق النبي - صلى الله عليه وسلم -. ولذلك قال في المسائل: (لأنه علم من أعلام النبوة). إذ فيه بشارةٌ بالنصر وقد وقع كذلك.

(فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها) بات (فبات الناس) بات من أخوات كان، واسمها (الناس)، خبرها جملة (يدُوكون)، ... (يدوكون) الجملة في محل نصب جبر بات، أليس كذلك؟ و (ليلتهم) [مفعول به]؟ ظرف منصوب على الظرفية، إذًا اسمها (الناس)، وجملة (يدُوكون) خبر لها، وهي تدل على اتصاف اسمها بمضمون خبرها، اتصاف الاسم الذي هو (الناس) بمضمون خبرها، ما هو المضمون؟ ... (يدُوكون) قال المصنف: (يخوضون). بات بيتوتة هل تقتضي وتستلزم النوم أو لا؟ تستلزم أو لا تستلزم؟ لا تستلزم، إذًا بات في منى ليال التشريق ولم ينم، ما حكمه؟ هيا أنبني عليه، يجزئ أو لا يجزئ؟ يجزئ لأن البيتوتة المراد بها الكينونة، البيات المراد به الكينونة في الليل، حينئذٍ (بات الناس) يعني كأنه قال: سهروا يخوضون في تلك الليلة أيهم يعطاها. وقوله: ... (الناس). من إطلاق العام وإرادة الخاص، ليس كل الناس إنما من كان معهم، أما من كان في المدينة فلا، إذًا تدل على اتصاف اسمها بمضمون الخبر ليلاً، والليل كله هذا الأصل، وقد يكون من إطلاق العام وإرادة الخاص، لأنه لا يتصور أنه إذا قاله بعد المغرب يقول هي في أذان الفجر وهم يخوضون في ذلك، وإنما هو في جزء من الليل، إذًا بات فيه إطلاق عام، والمراد به البعض، كذلك (الناس) لفظٌ عام أطلقه وأراد به الخاص وهو نوع مجاز كقوله: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ} [آل عمران: ١٧٣]. ... و (ليلتهم) بالنصب على الظرفية، و (يدوكون) قال المصنف: (يخوضون). وهذا الحديث، أي في من يدفعها إليه، من هو هذا الذي يدفع الرايةَ له النبي - صلى الله عليه وسلم - من هو؟ فالخوض والبحث والمناظرة والمجادلة والخصومة ونحو ذلك إنما كانت في من يدفعها النبي - صلى الله عليه وسلم - إليه، وقيل: الدَّوْكَةُ وَالدُّوكَة. يعني بفتح الدال وضمها، يقال: وَقَعُوا فِي دَوْكَةٍ. يعني شرّ وخصومة، ما نقول: هناك شرّ، وإنما المراد به شيء من الجدالة أو النظر ونحو ذلك، وفي ... ((القاموس)): داك القوم وقعوا في اختلاطٍ واضطرابٍ ودوران، يعني كأن المسألة أخذوا فيها شيء من البحث، وخاضوا في الحديث، أي تفاوضوا فيه، والمراد أنهم باتوا وسهروا تلك الليلة في الجملة في خوضٍ واختلافٍ في من يدفعها إليه.

وفيه حرص الصحابة رضي الله تعالى عنهم على الخير كل واحد منهم يريد أن ينال هذا الفضل العظيم، وهو تزكيته بكون الله تعالى يُحِبُّه، ليس الشأن أن يحب الله ورسوله وهذا أمرٌ فطريّ، وإنما الشأن أن يُحِبُّه الله ورسوله، وهذه تزكية إخبار عن غيبٍ، فأراد الصحابة كل واحدٍ، هم خاضوا لماذا؟ ليس المراد غرض دنيوي، أو فوز بشيءٍ يتعلق بأمور الدنيا يُفتح عليه من أجل أن يقال: فُتِحَ ونحو ذلك، لا، المراد أن ينالوا فضيلتي كون الرب جل وعلا يحبه، ثم النصر الذي يترتب عليه صلاح الناس دخول الإسلام في تلك البلاد يكون على يديه، فالشرف يكون من جهتين:

- من تحقيق النصر على يديه.
- ومن كونه محبوباً لله تعالى ورسوله.

وهذا يدل على حرص الصحابة على الخير واهتمامُهم به وذلك يدل على علو مراتبهم في العلم والإيمان، هذا الأصل في المسلم إنما يبحث عن مراتب الدينية التي تفيده في الآخرة فهي رفعة الدرجات، المراتب الآخرة، لا الأمور الدنيوية.

(أيهم يعطاها) أيُّ بالبناء، أي على الضم.

أيٌّ كما وأعربت ما لم تضف ... وصدر وصلها ضمير انحذف

أيُّهم أشد، أيُّهم هو أشد، (أيُّهم يُعْطَاهَا) أيُّهم هو يعطاها، إذًا حذفت صدر أو حذف صدر الصلة، (أيُّهم يُعْطَاهَا) أيهم هو يعطاها، إذًا بناء أيٍّ على الضم لأضافتها (أيُّهم) إلى الضمير وحذف صدر صلتها، ... (أيُّهم) هذا الضمير إلى الناس، والضمير يعود إلى الراية (يعطاها)، ... (أيُّهم) أيُّ الناس (يعطاها) أي يعطى الراية طمعًا في ذلك الوصف، ... («رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»).

قوله: (فلما أصبحوا غدوا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلهم يرجو أن يعطاها)، (لَمَّا) بمعنى حين كما سبق معنا في السابق،

(أصبحوا) أي دخلوا في الصباح كأنجد ونحوه، أصبح زيدٌ، يعني دخل في الصباح (فلما أصبحوا) أي دخلوا في الصباح كأنجد وغيره، (غدوا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)، (غدوا) الغُدوة والغَداة من أول النهار، غُدوة بالضم، والغَداة كذلك بالفتح، من أول النهار، والغداءُ غَداء طعامٌ يتناول في ذلك الوقت الذي يُسمى إفطار عند الناس هو الغداء في الأصل في لغة العرب لأنه يكون في أول النهار، والغداء طعام يتناول في ذلك الوقت، وقد غَدَوْتُ أَغْدُوا، يعني غَدَوْتُ أَغْدُوا بالواو فيهما، قال تعالى: {أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ} [القلم: ٢٢]. فقوله: (فلما أصبحوا غدوا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) أي ذهبوا غُدْوَةً، أي في أول النهار، وقيل: الغداة ما بين الفجر وطلوع الشمس. وهذا لا يُنافي أن يكون في أول النهار، لأن الصيام إنما يكون في أول النهار وإنما يكون من طلوع الفجر، حينئذٍ على هذا القول أن الغداة ما بين الفجر وطلوع الشمس نقول: لا يُنافي القول السابق الذي هو مطلق في أول النهار، وأول النهار صادق على ما سبق، بل القول الأول أعم من الثاني، ويجمع على غَدَوَات، ويقال: غُدْوَةً إذا بَكَّرَ. ويقال: غَدَا إلى كذا أصبح إليه. ويقال: غَدَا يفعل كذا. أي شرع فيه غدوةً، (فلما أصبحوا غدوا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلهم يرجو)، (يرجو) يعني يطمع ويأمل، والرجاء هو الأمل والطمع، رَجَاهُ رَجَاءً وَرَجَاءَةً أمله فهو رَاجٍ، والشيء مَرْجُو وهي مَرْجُوَّةٌ، يعني يأتي بالتذكير والتأنيث، مَرْجُوٌّ وَمَرْجُوَّةٌ، وفي رواية أبي هريرة عند مسلمٍ أن عمر قال رضي الله تعالى عنه: ما أحببت الإمارة إلا يومئذ. الإمارة، يعني أن يُوَلَّى على غيره وهي في الجملة مذمومة شرعًا، قال عمر: ما أحببت الإمارة إلا يومئذ. يعني يومئذ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((«لأعطين الراية») ... إلى آخره، لماذا؟ للسابِقَيْنِ، الوصفين السابِقَيْنِ وهما: محبة الله تعالى لذلك الرجل، وحقيقة النصر على يديه. وفي ((التيسير)) فإن قلتَ: إن كانت هذه الفضيلة لعليٍّ رضي الله تعالى عنه ليست من خصائصه. علمنا أنها ليست من خصائصه، إذًا لماذا ... (يدوكون)؟ لماذا لا يقول كل واحد منهم: وأنا أحب الله ورسوله وأرجو أن يحبني الله ورسوله. لماذا داكوا وخاضوا في هذه المسألة؟ قال: فإن قلتَ: إن كانت هذه الفضيلة لعليٍّ رضي الله عنه ليست من خصائصه فلماذا تَمَنَّى بعض الصحابة أن يكون له ذلك؟

وخلاصة الجواب: أن فيه تعيين من النبي - صلى الله عليه وسلم -. وأما الإطلاق العام هذا يعلمه الصحابة أن كل مؤمنٍ يحبه الله ورسوله، لكن كونه يشهد له النبي - صلى الله عليه وسلم - بالمحبة الخاصة بأن الله تعالى يحبه، إذًا يتطلع الكل إلى ذلك، وعلى قول ابن حزم رحمه الله تعالى وهو ظاهر الأدلة أن الصحابة كلهم من أهل الجنة، حينئذٍ صار هذا من باب التأكيد، فلماذا تَمَنَّى بعض الصحابة أن يكون له ذلك؟ قيل الجواب كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أن في ذلك شهادة النبي - صلى الله عليه وسلم - لعليٍّ بإيمانه باطنًا وظاهرًا. فقوله: («رجلاً يحب الله ورسوله»). حقًّا ظاهرًا وباطنًا ليست دعوى، ليس بدعوى، وإذا كان كذلك حينئذٍ تحقق بالإسلام باطنًا وظاهرًا، وتحقق بالإيمان باطنًا وظاهرًا، وهذه تزكية كل إنسان إذا ادَّعَى الإسلام والإيمان يخشى على نفسه النفاق، أليس كذلك؟ وهو اختلاف الظاهر والباطن، فإذا جاءت التزكية من ... النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن باطنه وظاهره سواء حينئذٍ [صار فيه شيء من] صار فيه شرف للمُزَكَّى، أن في ذلك شهادة النبي - صلى الله عليه وسلم - لعليٍّ بإيمانه باطنًا وظاهرًا وإثباتًا لموالاته لله تعالى ورسوله («يحب الله ورسوله»)، إذًا صدقًا، ووجوب موالاة المؤمنين له، إذًا تعين موالاة المؤمنين له لأنه ممن ثبت عينًا بأنه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، وإذا شهد النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعينٍ بشهادةٍ أو دعا له بدعاءٍ أحب كثير من الناس أن يكون له مثلُ تلك الشهادة ومثل ذلك الدعاء، وإن كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يشهد بذلك لخلقٍ كثير ويدعو به لخلقٍ كثير وكان تعينه لذلك الْمُعَيَّن من أعظم فضائله ومناقبه، فإذا عَيَّنَ النبي - صلى الله عليه وسلم - زيدًا من الناس بأنه في الجنة، أو أنه مات شهيدًا، أو أن الله يحبه ونحو ذلك كان من أعظم فضائله، وإن شاركه غيره على جهة الظنّ، لكن هذا من جهة القطع،

وفرق بين أن نقول: يدخل هذا الفرد تحت القاعدة قطعًا. وبين أن نقول: يدخل هذا الفرد تحت القاعدة ظنًّا. فرق بين المسألتين، وهذه المسألة مثلها مثل ما سبق معنا مرارًا.
واجزم بإدخال ذوات السببِ ... وأرو عن الإمام ظنًّا تصب
إذا جاء النص لسببٍ ما واللفظ عام حينئذٍ دخل فيه الفرد الذي هو السبب غيره إلا أن دخول الفرد الذي هو سببٌ قطعي وغيره يكون ظنيًّا، وينبني على أنه لا يجوز تخصيص السبب البتة.
واجزم بإدخال ذوات السبب
إذًا، وكان تعينه لذلك المعين من أعظم فضائله ومناقبه، وهذا كالشهادة بالجنة لثابت بن قيس، وعبد الله بن سَلام وغيرهما، وإن كان قد شَهِدَ بالجنة لآخرين، والشهادة بمحبة الله ورسوله للذي ضُرِبَ في الخمر، أليس كذلك؟ هذا تعيين للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وإذا عَيَّن عليه الصلاة والسلام بذلك دل على أن الظاهر والباطن مقطوعٌ به، لأن الظاهر مدرك بالحس تقطع به تراه يجاهد وتراه يصلي وتراه يزكي ويصوم معك تقطع بظاهره، لكن باطنه؟ هذا لا تقطع به، لا تقطع به البتة، لأنه قد يخالف الظاهر الباطن، وإذا كان كذلك حينئذٍ لا نشهد لأحدٍ بأنه وافق فيه الظاهر والباطن.

وفيه أيضًا حرص الصحابة على الخير كسابقه، قوله: (فقال: «أين عليُّ بن أبي طالب»). بترك التنوين، («أين عليٌّ بن أبي طالب»).
عليُّ بن أبي طالب ابن عم النبي - صلى الله عليه وسلم -، وزوج ابنته فاطمة الزهراء، الخليفة الرابع، ومن أسبق السابقين، ومن أهل بدرٍ، وبيعة الرضوان، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة، في الحديث الذي مرّ ومناقبه مشهورة قتله ابن ملجم في رمضان سنة أربعين من الهجرة.
(فقال) القائل من؟ النبي - صلى الله عليه وسلم -، القائل هو رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. قيل: لماذا قال: («أين علي بن أبي طالب»)؟ الموضع موضع سِبَاق تنافس الكلّ يري نفسه من أجل أن يقول النبي - صلى الله عليه وسلم - أنت أَنت، فنظر فلم يجد عليًّا فسأل عن علي رضي الله تعالى عنه، لأن الأصل في أهل الخير ومحبي الخير أنه إذا وُجِدَ مثل هذه المواضع أن يكون من السَّبَّاقين فإذا تخلف يُسئل عنه، («أين علي بن أبي طالب»)؟ قيل: كأنه - صلى الله عليه وسلم - استبعد غيبته عن حضرته في مثل ذلك الموطن، موطن جليل النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («غدًا»)، («أعطين الراية غدًا رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»). تزكية ثم يتخلف عليّ، هذا فيه شيءٌ من الإشكال إذ النفوس الأبية الذكية تأبى أنه في مثل هذه المواضع أن تتخلف، كأنه - صلى الله عليه وسلم - استبعد غيبته عن حضرته في مثل ذلك الموطن لا سيما وقد قال: («لأعطين الراية») ... إلى آخره، وقد حضر الناس وكلهم طَمِعَ بأن يكون هو الذي يفوز بذلك الوعد.
وفيه سؤال الإمام عن رعيته وتفقد أحوالهم، وسؤاله عنهم في مجامع الخير لم فات؟ لم غاب؟ .. إلى آخره، (فقال: «أين علي بن أبي طالب»؟ فقيل: هو يشتكي عينيه)، (هو) أي علي (يشتكي عينيه) الشكاةُ المرض، والشكوى التوجع من ألمٍ ونحوه، يُقال: شَكَا شَكْوًا وَشَكْوَى. كَبُلَى، وَشَكَاةً تألم مما به من مرضٍ ونحوه، واشتكى أي مرض، اشْتَكَى يَشْتَكِي، يَشْتَكِي من؟ يَشْتَكِي إلى ربه، ولكنه قد يقال بأنه أخبر وهو نوع شكاية لكنه ليس بالمذموم، إذا أراد أن يُخْبِر دون أن يجعل للمخبَر بهذا الخبر نصيبًا من رفعٍ لهذا الداء، أو تنفيس نفسٍ ونحو ذلك فلا بأس به، وهذا الذي هو مراد هنا ... (يشتكي) يعني أخبر بأن عينيه فيهما مرضٌ، فحينئذٍ لا إشكال فيه.
... (يشتكي عينيه) أي من الرمد، كما في صحيح مسلم عن سعد بن أبي وقاص فقال: «أدعوا لي عليًّا». فأُتي به أرمد، فأُتي به، يعني بعليٍّ أرمد .. الحديث.

قوله: (قال: «فَأَرْسِلُوا إليه»). هكذا فَأَرْسَلُوا إليه، («فَأَرْسِلُوا إليه») في ((الفتح)) و ((التيسير)) بهمزة قطعٍ أمر من الإرسال

كأنه ثابت عندهم («فأَرْسِلُوا إليه»)، يعني أمرهم أن يُرسلوا من يدعوه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك قالوا بهمزة قطعٍ أمرٌ من الإرسال، أمرهم بأن يرسلوا إليه فيدعوه لهم.

ولمسلم من طريق إياس بن سلمة عن أبيه سلمة بن الأكوع قال: فأرسلني إلى عليٍّ فجئت به أقوده أرمد. أقوده، ولذلك قال: (فأُتِيَ به). يعني يُقاد، وهنا صرح بذلك فقال: أقوده. وفي ((الفتح)) في نسخة صحيحة بخط المصنف فأرسَل إليه، بدون واو فأرسَلوا فأرسِلوا يحتمل، بالواو يحتمل أنه فعل ماضي، ويحتمل أنه فعل أمر، فَأرْسِلوا، فَأَرْسَلُوا يحتمل، فأرسل إليه هذا يحتمل وجهين من وجهٍ آخر، فأرسل بالبناء للفاعل، فَأُرْسِلَ إليه، لكن الظاهر كما في الرواية السابقة فَأَرْسَلَ النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا تضبط إلا بهذا، وفي نسخة صحيحة بخط المصنف فَأَرْسَل إليه مبني للفاعل، وهو ضمير مستتر، فالفعل راجعٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم -، ويحتمل أن يكون مبنيًّا لما لم يسمَّ فاعله، قلت: والأولى أن يكون مبنياً للفاعل لحديث مسلمٍ السابق فأرسلني إلى عليٍّ، والنبي - صلى الله عليه وسلم - هو المرسِل.

والرمد: داء التهابي يصيب العين، وعلم الرمد علم طب العيون، هكذا قال في ((المعجم))، تسميةً له بالمرض الغالب، علم الرمد علم طب العيون تسميةً له بالمرض الغالب، ومنه قيل: الرمديُّ طبيب العيون، يسمى الرمديّ هو يزعل الرمدي يا دكتور، رمديّ هو طبيب العيون قوله: (فَأُتِيَ به). أي يُقاد كما في الرواية السابقة، (به) أي بعليٍّ رضي الله تعالى عنه، ... (فبصَق في عينيه، ودعا له) بصق بفتح الصاد، أي تَفَلَ، (ودعا له) يعني دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - لعليٍّ، (فَبَرَأَ) بفتح الراء والهمزة كضَرَبَ، بَرَأَ ضَرَبَ، أي عُوفِيَ في الحال عافيةً كاملة، (فبَرَأَ كأن لم يكن به وجع) من رمدٍ ولا ضعف بصرٍ أصلاً.

وعند الطبراني من حديث عليٍّ: فما رَمَدْتُ ولا صُدِّعْتُ منذ دفع ... النبي - صلى الله عليه وسلم - إليَّ الراية. يعني برأ من مرضه وصار وقايةً له من الأمراض اللاحقة، وهذا ببركة بصق النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهل نقول: هو مبارك أم لا؟ فيه بركة أو لا؟ نعم قطعًا في حياته، نعم قطعًا فيتبرك به بذاته بجسده وآثاره لكن في حياته، بعد مماته؟ لا، والدليل على ذلك إجماع الصحابة وإقرار النبي - صلى الله عليه وسلم -، إقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - بالتبرك به في حياته أقرَّه واضح هذا، وبعد موته بإجماع الصحابة أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ ومن بعدهم كلهم أجمعوا على أنه لم يرد عن واحد من السلف من الصحابة أنه ذهب إلى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فطلب منه شيئًا مما يُطلب منه في الدنيا، نعم.

وفيه دليل على الشهادتين، يعني شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، لماذا؟ لأن هذا علمٌ من أعلام النبوة كونه يبصق في عينيه فيبرأ كأن لم يكن به وجع، ثم يكون كذلك في المستقبل، هذا لا يفعله إلا نبي، وإذا ثبت شهادة النبي - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة استلزم شهادة أن لا إله إلا الله، (فبرأ كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية) أي أعطى النبيُّ - صلى الله عليه وسلم - عليًّا الراية، ... (فأعطاه) الفاعل النبي - صلى الله عليه وسلم -، والضمير عليًّا الذي هو مفعول أول، والراية مفعول ثانٍ، يصح هذا؟ أعطى النبي - صلى الله عليه وسلم - عليًّا الراية، أو أعطى الراية عليًّا؟ هل يجوز أن يكون الضمير هو المفعول الثاني وعليًّا والراية مفعول أول؟ صناعةً يجوز، لكن من المعنى ما يصح، عليٌّ آخذ أو مأخوذ؟ آخذ، إذًا لا بد أن يكون هو المفعول الأول، (فأعطاه) أعطى عليًّا، أعطى النبيُّ الْمُعْطَى عليّ، أعطاه ماذا؟ الراية، لو جعلت العكس أعطى الراية عليًّا، يعني قال للراية: خذي يا علي. ولم يقل لعلي: خذ الراية. فرق بين المعنيين، نحوًا صناعةً يُجَوِّز مثل ذلك، لكن من حيث المعنى نقول: فاسد. (فأعطاه الراية) أي أعطى النبيُّ - صلى الله عليه وسلم - عليًّا الراية.

قال المصنف: فيه الإيمان بالقدر لحصولها لمن لم يَسْعَ. عليٌّ ما سعى فقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((«لأعطين الراية غدًا رجلاً يحب الله ورسوله»)). هي لعليّ، وعليٌّ لم يكن موجودًا أصلاً، ولم يكن من الخائضين من يُعطى هذه الراية؟ إذًا ما بذل السبب، ومع ذلك كتب الله عز وجل له أن يكون له ذلك الوصف، ومن سعى بذل السبب لكنه ما حَصَّلَ شيئًا، إذًا الإيمان بالقضاء والقدر كما قال المصنف هنا: فيه الإيمان بالقدر لحصولها لمن لم يسعَ ومنعها عمن سعى، وفيه التوكل على الله، والإقبال بالقلب إليه، وعدم الالتفات إلى الأسباب. لأن هؤلاء قد بذلوا السبب، ولذلك قال عمر رضي الله تعالى عنه: ما أحببت الإمارة إلى يومئذٍ. فتطلع تواردت في بعض الروايات أن بعضهم يميل رأسه ليراه النبي - صلى الله عليه وسلم - من أجل أن يُحَصِّل هذه الفضيلة العظيمة، ومع ذلك ما ناله شيء، وإنما كانت هي لعليٍّ رضي الله تعالى عنه.

إذًا بذل الأسباب مأمور به شرعًا لكن لا يُعتمد عليه ولا يُوثق فيه البتة، ولذلك سيأتي معنا إن شاء الله تعالى في (باب ما جاء في الرقي) بأن الاعتماد على الأسباب شركٌ أصغر، الاعتماد عليها شركٌ أصغر، هذا مسلك خطير، حينئذٍ هنا نقول: بذلوا السبب، ولكن دل على أن السبب إنما يُبذل من أجل ربط المسبب بسببه، الله عز وجل له حكمة جعل المسببات مربوطة بأسبابها، ولا بد أن تفعل السبب، لكن قد يحصل مسبب وقد لا يحصل. إذًا وعدم الالتفات للأسباب وأن فعلها لا ينافي التوكل.

ففيه أن فعل الأسباب سواء كانت مباحةً أو واجبةً أو مستحبةً لا يُنافي التوكل.

قوله: (فقال). أي النبي - صلى الله عليه وسلم -، ((«انْفُذْ على رسلك»)). قال: ... ((«انفذ»)). بإسقاط همزة الوصل فلا تظهر حركاتها، قال: أُنفذ. بضم الهمزة لم ضمة الهمزة؟

...

لضم.

...

الثالث، لأنه من باب قَتَلَ، وإذا كان من باب قتل همزة الوصل تكون محركة بالضم مناسبةً لها بضمة العين، أُخْرُج أُقْعُد، أليس كذلك؟ قَعَدَ يَقْعُدُ، خَرَجَ يَخْرُجُ أُخْرُج، أُقْعُد تضم الهمزة مناسبة بينها وبين العين، هنا كذلك نَفَذَ يَنْفُذُ مثل خَرَجَ يَخْرُجُ، إذًا تقول: انْفُذ. بضم الفاء، انْفُذ بضم الفاء من باب خَرَجَ نَفَذَ يَنْفُذُ يقال: نَفَذَ الأمر نُفُوذًا وَنَفَاذًا مضى، وَنَفَذَ الكتاب إلى فلانٍ وصل إليه، والمراد هنا الأول، يعني مضى، أي امضِ، والمراد هنا الأول، أي امضِ و ((«رِسْلِكَ»)) بكسر الراء وسكون السين رِسْ رِسْلِكَ، وَالرِّسْلُ الرفق والتُّؤدة يقال: عَلَى رِسْلِكَ. أي ترفق واتَّئِدْ، أي امض برفقٍ وَتُؤدةٍ من غير عجلةٍ، يقال لمن يعمل الشيء برفقٍ: عَلَى رِسْلِكَ، كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك الرجلين الذين يصرعا: «على رسلكما». يعني على مهلٍ. وفي ((القول المفيد)) مأخوذ من رِسْل الناقة، أي حليبها يُحْلَبُ شيئًا فشيئًا، يحتمل هذا ويحتمل ذاك، ((«حتى تنزل بساحتهم»)) الساحة الفناء، أي حتى تنزل بفناء أرضهم، وهو ما حولها، ولذلك يقال: سَاحَةُ الْقَوْمِ وَسُوحُهُم ما قَرُب من حُصُونِهِم.

ليست هي الحصون، وإنما هي الساحة التي تكون فناءً قبل الحصون، يعني قريبةً منهم، ونزل ((«حتى تنزل»)) نَزَلَ نُزُولاً هبط من علوٍ إلى سفلٍ، يقال: نزل بالمكان وفيه حلّ.

وفيه الأدب عند القتال، فقال: ((«حتى تنزل بساحتهم»)). وقال: ((«على رسلك»)). فيه أدبٌ عند القتال وترك العجلة والطيش والأصوات التي لا حاجة إليها، وهذا عام في كل مجامع الناس.

وفيه أمر الإمام عماله بالرفق من غير ضعفٍ ولا انتقاض عزيمة كما يشير إليه قوله: ((«حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام»)). هذا الشاهد من هذا الحديث لأنه قال: (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله). (ثم)، يعني إذا نزلت بساحتهم ((«ادعهم إلى الإسلام»))، والضمير في قوله: ((«ادعهم إلى»)) مَنْ؟ أهل خيبر، يرجع إلى أهل خيبر، ((«ثم ادعهم إلى الإسلام»)) أي ادْعُ أهل

خيبر إلى الإسلام، أي الذي هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وما اقتضته الشهادتان من إخلاص العبادة لله. إذًا («ثم ادعهم إلى الإسلام») أي الذي هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله، ما معنى الإسلام؟ هو شهادة أن لا إله إلا الله، أو تقول: مدلول الشهادتين هو الإسلام. عَبَّرت بهذا أو ذاك لا إشكال فيه، ولذلك قال في ((التيسير)): الإسلام، أي الذي هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإن شئت قلت: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله. وهذا أحسن، أن يقال: بأن الإسلام هو الكلمة وما دلت عليه وما اقتضته الكلمة. وأما معنى الشهادة أن لا إله إلا الله هو الإسلام قد يفهم منه بأن الكلمة ليست من الإسلام، وليس الأمر كذلك، وإنما يقال: الإسلام هو الكلمة وما دلت عليه من معنى، فَفَرْقٌ بين التعبيرَيْنِ، ولذلك قال: وإن شئت قلت الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وما اقتضته الشهادتان من إخلاص العبادة لله وحده، وإخلاص الطاعة له ولرسوله - صلى الله عليه وسلم -. ومن هنا طابق الحديث الترجمة.

إذًا معنى الإسلام هو شهادة أن لا إله إلا الله كما قال تعالى لنبيه ورسوله - صلى الله عليه وسلم -: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ} [آل عمران: ٦٤]. معنى أنه دعاهم إلى الإسلام، ثم فسّر هذا هنا بالكلمة {تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: والإسلام هو الاستسلام لله، وهو الخضوع له، والعبودية له. كذا قال أهل اللغة، الإسلام هو الاستسلام لله، وهو الخضوع له، والاستسلام والخضوع إنما يكون بالقلب، إذًا الإسلام ولو كان يُفسر في بعض الأحاديث بالأعمال الظاهرة لا يمكن أن ينفك عن المعنى الباطن، لا يمكن أن ينفك، لأن الإسلام هو الاستسلام لله والخضوع لله عز وجل والعبودية لله، وهذه أصلها ومحلها القلب، إذًا ليس بأمرٍ ظاهر، ولذلك هنا أطلقه فدخل فيه الإيمان، وفي ((المفردات)): والإسلام الدخول في السَّلْم - الإسلام الدخول في السَّلْم - وهو أن يسلم كل واحدٍ منهما أن يناله من ألم صاحبه. ثم قال: والإسلام في الشرع على ضربين - نوعين -: أحدهما: دون الإيمان. يعني يُفسر بشيءٍ هو أقل من الإيمان، وهو الاعتراف باللسان دون الإيمان، يعني لا يجتمع معه الإيمان، وهو الاعتراف باللسان، ما فائدة هذا الاعتراف؟ قال: وبه يُحقن الدم. وهو ما يُسمى عند أهل السنة والجماعة بالإسلام الحكمي، إذا أسلم الكافر وقال: لا إله إلا الله محمد رسول الله. أثبتنا أنه قد دخل في الإسلام، لكن نحكم له بالإسلام الحكمي، لماذا؟ لأن الشهادتين لها مقتضى وهو عمل لا بد أن يعمل، حينئذٍ إذا أسلم بعد صلاة الفجر وخرج الوقت فقال: لا إله إلا الله. ننتظر حتى يأتي وقت صلاة الظهر، فإن صلَّى الظهر قبل منه الإسلام ظاهراً وباطنًا، وإن لم يصلِّ حينئذٍ نفينا عنه الإيمان الباطن وإن قال كلمة التوحيد وهي لا إله إلا الله ولا تنفعه لأنها مجرد لفظٍ فحسب، ولذلك قال هنا: دون الإيمان وهو اعتراف باللسان، وبه يحقن الدم. حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل، لأنه أمرٌ غيبي، وإياه قصد بقوله جل وعلا: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا} [الحجرات: ١٤]. لوجود العمل الظاهر ويُحكم عليه بأنه مسلم وتجري عليه أحكام المسلمين، وأما الباطن فأمره إلى الله إلا إذا ظهر ما يدل على فساد باطنه، وهو ما يسمى بنواقض الإسلام.

والثاني: فوق الإيمان.

الأول: دون الإيمان.

والثاني: فوق الإيمان.

وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقادٌ بالقلب، ووفاءٌ بالفعل، واستسلام لله في جميع ما قضى وقدر، بمعنى أن الإسلام النوع الثاني يكون كالإيمان لا بد فيه من اعتقاد، ولا بد فيه من قول اللسان، ولا بد في من عمل الجوارح والأركان.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ودين الإسلام الذي ارتضاه الله وبعث به رسله هو الاستسلام لله وحده. فأصله في القلب، الاستسلام لله وحده فأصله في القلب، والخضوع له وحده بعبادته وحده دون ما سواه، فمن عبده وعبد معه إلهًا آخر لم يكن مسلمًا، وهذا أَتَى

بالشرك لم يكن مسلمًا وإن ادَّعَى أنه مسلم، فإذا جاء بالاستسلام لله وادَّعَى أنه خاضع لله وأنه عابد لله وأن ذلك قام بقلبه ثم عبد الله وعبد غيره لم يكن مسلمًا، وهذا محل إجماعٍ بين السلف، ومن استكبر عن عبادته، استكبر هذا لم يكن مسلمًا، وفي الأصل هو من باب العمل، يعني الإسلام في الأصل هو من باب العمل الظاهر، وفي الأصل هو من باب العمل عمل القلب والجوارح، وأما الإيمان فأصله تصديق القلب وإقراره ومعرفته فهو من باب قول القلب المتضمن عمل القلب، محل الإشكال هنا أمرهم بالإسلام فقط ولم يأمرهم بالإيمان، ومعلومٌ أن الإيمان عبادة مستقلة، والإسلام عبادة مستقلة، ومعلوم أن الإسلام وحده لا يكفي فكيف أمرهم بالإسلام ولم يأمرهم بالإيمان؟

نقول: الجواب كما قيل مرارًا أن هذين اللفظين إذا اجتمع افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، هذا أصح ما يقال في المسألة، حينئذٍ لا يقال بأنه أمرهم بالإسلام ولم يأمرهم بالإيمان، لماذا؟ لأنه أطلق الإسلام هنا قال: («ادعهم إلى الإسلام»). إذًا دخل فيه الإيمان، إذًا ادعهم إلى أقوال وأعمال القلوب، وكذلك اللسان والجوارح فلا فرق بين هذا وذاك فصار مترادفين، فيُطلق لفظ الإسلام هنا في مثل هذه المواضع ويراد به العلم علم القلب قول القلب، وعمل القلب، وكذلك قول اللسان، وأعمال الجوارح والأركان.

إذًا لا إشكال في النص، فتبين أن أصل الإسلام هو التوحيد ونفي الشرك في العبادة، وهو دعوة جميع المرسلين وهو الاستسلام لله بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة فيما أمرهم به على ألسن رسله كما قال تعالى عن أول رسولٍ أرسله: {أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ} [نوح: ٣]. طاعة الله عز وجل، وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - ملازمة للتوحيد، فليس التوحيد عملاً قلبيًّا فحسب، بل لا بد من عملٍ ظاهر، فإن جيء بالعمل الظاهر صح توحيده وإلا فلا، فلفظ التوحيد ولفظ الإسلام ولفظ الإيمان إذا أفرد كل واحد منها شمل الدين كله ظاهره وباطنه، ثم الظاهر والباطن منه ما يخرج المرء بتركه، ومنه ما لا يخرج المرء بتركه، يعني يخرج من الملة. ولذلك أول رسول أمر بعبادة الله تعالى {أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ}، إذًا لا بد من الطاعة، فأول ما يُدْعَى الناس إلى توحيد الله وطاعة الله عز وجل، فطاعة الله تعالى داخلة في مفهوم التوحيد، وتبين أيضًا أن الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله المراد بها الدعوة إلى الإخلاص بها، وترك الشرك وإلا فاليهود يقولونها، اليهود يقولون: لا إله إلا الله. ولذلك هنا المعركة مع مَنْ؟ مع أهل خيبر وهم يهود ومع ذلك قال: («ادعهم إلى الإسلام»). وأول ما يدخل في الإسلام هو قول: لا إله إلا الله. إذًا يُدْعَوْن إلى قول: لا إله إلا الله. لماذا؟ لأن لا إله إلا الله لم تنفعهم، لا بد من الإخلاص، ولم يفَرِّقْ النبي - صلى الله عليه وسلم - في الدعوة إليها بينهم بين اليهود الذين يقولون: لا إله إلا الله. وبين من لا يقولها من مشركي العرب كما مر معنا في حديث معاذ مع أنه قال: («إنك تأتي قومًا أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»). إذًا كونهم أهل كتاب لا يلزم منه أن لا يطالبوا بالشهادتين، ولم يفرق ... النبي - صلى الله عليه وسلم - في الدعوة إليها بينهم وبين من لا يقولها من مشركي العرب، فعُلِمَ من هذه الكلمة هو اللفظ بها واعتقاد معناها والعمل به، لا بد من هذا ليس اللفظ مجردًا، وإنما اللفظ مع اعتقاد المعنى الصحيح، ثم العمل بذلك المقتضى، لا بد من هذه الأركان الثلاثة:

- اللفظ وحده لا يكفي.
- واللفظ والمعنى دون العمل لا يكفي.
- والعمل دون اللفظ أو المعنى لا يكفي.

لا بد من اجتماعها معًا.

فإذا انتفى واحد منها حينئذٍ لا يُقبل منه ولا يحكم بإسلامه إلا ما ذكرناه من الإسلام الحكمي إذا قال: لا إله إلا الله. كفّ عنه حتى يأتي ويصدق تلك الكلمة. وذلك معنى قوله: («ادعهم إلى الإسلام»). الذي هو الاستسلام لله تعالى والانقياد له بفعل التوحيد وترك الشرك.

وفيه مشروعية الدعوة قبل القتال، لأنه قال: ((«حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام»)). حينئذٍ فيه مشروعية الدعوة إلى الإسلام قبل القتال قبل القتال، قد يكون هذه المشروعية واجبة إذا لم تبلغهم الدعوة، وقد تكون مندوبة، وهنا بلغهم لا إله إلا الله، حينئذٍ تكون مندوبة لا واجبةً، لكن إن كانوا قد بلغتهم الدعوة جاز قتالهم ابتداءً وصارت دعوتهم مستحبة إن بلغهم، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أغار على بني مصطلق وهم غارون وتستحب دعوتهم لهذا الحديث وما في معناه، وإن كانوا لم تبلغهم الدعوة وجبت دعوتهم.

إذًا الدعوة دعوتان:

- واجبة وهي دعوة التبليغ. دعوة تبليغ، يعني ما بلغوا من الإسلام - ليست التبليغ هذه -، إنما دعوة التبليغ يعني من لم يصله الإسلام حينئذٍ يُبَلَّغُ.

- ومندوبة وهي تبليغهم قبل القتال كما في مقتل عليّ رضي الله تعالى عنه قبل القتال هنا في خيبر [نعم في خيبر].

قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى - هل في هذا الزمن يقال هناك من لم تبلغه الدعوة أم لا؟ - قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى سُئِلَ هل يدعى أحدٌ اليوم قبل القتال يعني؟ فقال: لا أعرف اليوم أحد يُدْعَى قد بلغت الدعوة كل أحدٍ، فالروم قد بلغتهم الدعوة وعلموا ما يراد منهم. المغني مع الشرح الجزء العاشر، وهذا في زمانه رحمه الله تعالى يقول: لا يوجد أحد الآن يُدْعَى، وإنما يُغَارُ ابتداءً، ((«ثم ادعهم إلى الإسلام»)، ((«ادعهم إلى الإسلام»))، ثم قال الراوي أو النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((«وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله تعالى فيه»)). ((«وأخبرهم») الواو هنا هل تفيد الترتيب أو لا؟

.....

للترتيب؟

.....

هل الواو تأتي للترتيب؟

.....

هل هي موضوعة لإفادة الترتيب؟ لا، ليست موضوعة لإفادة الترتيب، لكن قد تدل على الترتيب لخارجٍ، وهنا نحملها على ماذا؟ الترتيب، لماذا إيش القرينة؟

....

لحديث [نعم أحسنت] حديث معاذ السابق، (ثم) المواضع كلها حينئذٍ قوله: ((«أخبرهم»)). يعني ثم ادعهم إلى إسلام، فإن أجابوك لذلك فأخبرهم، فإن لم يجيبوك لذلك فلا تخبرهم، الأحاديث متواطئة وبعضها يُفسر بعضًا، واضح؟ قوله: ((«أخبرهم بما يجب عليهم من حق الله تعالى»)). الواو للترتيب، [أي في حق نعم] (¬١) ((«من حق الله تعالى فيه»))، ((«فيه»)) أي في الإسلام، وذلك إذا أجابوك إلى الإسلام، فأخبرهم بما يجب من حقوقه التي لا بد من فعلها كـ: الصلاة، والزكاة، كما في حديث أبي هريرة، «فإذا فعلوا ذلك فقد ممنوع منك دمائهم وأموالهم إلا بحقها». وقد فسره أبو بكر رضي الله تعالى عنه لعمر رضي الله تعالى عنه لَمّا قاتل أهل الردة الذين يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله. فقال له عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»؟ قال أبو بكرٍ: فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عَنَاقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقاتلتهم على منعها.

إذًا ثَمَّ حقوق للإسلام، يُقاتل على ترك هذه الحقوق كما يقاتل على ترك الإسلام.

____

(¬١) سبق.

وحاصله أنهم إذا أجابوك إلى الإسلام الذي هو التوحيد، فأخبرهم بما يجب عليهم بعد ذلك من حق الله تعالى في الإسلام من الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وغير ذلك من شرائع الإسلام الظاهرة وحقوقه، فإن أجابوا إلى ذلك فقد أجابوا إلى الإسلام حقًّا كامله، وإن امتنعوا عن شيٍ من ذلك فالقتال باقٍ بحاله إجماعًا، كل من امتنع عن شعيرة ظاهرةٍ أو مما أجمع عليه أهل العلم حينئذٍ يُقاتل، ولا يلزم أنه يقاتل قتال مرتدين، فدل ذلك على أن النطق بكلمتي الشهادة دليل العصمة، ليس هو عصمة بنفسه وإنما هو دليل للعصمة

وفرق بين الأمرين، دليل العصمة بمعنى أنه يَدُلّ على العصمة، إذًا شيءٌ آخر لا بد من ضميمة شيءٍ آخر لا أنه هو العصمة، ولذلك قال هناك في ((التيسير)): دل على أن النطق بكلمتي الشهادة دليل العصمة لا أنه عصمة. يعني بنفسه، أو يقال: هو العصمة لكن بشرط العمل، يعني من العبارتين العمل ركنٌ في التوحيد، العمل ركنٌ في الإسلام، العمل ركنٌ في الإيمان، ففوات العمل الظاهر مفوت لأصل التوحيد، مفوت لأصل الإسلام، مفوت لأصل الإيمان، وهذا محل إجماعٍ بين السلف خلاف للمرجئة قديمًا وحديثًا الذين أخرجوا العمل عن مُسَمَّى الإيمان وإن ادَّعُوا أنه شرط كمال فحقيقته أنه خارج عن الإيمان، إذ يترتب عليه صحة الإيمان والشهادة له بالإيمان مع عدم العمل بالكلية، وإذًا هذا صار مناقضًا لما ذكرناه، أو يقال هو العصمة لكن بشرط العمل يدل على ذلك قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُواْ} [النساء: ٩٤] .. الآية، ولو كان النطق بالشهادتين عاصمًا لم يكن للتثبت معنى يدل على ذلك قوله تعالى: {فَإِن تَابُواْ}. أي عن الشرك وفعلوا التوحيد، {وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ} [التوبة: ٥]، إذًا دل على أن القتال يكون على هذه الأمور {فَإِن تَابُواْ} عن الشرك وفعلوا التوحيد، بقي شيء آخر وهو {أَقَامُواْ الصَّلاَةَ}، إذًا لو تابوا عن الشرك وفعلوا التوحيد ولم يقيموا الصلاة هل يُخَلَّى سبيلهم؟ لا، إذًا لا زال القتال، لماذا؟ لأنهم تركوا شيئًا من لوازم صحة الإسلام، فقول: لا إله إلا الله. لا يكفي ليس كل من ادَّعَى الإسلام بهذا اللفظ يُقبل منه، بل لا بد بالنظر إلى عمله.

وفيه أن لله تعالى حقوقًا في الإسلام من لم يأتِ بها لم يكن مسلمًا كـ: الصلاة، والزكاة، عند بعض أهل العلم كإخلاص العبادة له والكفر بما يُعبد من دونه، يعني لا يكفي النطق بشهادة أن لا إله إلا الله، ثم لا يكفر بقلبه ولا بعمله بالطاغوت جعله الله عز وجل شرطًا {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} [البقرة: ٢٥٦].

إذًا من لم يكفر بالطاغوت لا باعتقاده ولا بعمله لم يحقق لا إله إلا الله، فليست القضية مجرد نطق بـ لا إله إلا الله، ولذلك أجمع أهل السنة والجماعة على أن المنافقين يقولون: لا إله إلا الله. ومع ذلك هم في الدرك الأسفل من النار، بل هم شر من الكفار المحض، وهذا واضح بين على الكلمة لا تكفي.

إذًا أَنَّ لله تعالى حقوقًا في الإسلام من لم يأتِ بها لم يكن مسلمًا كإخلاص العبادة له والكفر بما يعبد من دونه.

وفيه بعث الإمام الدعاة إلى الله تعالى كما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يفعله والخلفاء الراشدون كما مرّ في حديث معاذ، كما في ((المسند)) عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال في خطبته: ألا إني والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أُرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسننكم.

وفيه تعليم الإمام أمراءه وعماله ما يحتاجون إليه.

قوله: («فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحدًا، خير لك من حمر النعم»). هذه فضيلة عظيمة قَسَمَ النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه أن يهدي، إيش نوع (أن) هذه أفتونا مأجورين.

(أن) ما نوعها؟

...

مصدرية («فوا لله لأن يهدي»)، إذًا أن مصدرية، و («يهدي») فعل مضارع، أن وما دخلت عليه بتأويل مصدر.

....

لا، هداية.

....

فتح اللام، لام القسم، وأين الخبر؟

....

(«خير») نعم، إذًا هذا من قبيل {وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ} [البقرة: ١٨٤] كذلك {وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ} [النساء: ٢٥]، إذًا أن مصدرية و («يهدي») مدخولها، أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر في محل رفع بالابتداء، و («خير») هذا خبرها، وانظر هنا قال: («لأن يهدي الله بك»). ما قال: لأن تهدي. ما الفرق؟

....
إذًا الهداية ليست من فعلك أنت، ((«لأن يهدي الله بك»)) أنت سبب، الهداية المراد بها هنا هداية التوفيق، وليس المراد بها هداية الإرشاد، إذًا الهداية الحاصلة في القلوب إنما هي من فعل الله عز وجل، ولذلك هو أضافها إلى الله عز وجل، ((«لأن يهدي الله بك»))، وهذا ينبغي استحضاره دائمًا في الدعوة إلى الله عز وجل، لمن يخطب، ولمن يعلم أنت ما كُلِّفتَ إلا بإيصال العلم الشرعي إلى الناس، ثم يقبلون لا يقبلون ليس من صنيعك، ليس من شأنك البتة فلا تغضب [لأنه ما يقول] نعم قد يغضب الإنسان لوقوع المنكر مثلاً أن هذا معصية لله عز وجل، لكن له ضوابط وله حدود، لكن الذي نراه من بعض من يدعو أو يُعَلِّم كأنه يغضب من أجل أنه قد خُولف، نقول: لا، ليس الأمر كذلك، لأنك أنت مبلغٌ عن الله عز وجل، أنت وظيفتك وظيفة الأنبياء فتبلغ الناس هذا حلال وهذا حرام وتصبر عليهم، ثم كونهم يقبلون أو لا يقبلون هذا ليس بشأنك البتة، ولو بحثت فيه وطالبت الناس بذلك بناء على كلامك فقد اتصفت بوصفٍ ليس لك، أو ادَّعَيْتَ وصفًا ليس لك البتة، فيخشى عليك، إذًا أن مصدرية واللام قبلها مفتوحة لأنها لام القسم، فقد قال: ((«فوا لله»)). وأن وما بعدها في تأويل مصدر في محل رفع على أنه مبتدأ خبره ((«خيرٌ»))، و ((«حُمْر»)) بضم فسكون جمع أَحْمَر من اللون، و ((«النَّعَم»)) بفتح النون والعين، أي خيرٌ لك من الإبل الحمر، يعني الحمراء، وهي أنفس أموال العرب يضربون بها المثل في نفاست الشيء، إذًا أغلى ما يمكن، يعني كأنه يقال في مثل هذا الزمن: خيرٌ لك من المليارات. مثلاً وأنا لا أحفظ ما هو أعلى منها، فإن وجد حينئذٍ يعلق الحكم بها، فحينئذٍ نقول: المراد به أنفس ما يكون في ذلك الزمان، وإنما ذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - من باب المسألة فحسب، وأما ما عداه فيختلف قيل: المراد أن تكون لك فتتصدق بها، ((«خير لك من حمر النعم»)) يعني تتصدق بها، وهذا ضعيف لأن النص لا يدل على ذلك، لأنه قال: ((«فوا لله لأن يهدي الله بك رجلاً واحدًا، خير لك»)). اللام هنا لام الملك، يعني شيء تقتنيه وتمتلكه، وهذا الذي يكون فيه المنافسة، وأما شيءٌ تأخذه تتصدق به مباشرةً لا يكون معك قد لا يقع في النفس كما الشأن إذا امتلكه واقتناه، ولذلك القول الآخر هو أولى بالاعتبار، لأن ظاهر النص يدل عليه. إذًا قيل: المراد أن تكون لك وتتصدق بها. وقيل: تقتنيها وتملكها.

والثاني: أظهر لعدم ما يدل على الأول. أي أنكم تحبون متاع الدنيا، وهذا خيرٌ منه.

قال النووي رحمه الله تعالى: وتشبيه أمور الآخرة بأمور الدنيا إنما هو للتقريب إلى الأفهام وإلا فذرة من الآخرة خيرٌ من الأرض بأسرها وأمثالها معها. رحمه الله تعالى وهو حق، ((«خير لك من حمر النعم»)) يعني في الآخرة والدنيا كلها بحذافيرها وأضعافها لا يسوى ذرة من الجنة.

إذًا ما مراد النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ تقريب الأذهان، يعني حث الناس إذا علموا أن هذا أغلى ما يملك في الدنيا، أضعافه وأضعافه إنما يكون في الآخرة.

وفيه فضيلة الدعوة إلى الله تعالى، وفضيلة من اهتدى على يديه رجلٌ واحدٌ.

وجواز الحلف على الخبر والفتيا ولو لم يُستحلف، لكن مراده ((«فوالله لأن يهدي الله بك»)) ظاهر النص أن المراد الهداية الخاصة، يعني من الكفر إلى الإسلام، ولذلك بعضهم يستدل بهذا النص على الهداية العامة، يعني من دعى أخاه المسلم لترك منكر فتركه وهو مسلم هل يصدق عليه هذا الثواب أو لا؟ يحتمل أن يكون المراد بقوله: ((«لأن يهدي»)). المراد بالهداية من الكفر أو الإسلام، وظاهر النص هنا أنه موجهٌ إلى قومٍ كفار يدعونهم إلى الإسلام، هذا ظاهر النص، فالهداية خاصة من الكفر إلى الإسلام لقيام القرينة الحالية المقتضية للتخصيص وهي مخاطبة الكفار. عنه قرينة حالية، ... [فمن اهتدى على مسلم] فمن اهتدى على يديه مسلمٌ هل يحصل له هذا الثواب؟ الجواب: لا، بمعنى مسلم عنده معاصي فاهتدى على يديك وهو مسلم في أصله، هل تحصل على هذا الثواب أم لا؟ على هذه القرينة المخصصة صار اللفظ مخصوصًا، حينئذٍ لا يحصل له الثواب، وقد يُقال: بأن اللفظة عام، لأنه قال: ((«فوالله لأن

يهدي»)». الهداية عامة، («خير لك من حمر النعم») هذا ترتيب ثوابٍ، وتخصيص اللفظ بسببه إذا جعلنا اللفظ عامًا أو تقييده وهو مطلق إذا جعلناه مطلقًا بسببه نقول: هذا محل نزاع عند الأصوليين، كما ذكرنا قبل قليل أن اللفظ إذا ورد على سببٍ خاص حينئذٍ لا يختص به، لأن قوله: («فوالله لأن يهدي»). هذا لفظٌ عام أو إن شئت قل مطلق، فتخصيصه أو تقييده بما ورد عليه محتمل، محتمل خاصةً إذا جعلناه من قبيل المطلق، لكن الظاهر والأولى أن يجعل على عمومه أو على إطلاقه فلا يقيد بما ذُكِر، لأنه رتب بالفاء فقال: («فوالله»). إذًا يتفرع على ما سبق، ولذلك في ظني والله أعلم أن يقال: الأصح أن الحديث عام أو مطلق، لقوله: («لأن يهدي الله بك»). فيه شمول، و («رجلاً») فيه شمول وإطلاق، فيبقى على إطلاقه وشموله، ثم هذه الجملة («فوالله») مرتبةً على ما سبق وهي الإسلام وواجبات الإسلام، ليس الإسلام فحسب، إنما الإسلام وواجبات الإسلام، يعني إذا دعاهم إلى الإسلام فأسلموا، بقي شيءٌ آخر وهو دعوتهم إلى الواجبات، ثم عمم النبي - صلى الله عليه وسلم - عن هذين الأمرين بهذه الجملة («فوالله لأن يهدي»)، يعني من الكفر إلى الإسلام، ثم مِن ترك الواجبات واقتراف المنهيات إلى فعل الواجبات وترك المنهيات، واللفظ مرتب على ما سبق، وإنما يكون الثاني الذي واجبات الإسلام بعد حصول الأول، فحينئذ الثواب يكون مرتبًا على شيئين، وتخصيصه بأحدهما أو بالمجموع يحتاج إلى دليل منفصل، على كلٍّ المسألة محتملة لكن الظاهر أنه عامٌّ.

مناسبة الحديث للترجمة واضحة بيّنة لقوله: («ثم ادعهم إلى الإسلام»). الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله، قال: «إلى أن يوحدوا الله» ... {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ} [يوسف: ١٠٨] كلها متوافقة وبعضها يُفسر بعض.

ثم ذكر المصنف من المسائل التي بقيت علينا على هذا الحديث وهي ... [ثلاثة عشرة مسألة أو] ثلاث عشرة مسألة ابتداءً من؟ ...

الثامنة عشر نعم أحسنت، الثامنة عشر، وهي قوله: (من أدلة التوحيد ما جرى على سيد المرسلين وسادات الأولياء من المشقة والجوع والوباء). وهذا إنما يكون في قصة خيبر، إشارةً إلى ما وقع في قصة خيبر إذ وقع فيها جوع عظيم حتى إنهم أكلوا الحمير والثوم كما في الصحيح ((صحيح البخاري))، وأما الوباء فهذا ما وقع لعليٍ رضي الله تعالى عنه، ووجه كونه من أدلة التوحيد أن الصبر والتحمل في مثل هذه الأمور يدل على إخلاص الإنسان في توحيده وأن قصده هو الله عز وجل، ولذلك صبر على البلاء.

(التاسعة عشرة: قوله: «لأعطين الراية». ... إلى آخره علم من أعلام النبوة). لأنه حصل، فعلي بن أبي طالب يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فقد أخبر بذلك فوقع كما أخبر.

(العشرون: تفله - صلى الله عليه وسلم - في عينيه علم من أعلامها أيضًا). يعني من أعلام النبوة، لأنه ترتب عليها ماذا؟ أنه برأ، لأنه برأ في الحال كأن لم يكن به وجعٌ.

(الحاديةُ والعشرون) بالضم (فضيلة عليّ رضي الله عنه). للتعيين كما ذكرناه سابقًا، لأنه يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله حينئذٍ عينه النبي - صلى الله عليه وسلم - خصَّه بالذكر دون غيره.

(الثانية والعشرون: فضل الصحابة في دوكهم تلك الليلة). يعني في من يُعطى الراية، (وشغلهم عن بشارة الفتح)، يعني لأنهم انشغلوا عن بشارة الفتح بالتماسهم معرفة من يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، يعني قدموا مصلحتهم هذه وهي جليلة على الأمر العام، لأن الأمر العام هنا الجهاد لا يتعلق بهم، إنما هو بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا الذي ينبغي أن يكون، الجهاد وإنشاء الجهاد وما يتعلق به إنما هو من خصائص ولي الأمر، إن فعله وأمرنا وجبت الطاعة، إن كان جهادًا شرعيًّا، إن لم يفعله لا يحق لنا أن ننشأ الجهاد، ولذلك الصحابة النبي - صلى الله عليه وسلم - بين لهم أنه سَيفُتح، إذًا هذه بشارة عظيمة، ولكنهم انشغلوا بما هو أسعد لنفوسهم، وهو محبة الله تعالى لهم، فهم خاضوا في من يدفعها إليه وكلٌّ منهم تمنى ذلك حرصًا على محبة الله ورسوله، ولم يُبشر بعضهم بعضًا بحصول الفتح مع أنه أخبر به، أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («يفتح الله»). ومع ذلك انشغلوا بهذا، هذا يدل على أن إصلاح

النفس مقدم على إصلاح الغير، انتبهوا.
(الثالثة والعشرون: الإيمان بالقدر، لحصولها لمن لم يسعَ لها ومنعها عمن سعى).
أي لَمَّا قدر الله أنها تحصل لعلي حصلت له وهو لم يسعَ إليها، والصحابة لما قدّر أنها لا تحصل لهم لم يفدهم سعيهم لها حصولها، ما فادهم أنها حصلت لهم.
(الرابعة والعشرون: الأدب في قوله: «على رسلك»). أي على مهلك بتؤدة وطمأنينة لا بطيشٍ وعجلة، فإنها خلاف الأدب، الطيش والعجلة هذا خلاف الأدب مطلقًا في الحرب وفي غيره.
(الخامسة والعشرون: الدعوة إلى الإسلام قبل القتال). لماذا؟ لقوله: («حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام»). رتب («ثم ادعهم إلى الإسلام»)، رتب هذا على فعل ذاك.
(السادسة والعشرون: أنه مشروع لمن دعوا قبل ذلك وقوتلوا).
يعني الدعوة للإسلام مستحبة قبل القتال لمن دعوا قبل ذلك وقوتلوا، حينئذٍ نقول: هذه دعوة مستحبة، وجه كونها مستحبة أنه دعوة ليهود خيبر، وقد دُعوا قبل ذلك [نعم]، إذًا (أنه مشروع لمن دعوا قبل ذلك وقوتلوا)، أي حيث أمر عليًّا أن يدعوا اليهود مع كونهم دُعوا قبل ذلك وقُوتلوا لما كانوا في المدينة قبل أن يُجْلَوْا.
(السابعة والعشرون: الدعوة بالحكمة، لقوله: «أخبرهم بما يجب»).
أين الحكمة هنا؟ في الترتيب الأولويات، إذًا الذي يُرتب الأولويات هو الحكيم في الدعوة، والذي يُخالف ويقدم ما حقه التأخير ولو كان في نفسه مهمًا في الشرع لا يُسمى حكيمًا، (الدعوة بالحكمة لقوله: «أخبرهم بما يجب») - هذه السابعة والعشرون -، أي حيث أمرهم أن يخبرهم بالواجب عليهم، كما قال تعالى: {ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: ١٢٥]. ... الآية، ومن الحكمة أن تتم الدعوة، وذلك بالأمر بالإسلام أولاً، ثم بالأمر بما يجب عليهم من حق الله تعالى.
(الثامنة والعشرون: المعرفة بحق الله في الإسلام). يعني عرفهم أولاً بالكلمتين الشهادتين، ثم بين لهم ما يجب عليهم من حقّه، أي لما أمرهم أن يخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه دل على معرفته وأنه واجب وحقُ الله في الإسلام فعل الواجبات وترك المنهيات.
(التاسعة والعشرون: ثواب من اهتدى على يديه رجل واحد). ... (ثواب) وهو خير له من حمر النعم، لقوله: («لأن يهدي الله بك رجلاً واحدًا، خير لك من حمر النعم»).
(الثلاثون: الحلف على الفتيا). وهذا يجوز ومشروع لقوله: («فوالله»). حلف النبي - صلى الله عليه وسلم - فأقسم النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو لم يُسْتَقْسَم، والفائدة هي حثُّه على أن يهدي الله به، وكذلك التوكيد عليه، لكن إنما يكون ذلك كما ذكر الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى إذا ترتبت عليه مصلحة، وأما كل فتوى يُقسم عليها هذا خلاف المشروع أولاً لأن الوارد إنما هو في بعض المواضع دون بعضها، حينئذٍ يُقيد.
ثانيًا: يُقيد باعتبار السامع، إذا شاع عند الناس مثلاً وخاصةً العوام أنه لا يحلف إلا من يكون قد شاكًا في كلامه حينئذٍ لا يحلف، لا يحلف على الفتوى، لماذا؟ لأنه يُشك السامع بأنه أن هذا المفتي قد وقع عنده شكٌّ لذلك حلف، ولذلك لا يُحلّفون ولا يَحْلِفُون إلا عند سوء الظن بصدقه، هذا الذي عندهم، وأما أن يكون كل منهما يعتقد صدق صاحبه ويحلف هذا ليس مستعملاً عند الناس، فحينئذٍ الأعراف لها دور في ذلك، لكن إنما يكون ذلك إذا ترتب عليه فائدة ومصلحة لأنه قد يفهم السامع لا سيما في هذا الزمن أن المفتي لم يحلف إلا لشك عنده، بل هذا هو الظاهر، وقد أمر الله نبيه بالحلف في ثلاثة مواضع في القرآن:
- سورة يونس {وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ} ... [يونس: ٥٣].
- وفي سبأ {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ} [سبأ: ٣].

- وفي التغابن {زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي} ... [التغابن: ٧].
هذا قسم فأمر الله عز وجل نبيه أن يقسم على هذه المواضع الثلاث، فدل على أن المقسَم عليه عظيم، لأن إنما يؤكد في المواضع العظيمة، ولا أن يكون كذلك في كل مكان وفي كل زمان، إنما يُنظر كما ذكرنا سابقًا إلى المصلحة العامة.
وبهذا قد نكون قد انتهينا من هذا الباب الخامس، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

25 ٢٥

٢٥٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* باب: تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، وشرح الترجمة.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
وقفنا عند قول المصنف رحمه الله تعالى شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله)، هذا هو الباب السادس من أبواب ((كتاب التوحيد))، حيث قدم بالأبواب الخمسة السابقة، وعرفنا في أوائله مقدمة الكتاب أن هذا الباب هو المقصود بالذات من هذا التصنيف، إذ قال في الكتاب: (كتاب التوحيد). المراد به توحيد الألوهية توحيد العبادة، وَعَنْوَنَ بهذا الباب ليُبين لنا حقيقة هذا النوع، وما سبق يُعتبر من الأحكام العامة المتعلقة بهذا الباب، وذكر بعضهم أن مناسبة الباب لِمَا قبله من الأبواب الخمسة، قال في ((التيسير)): ولما ذكر المصنف رحمه الله تعالى في الأبواب السابقة التوحيد وفضائله والدعوة إليه والخوف من ضده الذي هو الشرك، وكأن النفوس اشتاقت إلى معرفة هذا الأمر الذي خُلقت له الخليقة والذي بلغ من شأنه عند الله أن من لقيه به غفر له وإن لقيه بملء الأرض خطايا ... إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى.
إذًا يعتبر ما سبق من الأبواب الخمسة مقدمات عامة أو أحكام عامة لهذا التوحيد [كأنه لما بين لك]، وهذا قد لا يتأتى على ما اختاره صاحب ... ((التيسير)) في ما مضى أن الباب الأول في معنى التوحيد، لكنه يجري على ما اخترناه وهو أن الباب الأول ليس في معنى التوحيد إذ هو في بيان حكم التوحيد، كأنه قال: (باب وجوب التوحيد). وعليه يتأتى أن يقال: تشوقت النفس، أو اشرأبت إلى أن تعرف معنى التوحيد، كما ذكر حكمه الوجوب، ثم فضله، ثم تحقيقه، ثم بيان ضد التوحيد والخوف منه وهو الشرك بنوعيه، حينئذٍ تتشوق النفس إلى معرفة ما هو الذي حكمنا بوجوبه وفضائله وما ذكر من المسائل السابقة حينئذٍ جاء هذا الباب كأنه مجيبًا لهذا السؤال الكبير الذي يقع في النفس فقال: (باب تفسير التوحيد). الذي بيَّنَّا حكمه في الباب الأول وفضائله وتحقيقه وما مصير من تلبَّس بضده قال: (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله). إذًا فكأن النفوس اشتاقت إلى معرفة هذا الأمر الذي خُلقت له الخليقة، والذي بلغ من شأنه عند الله أن من لقيه به غفر له وإن لقيه بملء الأرض خطايا، وهذا من فضائل التوحيد وقد سبق تقريرها.
وقال في ((الفتح)): أراد المصنف رحمه الله تعالى بهذه الترجمة وما جاء بعدها من الآيات والحديث أن يزيد هذا المقام بيانًا وإيضاحًا، وإلا فقد تقدم في الآيات والأحاديث ما يفسر لا إله إلا الله وما دلت عليه من التوحيد ونفي الشرك والتنديد، وهذا كأنه يميل إلى أن ما سبق فيه تفسير التوحيد وهو كذلك، لكن الكلام في ماذا؟ في التبويب ليس في الآيات والأحاديث لا شك أن حديث عبادة («من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله») ... إلى آخره أنه يبين التوحيد، أليس كذلك؟ وكذلك الآيات التي ذكرها المصنف في الأبواب السابقة تُبين التوحيد، لكن المراد هنا ما مَغْزَى المصنف رحمه الله تعالى من هذا الباب؟ ما الذي أراد؟ وأما كون الآيات السابقة تبين التوحيد وكذلك الأحاديث هذا لا إشكال فيه، ولذلك أكثر من شرح الكتاب إنما شرح معنى التوحيد في

الأبواب السابقة و [كثيرًا أو] كثيرٌ منهم أحال على ما سبق، لأنه جاءت المناسبة فحينئذٍ يُبين، ونحن لم نفعل ذلك، فإنما جعلناه في ما يتعلق بالباب وهو أولى.

إذًا قول المصنف وهو صاحب ((الفتح المجيد)) أراد المصنف رحمه الله تعالى بهذه الترجمة وما جاء بعدها من الآيات والأحاديث والحديث أن يزيد هذا المقام بيانًا وإيضاحًا، هنا نظر إلى ماذا؟ نظر إلى الآيات والأحاديث ولم ينظر إلى الترجمة، والأصل في النظر هنا يكون إلى الترجمة لا إلى ما تحتها من الآيات والأحاديث، وهذا لا يُنازع فيه أحد، بل الباب الأول ذكر الحكم وذكر الفضل والتحقيق والخوف من ضده، إذا أردنا كذلك فنقول: الباب الأول يكفي، فبيَّن فيه وجوب التوحيد، وكذلك دل على معنى التوحيد ({وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً} [النساء: ٣٦])، ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦])، هذا فيه بيان التوحيد، وفيه بيان حكمه، وإذا كان كذلك حينئذٍ فضله متعين مأخوذ من هذه الآية، وضده الخوف منه، حينئذٍ يكون مستنبطًا ولو بدلالة الالتزام من هذه الآيات.

إذًا النظر إنما يكون في الباب والترجمة التي عناها المصنف، ماذا عنى بهذا الباب؟ بيان التوحيد، هذا الذي أراد، ولذلك جاء بآيات تدل على معنى التوحيد توحيد الإلهية وبيان ما يخالف التوحيد، هذا الباب عقده المصنف لشيئين: بيان التوحيد، والرد على المخالفين. وهذا يتضح بالآيات ويتضح بما ذكره من مسائل أن يزيد هذا المقام بيانًا وإيضاحًا، وإلا فقد تقدم في الآيات والأحاديث ما يفسر لا إله إلا الله وما دلت عليه من التوحيد ونفي الشرك والتنديد.

فنقول: هذا إنما يكون بالنظر إلى الآيات والأحاديث والنظر إنما معنا إنما هو في التبويب.

وفي ((حاشية ابن القاسم)) رحمه الله تعالى: فإن قيل قدم في أول الكتاب ما يُبين معنى لا إله إلا الله وما تضمنته من التوحيد، فما فائدة هذه الترجمة؟ كأنه عَرَّج على ما ذكره صاحب ((الفتح))، قيل يعني: في الجواب في هذه الآيات التي في هذا الباب بخصوصها مزيد بيان لمعنى كلمة الإخلاص وما دلت عليه من توحيد العبادة والحجة على من تعلق على الأولياء والصالحين.

إذًا مزيد بيان لمعنى كلمة الإخلاص، يعني التوحيد، وفيه الحجة على من تعلق على الأولياء والصالحين، وهذا ما ذكرناه.

إذًا بيان معنى التوحيد أو تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، وكذلك الرد على المخالفين، لأن التوحيد كما مرّ معنا وسيأتي أن فيه خلافًا عند المتأخرين في مفهوم هذه الكلمة.

وفي ((القول المفيد)): وهذا الباب مهمٌ لأنه لما سبق الكلام على التوحيد وفضله والدعوة إليه كأن النفس اشرأبت إلى بيان ما هو هذا التوحيد الذي بُوِّبَ له هذه الأبواب وجوبه وفضله وتحقيقه والدعوة إليه؟ فيجاب بهذا الباب وهو تفسير التوحيد. وهذا أولى الأقوال من حيث ما قرَّرناه سابقًا أن المصنف ذكر الأبواب السابقة ذكر أحكامًا عامة تتعلق بالتوحيد، ثم اشرأبت النفوس إلى معرفة هذا النوع، وما ذكر من الآيات لا يستلزم أن لا يترجم ترجمةً خاصة لبيان التوحيد، وهذا أولى أن المصنف لم يقصد في الأبواب السابقة أن يُبين التوحيد، يعني قصدًا أَوَّلِيًّا وإن وقع بيان التوحيد من جهة التبع، وإنما يُذكر استقلالاً ابتداءً هو الذي يعنيه في هذا الباب، وأما معنى التوحيد المأخوذ من الآيات السابقة فإنما كان على جهة التبع، أن يُبين التوحيد وإنما قصد أحكامه العامة في الأبواب السابقة، ثم عقد هذا الباب لبيان تفسير التوحيد، ويؤكد هذا، يؤكد هذا المقام عناية المصنف بهذا الباب، فقد اعتنى به عنايةً فائقة وشرحه بالتفصيل بنفسه، لأنه في المسائل لم يأتِ على نمط ما سبق، لو نظرت في المسائل ذكرها كما هي، لكنه هو أشبه ما يكون بالشرح الذي استرسل فيه، حينئذٍ يدل على أن مقصود المصنف بهذا الكتاب كله من أوله إلى آخره هو هذا الباب، وهذا يدل على أهمية هذا الباب وأنه مقصود لذاته، وأراد به أن يبين معنى التوحيد والشهادة، ولذا قال في المسائل: (وشرح هذه الترجمة ما بعدها من الأبواب، فيه) يعني في الباب (أكبر المسائل وأهمها وهي تفسير التوحيد، وتفسير الشهادة، وبيَّنهما بأمور واضحة)، [حينئذٍ يدل] هذا كلام المصنف رحمه الله تعالى، حينئذٍ ظاهر ما ذهب إليه صاحب ((التيسير)) و ((الفتح)) فيه شيءٌ من النظر، ومقصود المصنف بهذا الباب هو أن

يبين التوحيد ابتداءً وانتهاءً، وما سبق من بيان التوحيد في الآيات السابقة والأحاديث السابقة إنما هو على جهة التبع، وتضمن الباب أمرين:

الأول: بيان التوحيد، يعني معنى التوحيد والشهادة.

ثانيًا: أراد في هذا الباب الرد على المخالفين في مفهوم التوحيد، يعني من انحرف بذلك كالأشاعرة وغيرهم.

ولذا قال في المسائل: (منها: آية الإسراء). بين فيها الرد على المشركين الذين يدعون الصالحين. إذًا رد على المشركين، إذًا ثَمَّ خلاف في مفهوم التوحيد، ولذلك قلنا مرارًا ولا بد أن يستحضرها طالب العلم هذه الجملة:

- أن التوحيد لفظه لفظٌ شرعي. يعني جاءت به النصوص كلفظ الصلاة والزكاة ونحوها.

ثانيًا: له حقيقة شرعية، بمعنى أن الله أمر بالتوحيد وتكفل ببيان التوحيد من كل وجه جملةً وتفصيلاً لا بد أن تكون على يقين من هذا، بأن الله عز وجل أمر بالتوحيد وبيَّنه على أتم وجهٍ، ولم يجعل للبشر مهما كان مقامه في الدين من الأئمة وغيرهم لم يجعل لأحد من البشر أيَّ مدخل في بيان التوحيد، وإنما بينه على وجه التفصيل، وإذا كان كذلك حينئذٍ يكون الضابط في مفهوم التوحيد هو ما جاءت به النصوص على فهم السلف الصالح، وما عدا ذلك فحينئذٍ يكون بدعةً، قد يكون بدعةً مُكفرة، وقد يكون بدعةً مفسقة، هذا أو ذاك، وإن كان الأصل فيه نفي التوحيد إذا نفاه وحمله على غير الوجه من جهة التأصيل كمفهوم لا إله إلا الله، فالأصل فيه أنها بدعة مخرجة له من الملة.

إذًا أراد في هذا الباب أن يبين مسألتين:

الأولى: بيان التوحيد.

والثانية: الرد على المخالفين.

إذ التوحيد له معنًى شرعي. وهذا المعنى قد خالف فيه طوائف شتى وسيأتي مجملها في كلام ابن القيم رحمه الله تعالى في حينه، ولكلٍّ وجهة من أهل البدع في بيان التوحيد على الوجه الذي أرادوه، وأما فهم السلف ونصوص الوحيين، فالتوحيد ليس فيه خلافٌ البتة، أصل التوحيد مفهوم لا إله إلا الله مجمعٌ عليه، وهذا اللفظ كما ذكرنا لفظٌ شرعيٌّ ومعناه شرعي فهو حقيقة شرعية، ويُنَزَّل عليه الأحكام المتعلقة [بالأحكام] بالحقائق الشرعية وهي حيثما وجد هذا اللفظ في نصوص الوحيين يُفسر بماذا؟ بالمفهوم الشرعي الذي أراده الله عز وجل.

وقال في ((التيسير)): بين رحمه الله تعالى في هذا الباب أنه ليس اسمًا لا معنى له. يعني التوحيد ليس هو لفظ نقول: لا إله إلا الله. وانتهى الأمر لا، وإنما له معنى، وهذا المعنى كما ذكرنا معنى شرعي، إذًا لا بد من اللفظ والمعنى معًا، ولا يُكتفى باللفظ دون المعنى فلا يأتي بـ لا إله إلا الله لفظًا ثم يُفسرها لا خالق ولا قادر إلا الله، فحينئذٍ جاء بها من جهة اللفظ ولم يأتِ بها من جهة المعنى، هذا موافق أم مخالف؟ مخالف قطعًا، لماذا؟ لأن الموافقة للشرع تكون من الجهتين: من جهة النطق اللفظ، ومن جهة المعنى. فقول صاحب ((التيسير)) هنا بَيَّن في هذا الباب أنه، يعني التوحيد، ليس اسمًا لا معنى له، بل له معنًى شرعي وهو إفراد الله تعالى بالعبادة فمن خالف في هذا المعنى ولو ادَّعى أنه موحد فليس من الموحدين حقيقة، لماذا؟ لأن العبرة هنا بالحقائق والمعاني وليست بالألفاظ والدعاوى، الدعاوى هذه غير مقبولة فالألفاظ لا تكفي لا بد أتى يأتي باللفظ بـ لا إله إلا الله على المعنى الذي أراده الله، وأما أن يأتي باللفظ ثم يفسر المعنى من جهة عقله ورأيه وهواه وحزبه ونحو ذلك نقول: هذا لم يوافق الشرع البتة.

إذًا أنه ليس اسمًا لا معنى له، انتبه لهذه فائدة نفيسة، أو قولاً لا حقيقة له كما يظنه الجاهلون الذين يظنون أن غاية التوحيد فيه هو النطق بكلمة الشهادة كما هو مذهب الكرَّامية وغيرهم هو النطق بلفظة الشهادة وهذا موجود من يُنصر هذا القول من غير اعتقاد قلبي بشيءٍ من المعاني، والحاذق منهم يظن أن معنى الإله هو الخالق المتفرد بالملك، فتكون غاية معرفته هو الإقرار بتوحيد الربوبية، وهذا ليس هو المراد بالتوحيد.

إذًا التوحيد نخلص من كلام صاحب ((التيسير)) أن التوحيد ليس اسمًا لا معنى له، وليس بقولٍ لا حقيقة له، بل هو ينتظم شيئين اثنين كما قلنا اللفظ من جهة الشرع فكذلك المعنى يكون من جهة الشرع فمن اختلق معنى من عنده فمرده عليه، فيرد عليه، ومن حرَّف في المعنى وزاد أو نقص حينئذٍ يكون قول أو ذلك المعنى مردودًا عليه، فلا بد من أن يطابق المعنى اللفظ وأن يطابق اللفظ المعنى، وهذا هو حقيقة المطابقة أو دلالة المطابقة، ورد المصنف في هذا الباب على طوائف.

الأولى: من ادَّعى أنه يكفي التلفظ بالكلمة فقط، كل من قال: لا إله إلا الله. فهو مسلم وإن لم يعلم معناها، وإن لم يخلص، وإن لم يستيقن، وإن لم يكن صادقًا فمتى ما قال: لا إله إلا الله. فحينئذٍ يحكم عليه بالإسلام وهؤلاء المرجئة الكرَّامية في الأصل، فمن قالها فهو موحدٌ وهؤلاء غلاة المرجئة ووجودهم في غلاة الصوفية والقبورية، كل من قال: لا إله إلا الله. وإن أشرك بالله واستغاث بغير الله فهو موحد لأن العبرة بـ لا إله إلا الله، «من قال: لا إله إلا الله. دخل الجنة». نقول: هذه لها قيود ثقيلة لا بد من أن يُجمع بين النصوص فحينئذٍ ينظر هذا المعنى فلا يكون على إطلاقه البتة، هذه الطائفة الأولى من ادَّعى أنه يكفي التلفظ بالكلمة فقط.

الثانية: من ادَّعى أنه يكفي التلفظ بالكلمة مع اعتقاد معناها دون العمل فهؤلاء مرجئة كذلك لكنهم ليسوا بغلاةٍ.

الثالثة: من عاند، المعاندون وهو يعلم معنى التوحيد وأنه اعتقادٌ وقولٌ وعمل، وهذا هو معنى الإيمان الشرعي، وهو الذي ختم به المصنف كما مرّ معنا كتاب ((كشف الشبهات)) لكنهم لا يعملون بالتوحيد، يعني يعلم معنى التوحيد وأنه مركب من ثلاثة أجزاء: معنًى، وقول، وعمل. لكنه لا يعمل بالتوحيد، ما حكمه؟ نقول: هذا ليس بمسلم، من اعتقد أن العمل داخلٌ في مفهوم التوحيد أو مفهوم الإيمان ولم يعمل شيئًا قط فليس بموحد فليس بمسلم، لماذا؟ لفوات ركن من أركان التوحيد وهو العمل، سواء عبرنا هنا بالتوحيد أو عبرنا بالإيمان فهما لفظان إذا انفرد كل واحد منهما دخل فيه الآخر.

إذًا الطائفة الثالثة من عاند وهو يعلم معنى التوحيد وأنه اعتقادٌ وقولٌ وعمل لكنهم لا يعملون بالتوحيد ووقعوا في الشرك ويتعذرون بمعاذير في ترك العمل وهي معاذير واهية، على كلٍّ لا يُقبل ترك العمل البتة معها اعتذر صاحبه، فتضمن هذا الباب بيان التوحيد والرد على المخالفين.

قال في ((قرة عيون الموحدين)) - الشيخ حسن رحمه الله تعالى -: لِمَا فيها - أي الآيات والأحاديث - من زيادة البيان وكشف ما أشكل من ذلك وإقامة الحجة على من غالط في معنى لا إله إلا الله من أهل الجهل والإلحاد.

إذًا لما فيها، يعني يتكلم عن الآيات والأحاديث التي أوردها المصنف من ماذا؟ من زيادة البيان وكشف ما أشكل من ذلك، يعني بعض المسائل قد يكون فيها نوع اشتباه على طالب الحق لكنها تُزَال، إذا ردّ المشكل إلى الواضح البيّن، يعني المتشابه إلى المحكم حينئذٍ اتضح له المتشابه على القاعدة العامة في الأصول والفروع، المتشابه هو الذي لم يتضح معنى يرد إلى المحكم وهو ما اتضح معناه، قد يقع بعض إشكال عند بعض طلاب العلم فحينئذٍ يرد المتشابه إلى المحكم، ولا بد من هذا، لا بد من هذا، وكشف ما أشكل من ذلك وإقامة الحجة [نعم] على من غالط في معنى لا إله إلا الله من أهل الجهل والإلحاد، فكل من غالط فإما أن يكون جاهلاً، وإما أن يكون ملحِدًا جاهلاً بمعنى أنه لا يدري، مُلحدًا بمعنى أنه قد يدري ولكنه يُعاند قد يكون عنده شيء من الزندقة، إذًا وعلى النوعين أو كلا النوعين لا يعذر الجاهل والملحد.

قوله: (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله). أي باب تفسير هاتين الكلمتين، وهما: التوحيد، والشهادة. شهادة أن لا إله إلا الله، (باب تفسير التوحيد وشهادةِ) بالجر، أي وتفسير شهادة، ولذلك قلنا: المراد هنا تفسير هاتين الكلمتين وهما: التوحيد، والشهادة.

قال في ((التيسير)): والعطف لتغاير اللفظين وإلا فالمعنى واحد. يعني ما معنى التوحيد؟ هو الشهادة شهادة أن لا إله إلا الله، شهادة أن لا إله إلا الله ما هي؟ هي التوحيد، فاللفظان متغايران من حيث اللفظ الحروف والنطق، وأما من جهة المعنى فهما متفقان، متفقان يعني مصدقهما واحد، فالتوحيد هو إفراد الله تعالى بالعبادة، وشهادة أن لا إله إلا الله هو إفراد الله بالعبادة، إذًا كل منهما اتفقا في

المصدق واختلفا في اللفظ هذا مراد صاحب ((التيسير))، والعطف أي عطف الشهادة على التوحيد لتغاير اللفظين وإلا فالمعنى واحد، إذًا هما مترادفان.
وفي بعض نسخ ((الفتح)) بعض النسخ ليست في النسخ المطبوعة في بعض نسخ ((الفتح)) قلت: هذا من عطف الدال على المدلول. الدال على المدلول، أين الدال؟ شهادة أن لا إله إلا الله، أين المدلول؟ التوحيد، إذًا هل هما متطابقان من جهة اللفظ؟ الجواب: لا. إذًا عندنا دال وهو اللفظ، وعندنا مدلولٌ وهو المعنى الذي دل عليه اللفظ، دلالة ما أفهم شيءٌ من شيءٍ آخر، أو فهم أمرٍ من أمرٍ آخر، أو كون الشيء بحيث يُفهم منه أمرٌ فُهِمَ بالفعل أو لا هذا أو ذاك، على كلٍّ الدلالة هي فهم أمرٍ من أمرٍ، حينئذٍ عندنا فهم أمرٍ الذي هو المدلول، من أمرٍ الأمر الثاني المراد به الدال، وفرقٌ بين الدال والمدلول وعليه لا يكون موافقًا لقول صاحب ((التيسير)) أنهما مترادفان.
وقال ابن السعدي رحمه الله تعالى: هما بمعنى واحد، فهو من عطف المترادفين. وهذا اختاره ابن عثيمين رحمه الله تعالى في شرحه حيث قال: والعطف هنا من عطف المترادفين، لأن التوحيد حقيقةً هو شهادة أن لا إله إلا الله، الترادف المراد به تعدد اللفظ واتحاد المعنى، كالليث والأسد اللفظان متغايران والمعنى واحد، ما يصدق عليه الأسد هو ما يصدق عليه لفظ الليث، هكذا هنا ما يُصدق عليه معنى التوحيد أو لفظ التوحيد هو ما يصدق عليه لفظ الشهادة، فعطف الشهادة على التوحيد على ما اختاره صاحب ... ((الفتح)) من عطف الدال على المدلول، وهذا أظهر والله أعلم أنه يكون من عطف الدال على المدلول، إذ الشهادة لها معنى - كما سيأتي - ولها مقتضيات ولها التزامات، وهذه قد لا تفهم من جهة التوحيد باعتبار اللفظ وإنما هي مفهومة باعتبار المعنى، بمعنى أن التوحيد إفراد الله تعالى بالعبادة هذا المعنى يقتضي ماذا؟ يقتضي إثباتا ونفيًا، والشهادة كذلك تقتضي ماذا؟ إثباتا ونفيًا، فمدلول الشهادة لا إله إلا الله هو التوحيد، وفرق بين الدال والمدلول، إذ قد يدل الشيء ويُشترط فيه أمور من جهة اللفظ تُفهم في المدلول لا من جهة لفظ المدلول عليه، فالتوحيد هو مدلول لا إله إلا الله، لكن التوحيد من حيث هو اللفظ من وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا بمعنى أنه جعل شيئًا واحدًا هذا لا يستلزم التلفظ بالتوحيد، هذا لا يستلزم المعنى القائم بالقلب، لا يستلزم الصدق، لا يستلزم العمل من حيث هو لفظًا في اللغة، وأما إذا جُعِلَ التوحيد هو المعنى الشرعي حينئذٍ يكون مرادفًا للشهادة لكن من جهة الشرع لا من جهة اللغة، وعليه يقال الأولى أن يقال بأنه من عطف الدال على المدلول، فلفظ الشهادة تدل على شيءٍ ويشترط في هذا المدلول أمور كما سيأتي ذكرها بخلاف التوحيد، فإنما يدل على إفرادٍ لكن لا يستلزم أن يكون ثَمَّ صدقٌ وأن يكون ثَمَّ يقين وأن يكون ثَمَّ عمل ونحو ذلك إلا من جهة الشرع إذا كان كذلك فحينئذٍ يكونا مترادفين، إذًا عطف الشهادة على التوحيد من عطف الدال على المدلول، فإن التوحيد هو معنى لا إله إلا الله ومدلولها متطابقةً، يعني دلالة المطابقة، فإذا قيل: لا إله إلا الله. حينئذٍ بالثلاث أو بالدلالة الثلاث لكل دلالة معنى تقتضيه الشهادة، والمراد معنا هنا المعنى العام الذي وُضع له اللفظ في اللغة وفي الشرع إذ هما متواطئان متفقان هو التوحيد، فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ، فإذا دل على تمام المعنى صارت الدلالة دلالة مطابقة، وهو المراد هنا، فعندنا دالٌّ وعندنا مدلول، الدال هو الشهادة لا إله إلا الله، والمدلول هو التوحيد.
والتفسير (باب تفسير التوحيد) أي باب بيان تفسير التوحيد، وهذا من جهة المعنى لا من جهة الإعراب كما مر معنا مرارًا لا بد من زيادة كلمة بيان، والتفسير مصدر فَسَّرَ يُفَسِّرُ تَفْسِيرًا، فَسَّرَ فَعَّلَ يُفَعِّلُ تَفْعِيلاً، عَلَّمَ يُعَلِّمُ تَعْلِيمًا، والأصل أنه مأخوذ من الْفَسْرِ بالتخفيف فَعْلٌ.
قياس مصدر المعدى
والْفَسْرُ إظهار المعنى المعقول، ولذلك متعلق التفسير هو المعقولات، يعني: إظهارها من حيِّز - إن صح التعبير - من حيز الذهن والمعقولات إلى البروز والظهور يسمى تفسيرًا، فالْفَسْرُ هو إظهار المعنى المعقول، وحينئذٍ يكون التفسير المراد به المبالغة في هذا الإظهار، لأن الفسر هو الإظهار وإذا قلت: تَفْسِير تَفْعِيل من فَعَّلَ فَسَّرَ، إذًا ما المراد هنا بِفَعَّلَ؟ لا بد من زيادة حرفٍ يدل على ماذا؟ على معنًى وهذه

قاعدة [ما زيد حرفٌ إلا لمعنى] ما المراد به هنا؟ المبالغة، فالتفسير المراد به المبالغة في إظهار معنى التوحيد، وهذا المعنى في الأصل محله المعقولات، والتفسير تفعيل في المبالغة كَالْفَسْرِ، يعني هو إظهار المعنى المعقول.

والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، هذا فيما يتعلق بعلوم القرآن، [فما تعلق بـ].

يعني قد يُطلق لفظ التفسير إطلاقًا غير ما سبق أن يكون متعلقه الألفاظ الغريبة التي هي مفردات، فإذا فسر كلمةً واحدة يقال فسَّرها، لماذا؟ لأن إظهار المعنى هنا متعلق بلفظ المفرد أو بغريب من غرائب الألفاظ، والتفسير قد يقال، يعني قد يُحمل ويُطلق فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، ومعلوم أن إظهار المعاني إنما في الأصل متعلق بماذا؟ بالمركبات هذا الأصل.

وقد يُطلق التفسير ويراد به المفردات، إذًا التفسير له إطلاقان في لسان العرب أو في استعمالات أهل العلم:

- قد يراد به إظهار المعنى المعقول من التراكيب وهو ما تفيده الجمل الاسمية والفعلية.

- وقد يراد به أو يُطلق في بيان مفهوم الألفاظ سواء كانت هذه الألفاظ غريبةً أم لا، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها، قال تعالى: {وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً} [الفرقان: ٣٣]. يعني يطلق التفسير ويراد به التأويل، هذه ثلاث اطلاقات يستعملها أهل اللغة.

ويقال كذلك في لسان العرب: فسَّر الشيء وضَّحه، والتفسير الشرح والبيان. أي باب بيان وإيضاح وشرح التوحيد، هذا الذي أراده بهذه الجملة.

(باب تفسير التوحيد) (أل) هنا في (التوحيد) للعهد الذهني إذ المراد به توحيد الألوهية على جهة الخصوص لأنه هو المقصود بالذات من تصنيف الكتاب كما سبق معنا مرارًا، والآيات الأربع [أربع نعم] والآيات الأربع التي أوردها المصنف تحت الترجمة كلها في توحيد الألوهية، وكذلك الحديث الذي أورده في الباب هو كذلك في توحيد الألوهية، ونص الشُّرَّاح على ذلك، فمراد المصنف تفسير توحيد الألوهية والعبادة ما المراد؟ لأن الخصومة فيه هي التي وقعت بين الأنبياء والرسل وأقوامهم من الذي يستحق العبادة على جهة الخصوص وتنفى هذه العبادة عما سواه؟ هذا محل المعركة بين الرسل وأقوامهم.

وأما نوعا التوحيد الآخران توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات فهذا كما مرّ معنا أنه مما دعت إليه الأنبياء، قد يظن طلاب العلم الآن إذا قيل: الأنبياء. إنما بعثوا من أجل توحيد الألوهية، كأنهم لم يدعوا وليس من دعوتهم توحيد الربوبية ولا الأسماء والصفات هذا غلط، غلطٌ على الشريعة لماذا؟ لأن النصوص الكتاب والسنة من أولها إلى آخرها فيها ذا وذاك، وإنما بيّن الله عز وجل أن الخصومة إنما وقعت في أحد أنواع هذه الثلاثة الأنواع الثلاثة وهو توحيد الألوهية، حينئذ لا يلزم منه أن لا تكون الأنبياء والرسل قد دعت إلى توحيد الربوبية وصححت بعض المفاهيم الخاطئة الواقعة عند الناس، ولذلك وقع بعضه كما سيأتي معنا في الرقى وغيرها أن بعضهم قد وقع في مفردات شرك توحيد الربوبية، إما أن يكون على جهة الشرك الأكبر، أو على جهة الشرك الأصغر، فالشرك واقعٌ في توحيد الربوبية، وكذلك واقع في توحيد الأسماء والصفات، لكنه لم تكن الخصومة فيه بين الرسل وأقوامهم، حينئذٍ عقد المصنف هذا الباب لبيان هذا النوع وليس فيه تجاهل لسائر الأنواع، بل سيأتي بعض الأبواب ترجم المصنف لبعض مفرداتٍ توحيد الربوبية على جهة الإثبات، وبعض مفردات الشرك الأكبر أو الأصغر ما يناقض توحيد الربوبية، وكذلك الشأن في الأسماء والصفات، ولذلك سيأتي (باب من جحد شيئاً من الأسماء)، وهذا متعلق بتوحيد الأسماء والصفات.

إذًا مراد المصنف هنا في التوحيد توحيد العبادة وتوحيد الألوهية، وهذا كما سبق أن موضوع ((كتاب التوحيد)) في بيان ما بعث الله به رسله من توحيد العبادة وبيانه بالأدلة من الكتاب والسنة وذكر ما ينافيه من الشرك الأكبر أو ينافي كماله الواجب من الشرك الأصغر ونحوه وما يقرب من ذلك أو يوصل إليه، فبين التوحيد على جهة الخصوص توحيد العبادة، ثم ما يناقض هذا التوحيد.

وبضدها تتبين الأشياء

ثم الوسائل والطرق الموصلة إلى الوقوع فيما يُناقض توحيد الألوهية الباب أو الكتاب كله عقده المصنف رحمه الله تعالى لهذا المعنى العظيم الجليل.

والتفسير تارةً يكون بذكر ما تحت اللفظ من معنى، وتارةً بذكر الضِّدّ والمنافي، التفسير للشيء إذا أردت أن تفسره إما أن تأتي باللفظ وتبين معناه وتقول: هذا في الشرع كذا وكذا، لا إله إلا الله لا معبود بحقٍّ إلا الله، هذا تفسير بماذا؟ بذكر اللفظ وما اندرج تحته من معنى، وقد يكون التفسير ببيان المنافي لهذا المدلول، وهذا جاء في الشرع، فَفُسِّرَ التوحيد في الكتاب والسنة بالنوعين، تارةً بذكر ما يتعلق باللفظ ومعناه وبيان شروطه وأركانه، وتارةً ببيان ضده والنهي عنه {وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً} [النساء: ٣٦]، هذا نهى عن ضده.

وبضدها تتبين الأشياء

كل منهما يصح أن يقال إنه تفسير للتوحيد، فكل آية أو حديث جاء في ذكر نوع من أنواع الشرك أو النهي عنه فهو تفسير للتوحيد، «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك» تقول: هذا النص بيان للتوحيد، لماذا؟ لأنه يستلزم من جهة المعنى أن يكون الحالف بالله وحده دون ما سواه، وهذا داخل في مفردات التوحيد، تنصيص على ما يناقض ذلك الأصل نقول: جاء بدلالة المطابقة أو بالمنطوق النهي عنه، فحينئذ نقول:

بضدها تتبين الأشياء

فهذا الحديث ومثله من الآيات والأحاديث الكثيرة الواردة في النهي عن بعض مفردات الشرك نقول: هذا من (تفسير التوحيد)، حينئذ إذا أردت بيانَ التوحيد فتنظر في النوعين هنا النتيجة المهمة، إذا أردت بيانَ التوحيد وفهم التوحيد على طريقة السلف فتنظر في نوعي النصوص:

- النصوص الواردة المتعلقة بالألفاظ وما اندرج تحتها من معاني.
- وكذلك النصوص المتعلقة ببيان الضِّدّ.

ولذلك هنا في الآيات التي ذكرها المصنف {اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ} [التوبة:٣١]، وجاء في تمام الآية ما يتعلق بالتوحيد، لكن الجزء الذي أراده هنا ردٌّ على المخالفين {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ} [البقرة:١٦٥] ... الآية. هذا متعلق بالنوع الثاني.

إذًا نقول: التفسير هذه قاعدة مهمة هنا في قواعد فهم التوحيد:

- تارةً يكون التفسير بذكر ما تحت اللفظ من معنى.
- وتارةً بذكر الضد والمنافي.

وبضدها تتبين الأشياء

يعني تمام الأشياء تتضح بمعرفة الضِّد، إذا لم يعرف الضد على وجهه قد يقع فيه ولا يدري ولا يتنبأ أنه مخالفٌ بما اعتقده، وهذا كثيرٌ شائع بين الناس.

إذًا (أل) في (التوحيد) المراد بها (أل) العهد الذهني، والمراد بـ ... (التوحيد) هو توحيد الألوهية.

وسبق معنا في أوائل الدروس ما يتعلق بالتوحيد من حيث معناه لغةً وشرعًا واشتقاقه، وكذلك أقسامه بالاعتبارين التقسيم الثلاثي والثنائي ودليل التقسيم وأنه شرعي لا اصطلاحي وتعريف هذه الأقسام وتلازم الأقسام الثلاث كما ذكرناه سابقًا. وذكرنا الفروق بين توحيد الربوبية والألوهية، وذكرنا ثمانية فروق، وذكرنا أن الأصل في بني آدم هو التوحيد لا الشرك والكفر، هذا كله ذكرناه عند قول المصنف: (كتاب التوحيد). نعيد أو لا؟ وزدنا في (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) أن لفظ التوحيد لفظٌ شرعي، هذه قاعدة من قواعد التوحيد لفظٌ شرعي، لأن الْمُلبِّسين والْمُخَلِّطين إذا جاءوا في كتاب الطهارة قالوا: الطهارة حقيقة شرعية. ويعرفونها ثم يقولون: أينما جاء لفظ الطهارة حُمِلَ على هذا المعنى الشرعي. ويأتون في مقام أو كتاب الصلاة والزكاة والحج والصيام وكل العبادات يعرفون بتعريف ويجعلونها حقيقةً شرعية وهو حقٌ نسلم به، لكن إذا جاء التوحيد تجد النزاع، فلا يجعلون له معنى شرعي إلا ما وافق أهواءهم، حينئذٍ نقول: زدنا في (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) أن لفظ التوحيد لفظٌ شرعي، وهذه ينبغي استحضارها دائمًا

عند قراءة كتب التوحيد، وأن المعنى كذلك شرعي، وأن التوحيد له حقيقة شرعية كما أن لفظ الصلاة لا يصدق إلا على هذه العبادة ذات الهيئة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم كذلك التوحيد لا يصدق إلا على إفراد الله تعالى بالعبادة، ولا يصدق على غيره البتة، وأن معنى لا إله إلا الله لا معبود بحقٍ إلا الله ولا يصدق على غير ذلك البتة.

وزدنا كذلك أن أول واجب على المكلف هو التوحيد، أليس كذلك؟ عند قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعاذ: ((فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله)). وأن أول واجب في الدعوة إلى الله تعالى هو الدعوة إلى التوحيد، كلها قواعد في التوحيد ينبغي حفظها ومذاكرتها واستحضارها وترتيبها ونحو ذلك.

قول المصنف: (وشهادة أن لا إله إلا الله). شهادةِ بالجرّ عطفًا على التفسير أو التوحيد؟

....

على التوحيد، لماذا؟

....

كأنك تقدر باب تفسير التوحيد وتفسير شهادة أن لا إله إلا الله، لأن العطف على نية ماذا؟ ما العامل في شهادة؟

...

التفسير، هو العامل في المعطوف عليه، العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه على الصحيح، إذًا شهادةِ بالجر عطفٌ على التوحيد، أي وتفسير شهادة أن لا إله إلا الله، (باب تفسير التوحيد) تفسير هذا مصدر، والمصدر إما أن يكون على بابه، وإما أن يكون بمعنى اسم المفعول أو اسم الفاعل، أيُّ المعاني أولى هنا؟ أيُّ المعاني أولى؟

...

مصدري؟

...

أي.

...

اسعفونا هاه.

...

قَدِّرْ، أنت إذا أردت أن تبين قَدِّرْ، يعني ايت بباب كذا إلى آخره، مفسر التوحيد يمكن؟

...

(باب تفسير التوحيد).

...

إذا قلت: مفسر. حينئذٍ التوحيد يكون فاعلاً.

...

على كلٍّ ظاهر أن نبقيه على ظاهره، يكون التفسير المراد به المصدر، المعنى المصدري، التفسير الذي هو الإيضاح، قلنا: إظهار المعنى المعقول، الإيضاح هو البيان والكشف، هذا المراد بالتفسير، حينئذٍ المراد هنا بالتفسير المعنى المصدري، وعليه إذا كان كذلك فحينئذٍ إما أن يكون من باب إضافة المصدر إلى فاعله، وإما أن يكون من إضافة المصدر إلى مفعوله، وهل التفسير فسّر نفسه؟

...

هل التفسير فسّر نفسه حتى تقول هو فاعل؟ لا، إذًا بقي الثاني، إذًا يكون من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، باب تفسيره، أي الرب جل وعلا فيكون الضمير هنا إلى المعهود لأن جعلناه حقيقة شرعية، فلا يكون مفسرًا للتوحيد إلا من جهة الشرع، على كلٍّ هذا مُباحثه.

(وشهادة أن لا إله إلا الله) الشهادة كذلك مصدر كما أن التفسير مصدر، مصدر شَهِدَ يَشْهَدُ بالفتح فَعِلَ يَفْعَلُ عَلِمَ يَعْلَمُ شهادةً، في ... ((المفردات)): والشهادة قولٌ صادر عن علمٍ حصل بمشاهدة بصيرةٍ أو بصرٍ. لفظ الشهادة من حيث اللفظ هو مفرد، ومن حيث المعنى هو مركب، وهذا يأتي معنا في الأصول إن شاء الله تعالى، ومر معنا في المنطق أن اللفظ قد يكون مفردًا ومعناه بسيط مدلوله بسيط، وقد يكون مركبًا ومدلوله بسيط أو مركب، وكذلك اللفظ المفرد قد يكون مدلوله بسيطًا وقد يكون مدلوله مركبًا، والقسمة رباعية كما ذكر الرازي وغيره، وهنا الشهادة من حيث اللفظ مفرد، ومن حيث المعنى مركب، ولذلك قال في ((المفردات)) في تعريف الشهادة: قولٌ. إذًا هو لفظٌ لا بد أن يكون لفظًا، صادر عن علم، هذا زيادة بمعنى أن اللفظ لا بد أن يكون ناشئًا عن علمٍ أن يكون

مسبوقًا بعلمٍ، هذا زيادة على مدلول لفظ الشهادة، فلا تكون الشهادة إلا إذا طابقت المعلوم في القلب وإلا لا تسمى شهادة، إذًا هذا معنى مركب مع القول، فقولٌ وزيادة ما هو القول؟ هو ما يُشْهَدُ به، والمراد به هنا لا إله إلا الله، وزيادة على ذلك أن يكون هذا القول صادرًا عن علمٍ، حصل هذا العلم بمشاهدة بصيرةٍ أو بصرٍ، يعني هذا يشير إلى اشتراط اليقين في الشهادة، ولذلك يُشترط من شروط لا إله إلا الله أن تصح الشهادة أن تكون صادرةً عن يقين، وأكثر الشروط المأخوذة في لا إله إلا الله إنما هي مأخوذة من لفظِ أشهدُ، لأنه لا يكون شهادةً إلا إن كان بنطقٍ، فلو انتفى النطق كما قال هنا في ((المفردات)) لا تُسمى شهادة، لو اعتقد المعنى في قلبه ولم ينطق لا تسمى شهادة، لماذا؟ لانتفاء ركنٍ من أركان الشهادة، وهو اعتقاد المعنى الذي دل عليه اللفظ، أو عدم النطق بما دل عليه في القلب، قولٌ صادرٌ عن علمٍ حصل هذا العلم بمشاهدة بصيرةٍ أو بصرٍ، أراد بهذا أن يبين أن اليقين شرطٌ في الشهادة، «أرأيت الشمس على مثلها فاشهد» ضعيف لكن المعنى صحيح، بمعنى أنه لا يشهد بشيءٍ إلا وهو بلغ درجة اليقين.

وقوله: {أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ} [الزخرف: ١٩]. يعني مشاهدة البصر، ثم قال: {سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ} [الزخرف: ١٩]. تنبيهًا على أن الشهادة تكون عن شهودٍ، أي حضور، والحضور هذا إن كان بالقلب فهو البصيرة، وإن كان بالبصر فهو البصر، ولا إشكال فيه، وقوله: {وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ} [البقرة: ٨٤]. أي وأنتم تعلمون، يعني أُطْلِق لفظ الشهادة على العلم، وشهدت قال في ((المفردات)): وشَهِدت يقال على ضربين:

أحدهما: جارٍ مجرى العلم، يعني يريد أنه مرادف للعلم، والصحيح أنه ليس مرادفًا للعلم من كل وجه، وإنما مبناه على العلم، بمعنى أن الشهادة مرتكزة ارتكازًا كليًّا على العلم فمتى ما وُجِدَ وُجِدت الشهادة، ومتى ما انتفى العلم انتفت الشهادة، ولذلك عبَّر هنا بأنها جارٍ مجرى العلم، وبلفظه تقام الشهادة، ويقال: أشهد بكذا. ولا يُرْضَى من الشاهد أن يقول: أعلم. يعني عند القاضي، عند الحاكم يقول: أشهد بكذا. ولا يقول: أعلم بكذا. وهذا محل نزاع بين الفقهاء، ابن القيم رحمه الله تعالى في ((مدارج السالكين)) يرجح إلى أنه لا يشترط، بل يحتاج أن يقول: أشهد.

والثاني: يجري مجرى القسم. فيقول: أشهد بالله أن زيدًا منطلق. فيكون قسمًا، والذي معنا هو الأول، وهو أن شهدت يجري مجرى العلم، بمعنى أن لفظ الشهادة مرتكزٌ على العلم، فمتى ما وُجد العلم تحققت الشهادة، ومتى ما انتفى العلم حينئذٍ انتفت الشهادة، وقد يعبّر بالشهادة عن الحكم نحو قوله تعالى: {وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا} [يوسف: ٢٦]. يعني حكم حاكم من أهلها، فلفظ الشهادة المراد بها هنا الحكم، وقد يعبر بالشهادة عن الإقرار كما في قوله تعالى: {وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ} [النور: ٦]. إن كان ذلك شهادةً لنفسه فهو الإقرار.

إذًا تطلق الشهادة وتجري مجرى العلم بمعنى أنها مرادفة للعلم فتطلق عليه، وإن كان هو جزءًا منها.

الشهادة بمعنى الحكم.

الشهادة بمعنى الإقرار.

وقوله: {وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا} [يوسف: ٨١]. أي ما أخبرنا، أخبرنا تحدثنا نطقنا، إذًا الشهادة تُطلق في لسان العرب وفي استعمال الشرع بمعنى الإخبار، وقوله تعالى: {شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ} ... [التوبة: ١٧]. فيه قولان:

- أي مقرون صارت داخلة فيما سبق.
- والثاني {شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ} بفعلهم فأطلق على الفعل شهادة، وهذا رجَّحه ابن القيم رحمه الله تعالى في ((مدارج السالكين)).

إذًا الشهادة تدور حول هذه المعاني:

العلم، والإقرار، والحكم، وكذلك القضاء، وتأتي بمعنى الإخبار والبيان والإيضاح وماذا؟ والفعل كذلك، والنطق لا إشكال فيه، لأن الشهادة هي نوعٌ من أنواع الخبر.

إذًا لا بد من: نطقٍ، ولا بد من إقرار، ولا بد من حكمٍ، ولا بد من إخبار.

هل الشهادة التي هي معنا تكون جامعةً لهذه المعاني كلها أم خاصة بمعنى دون معنى؟ واضح؟ الأول أم الثاني؟

...

الأول، الذي هو أن هذه الشهادة إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله. حينئذٍ أعلم وأقرّ وأتكلم وأبيِّن وأحكم وأفعل: أن لا إله إلا الله، حينئذٍ هذه الشروط التي يذكرها العلماء في تحقيق لا إله إلا الله إنما هي مأخوذة في الجملة من قوله: أشهد. أو من قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((من شهد)). أو قوله تعالى: ... {شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} [آل عمران: ١٨]. ... الآية، هذه كلها مأخوذة من اللفظ نفسه، فمتى ما انتفى شيءٌ منها انتفت الشهادة، والأصل في الشهادة لله بالتوحيد قوله تعالى: {شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ} [آل عمران: ١٨، ١٩]. تضمنت هذه الآية أجل شهادة وأعظمها وأعدلها وأصدقها من أجل شاهد بأجل مشهودٍ عليه، كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى وغيره، وعبارات السلف في ... {شَهِدَ}، الكلام لابن القيم في ((المدارج)) في منزلة التوحيد الجزء الرابع صفحة أربعمائة وشيء: وعبرات السلف في {شَهِدَ} تدور على الحكم والقضاء. يعني في هذه الآية السلف اختلفوا في تفسير {شَهِدَ اللّهُ}، فقيل: الحكم والقضاء، والإعلام والبيان، والإخبار. انظر كلٌّ منهم فسّر {شَهِدَ} ببعض المعنى الذي استعمل له في لسان العرب، وعرفنا أن القرآن جاء بتلك المعاني على جهة الإفراد، فتارةً عبر بالشهادة عن العلم، وتارةً عبر بالشهادة عن الإقرار، وتارةً عبر بالشهادة عن الإعلام والإخبار، حينئذٍ عبارات السلف دارت حول هذه المعاني. وقال مجاهد: حكم وقضى. وقال الزجاج: بيَّن. لا بد بيان أخبر، وقالت طائفةٌ: أعلم وأخبر. انظر هذا اختلاف، هل هو اختلاف تنوع أم اختلاف تضاد؟ الأول أم الثاني؟

...

الأول اختلاف تنوع، ولذلك قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وهذه الأقوال كلها حقٌّ لا تنافي بينها. حينئذٍ يكون لفظ الشهادة محمولاً على هذه المعاني كلها، فإن الشهادة تتضمن كلام الشاهد وخبره وقوله وتتضمن إعلامه وإخباره وبيانه، فلها أربع مراتب، الشهادة لا تكون شهادة إلا إذا اجتمعت فيها هذه المراتب الأربعة.

فأول مراتبها: علمٌ ومعرفة واعتقادٌ لصحة المشهود به وثبوته، وهنا المراد بالعلم والمعرفة الإدراك الجازم لأنه باب المعتقد، كما قررناه سابقًا، لفظ العلم والمعرفة لا يختص بالإدراك الجازم، بل يشمل الجازم وغير الجازم، لكن في باب المعتقد يختص بالجازم فأول مراتبها علمٌ ومعرفةٌ واعتقاد لصحة المشهود به وثبوته.

وثانيها، ثاني المراتب: تكلمه بذلك، لا بد أن يتكلم، ونطقه به، وإن لم يُعْلِمْ به غيره بل يتكلم به مع نفسه ويذكُرُها وينطق بها أو يكتبها، لا بد أن يُخبر لكن لا يشترط أن يُخبر غيره.

وثالثها: أن يُعْلِمَ غيره بما شَهِدَ به ويخبره به ويبيِّنَه له.

ورابعها: أن يَلْزَمُهُ بمضمونها، أو يلْزِمَهُ بمضمونها ويأمره به.

فهذه مراتب أربعة لا تحقق الشهادة إلا بمجموعها، فشهادة الله سبحانه لنفسه بالوحدانية والقيام بالقسط تضمنت هذه المراتب الأربعة علم الله سبحانه بذلك، وتكلمه به وإعلامه وإخباره لخلقه به وأمرهم وإلزامهم به.

أما مرتبة العلم فإن الشهادة بالحق تتضمنها ضرورةً، بمعنى أنها لا تكون شهادة إلا إذا كان عالمًا وإلا كان الشاهد شاهدًا بما لا علم له به، قال تعالى: {إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [الزخرف:٨٦]. هذا دليل خاص، وإن كان لفظ الشهادة يدل على العلم، حينئذٍ نأخذ شرط العلم من جهتين:

من جهة لفظ الشهادة لأنه لا تكون إلا عن علمٍ صادرٍ حاصلٍ بمشاهدة بصيرةٍ أو بصرٍ.

ثانيًا لهذا الدليل الخاص [إلا وهم نعم] {إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ}، يعني: لا إله إلا الله، {وَهُمْ يَعْلَمُونَ}، وأما مرتبة التكلم والخبر فمن تكلم بشيءٍ وأخبر به فقد شهد به وإن لم يتلفظ بالشهادة، يعني هل يشترط، وهذه المسألة قَلَّ من نص عليها في هذا المقام لا إله إلا الله جاءت بعض النصوص «من شَهِدَ أن لا إله إلا الله». هل يشترط لفظ الشهادة أم المراد لا إله إلا الله؟ قولان، لكن جماهير السلف على أن لفظ الشهادة لا يُشترط، وإنما المراد هو قول لا إله إلا الله، ولذلك جاءت في بعض النصوص «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله». وجاء في بعض الروايات: «حتى يقولوا: لا إله إلا الله». إذًا لفظ الشهادة التنصيص عليه المراد به تحقيق معنى لا إله إلا الله، أن تكون عن علمٍ وصدقٍ .. إلى آخره.

إذًا مرتبة التكلم والخبر فمن تكلم بشيءٍ وأخبر به فقد شَهِدَ به وإن لم يتلفظ بالشهادة، قال تعالى: {قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِن شَهِدُواْ فَلاَ تَشْهَدْ مَعَهُمْ} [الأنعام:١٥٠]. وقال تعالى: {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ} [الزخرف: ١٩]. فجعل ذلك منهم شهادة وإن لم يتلفظوا بلفظ الشهادة، ماذا قالوا؟ قال: {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً}. يعني ادعوا أن الملائكة إناث، هل قالوا: نشهد أن الملائكة إناث؟ ما قالوا ذلك، وجعله ماذا؟ جعله شهادة، إذًا بمجرد تكلمهم جعله شهادة وإن لم ينص على لفظ الشهادة، فجعل ذلك منهم شهادة وإن لم يتلفظُوا بلفظ الشهادة، ولم يؤدوها عند غيرهم، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «عدلت شهادة الزور الإشراك بالله». وشهادة الزور هي قول الزور، كما قال تعالى: {وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنَفَاء لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ} [الحج:٣٠، ٣١]. حينئذٍ قول الزور شهادة الزور بمعنًى واحد، وسمى الله تعالى إقرار العبد على نفسه شهادة، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ} [النساء:١٣٥]. فشهادة المرء على نفسه هي إقراره على نفسه وسماه شهادة، يعني لو اعترف لم يقل: أشهد على نفسي كذا. وإنما قال: فعلت كذا وكذا. هل هذا شهادة أم لا؟ نقول: شهادة، لأن الله تعالى سماها شهادة.

قال ابن القيم: وأجمع المسلمون على أن الكافر إذا قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله. فقد دخل في الإسلام، وشهد شهادة الحق ولم يتوقف إسلامه على لفظ الشهادة. إذًا لا إله إلا الله كافية، وأشهد أن لا إله إلا الله الواردة في بعض النصوص المراد به التأكيد على مدلول لا إله إلا الله، وأنها لا بد أن تُؤَدَّى كما تؤدى الشهادة بشروطها السابقة، ولم يتوقف إسلامه على لفظ الشهادة وأنه قد دخل في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله». وفي لفظٍ آخر: «حتى يقولوا: لا إله إلا الله». فدل على أن مجرد قولهم لا إله إلا الله شهادة منهم بمجرد القول، وهذا أكثر من أن تذكر شواهده من الكتاب والسنة فليس مع من اشترط لفظ الشهادة دليلٌ يُعتمد عليه البتة.

وأما مرتبة الإعلام والإخبار فنوعان:

- إعلام بالقول.
- وإعلامٌ بالفعل.

وهذا شأن كل مُعْلِمٍ لغيره بأمرٍ تارةً يعلمه بقوله، وتارةً بفعله، وكذلك شهادة الرب جل وعلا وبيانه وإعلامه تارةً يكون بقوله، وتارةً يكون بفعله، فالقول هو ما أرسل به رسله وأنزل به كتبه، ومما قد علم بالاضطرار أن جميع الرسل أخبروا عن الله أنه شهد لنفسه بأنه لا إله إلا الله، وأخبر بذلك وأمر عباده أن يشهدوا به، وشهادتهم سبحانه أن لا إله إلا هو معلومة من جهة كل من بلَّغَ عنه كلامه. وأما بيانه وإعلامه بفعله فهو ما تضمنه خبره تعالى عن الأدلة الدالة على وحدانيته التي تُعْلَمُ دلالتها بالعقل والفطرة، وهذا أيضًا يُستعمل فيه لفظ الشهادة كما يستعمل فيه لفظ الدلالة والإرشاد والبيان، فالله تعالى أخبر عن وحدانيته من جهتين:

أولاً: من جهة القول وتبليغ كلامه عن طريق الرسل.

ثانيًا: بطريق الأدلة الفطرية والعقلية التي تكون في النفس وتكون في الغير، قال تعالى: {مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَاجِدَ الله

شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ} [التوبة:١٧]. فهذه شهادة منهم على أنفسهم بما يفعلون من أعمال الكفر وأقواله فهي شهادة بكفرهم وهم شاهدون على أنفسهم بما شهدت به - يعني نفوسهم - فالله تعالى يشهد بما جعل آياته المخلوقة دالة عليه، فإن دلالتها إنما هي بخلقه وجعله، ويشهد بآياته القولية الكلامية المطابقة لِمَا شهدت به آياته الخلقية، حينئذٍ حصل تطابق بين شهادة القول وشهادة الفعل.

ومن هنا لا بد من العمل فالشهادة تدل على أن العمل بمقتضى لا إله إلا الله ركنٌ من أركانها أو شرطٌ من شروطها، لأن الماهية متوقفة على إيجادها فلأنها شهادة والشهادة لا تكون إلا بفعل.

وأما المرتبة الرابعة: وهي الأمر بذلك والإلزام به وإن كان مجرد الشهادة لا يستلزمه، لكن الشهادة في هذا الموضع تدل عليه وتتضمنه، فإنه سبحانه شهد به شهادة من حكم به وقضى وأمر وألزم عباده به، يعني مجرد الشهادة {شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} أمرٌ للخلق بأن يشهدوا هذه الشهادة، بمجرد الشهادة، لماذا؟ لأنها تدل عليه على الأمر من جهة الاستلزام لا من جهة الدلالة المطابقة ولا تضمن، ووجه استلزام شهادته سبحانه بذلك أو لذلك أنه إذا شَهِدَ أنه لا إله إلا هو فقد أخبر وبيَّن وأعلم وحكم وقضى أن ما سواه ليس بـ إله، وأن إلهية ما سواه أبطل الباطل، وإثباتها أظلم الظلم فلا يستحق العبادة سواه كما لا تصلُح الإلهية لغيره، وذلك يستلزم الأمر باتخاذه وحده إلهًا، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلهًا، وهذا يَفهمه المخاطب من هذا النفي والإثبات، (لا إله) هذا إخبار من الله عز وجل بنفي الألوهية عما سواه، وإثباتها له جل وعلا وحده دون ما سواه، يستلزم ماذا؟ يستلزم الأمر باتخاذه وحده دون ما سواه إلهًا يُعبد، والنهي عن اتخاذ غيره جل وعلا إلهًا، أليس كذلك؟ وهذا يفهمه كل مخاطب من [النهي] النفي والإثبات، وأيضًا فإن الأدلة قد دلت على أنه سبحانه وحده المستحق للعبادة، فإذا أخبر أنه هو وحده المستحق للعبادة تضمن هذا الإخبار أمر العباد وإلزامهم بأداء ما يستحقه الرب تعالى عليهم، وأن القيام بذلك هو خالص حقه عليهم، فإذا شهد سبحانه أنه لا إله إلا هو تضمنت شهادته الأمر والإلزام بتوحيده.

وعلى هذا تقرير ما سبق هذه المعاني السابقة تُحْمَلُ أو يُحْمَلُ لفظ شهد أن لا إله إلا الله في كل موضعٍ مرّ بك في الكتاب والسنة، الشهادة الماضية بالمعاني السابقة هي المدلول الشرعي لهذا اللفظ، فإذا جاء أشهد أن لا إله إلا الله، أو من شهد أن لا إله إلا الله، أو {شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} حينئذ لا بد من استيفاء المعاني السابقة كلها وأن الخلاف الوارد بين السلف إنما هو خلاف تنوع لا اختلاف تضاد، ويدل على ذلك ما قاله صاحب ((التيسير)) في شرح حديث عبادة بن الصامت السابق في (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب) قال - صلى الله عليه وسلم -: («من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له») .. الحديث، قال رحمه الله تعالى: قوله: («من شهد أن لا إله إلا الله»). أي من تكلم بهذه الكلمة. من أين أخذ؟ من تكلم بهذه الكلمة، من لفظ أشهد، إذًا لفظ الشهادة يدل على النطق، أي من تكلم بهذه الكلمة عارفًا لمعناها العلم مأخوذ من لفظ أشهد عاملاً بمقتضاها، لأن الشهادة تستلزم العمل، بل يُطلق لفظ الشهادة على الفعل ظاهرًا وباطنًا لا بد من الصدق ولا بد من اليقين، كما دل عليه قوله: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [محمد: ١٩]. وقوله: {إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ}. وأما النطق بها من غير معرفةٍ لمعناها ولا عملٍ بمقتضاها فإن ذلك غير نافعٍ بالإجماع، يعني إذا نطق بها ولم يعرف معناها ولم يعمل بمقتضاها فغير نافعٍ بالإجماع، لماذا؟ لأنه لم يقل: لا إله إلا الله. وقوله: مجرد لفظ فحسب، والمراد من الشريعة أو الشرع في إطلاق لفظ من قال: لا إله إلا الله. المراد به اللفظ والمعنى، وليس المراد به اللفظ فحسب، فلا تحمل النصوص الواردة في قول: لا إله إلا الله. على مجرد ألفاظ وحروف، وإنما المراد بها ألفاظٌ ومعانٍ، حينئذٍ لا بد أن تحمل على هذه المعاني، ولذلك قال: أما النطق بها من غير معرفةٍ لمعناها، انتفى العلم، إذا انتفى العلم انتفت الشهادة، ولا عملٍ بمقتضاها، الثمرة الإلزام إذا انتفى حينئذٍ انتفت الشهادة، فإن ذلك غير نافعٍ بالإجماع.

قال رحمه الله: وفي الحديث ما يدل على هذا. يعني المعنى السابق، من أين أخذنا؟ قال: وفي الحديث ما يدل على هذا وهو قوله: («من شهد»). انظر التطبيق للمعنى اللغوي السابق، وهو أن شهد تدل على هذه المعاني كلها، لأن البعض بعض الطلاب أو من نظر في مسائل التوحيد وشروط لا إله إلا الله ينتظم نصوص خاصة تدل على كل شرطٍ من شروط لا إله إلا الله، ونحن نقول بهذا التقرير

السابق أن الشروط المذكورة يدل عليها من جهتين:
الجهة الأولى: لفظ الشهادة.
الجهة الثانية: النص الخاص.
حينئذ يكون النص الخاص ليس مؤسِّسًا لحكم شرعي، وإنما هو مؤكد لما دلت عليه ألفاظ الشهادة، واضح هذا؟ ولذلك قال: وفي الحديث ما يدلُّ على هذا وهو قوله: ((من شهد)). إذ كيف يشهد وهو لا يعلم؟ كيف يشهد وهو لا يعلم؟ لا يمكن، يعني تصور إنسان يشهد على زيد من الناس بأنه سرق مثلاً، وهو لا يعلم سرق أم لا، هل هذه شهادة أم لغو ولعب ولهو؟ نعم الثاني، ومجرد النطق بالشيء لا يُسمى شهادةً به لو نطق به لا يسمى شهادة إلا إذا تضمن ما سبق، انتهى كلامه رحمه الله تعالى.
وفي ((الحاشية)) في نفس الحديث السابق ((من شهد)) أي من تكلم بها عارفًا لمعناها عاملاً بمقتضاها باطنًا وظاهرًا، فإن الشهادة تقتضي العلم بالمشهود به، فلو كان عن جهلٍ لم تكن شهادة، وتقتضي الصدق كذلك لأنه يشهد بشيءٍ شاهده عن بصيرة، عن بصرٍ أو عن بصيرةٍ حينئذٍ كيف يكون مخالفًا للواقع؟ فلو كان كذبًا لما صح، وتقتضي الصدق وتقتضي العمل بذلك، وبهذا يتبين أنه لا بد من العلم بها والعمل والصدق، وهذه الثلاثة الشروط مأخوذة من لفظ ((شهد))، وزد عليه النطق فهذه أربعة شروط مأخوذة من لفظ ((شهد)).
وقال في ((قرة عيون الموحدين)): قوله: ((شهد)). لا ريب أن الشهادة لا تكون شهادةً إلا إذا كانت عن علمٍ ويقينٍ وصدقٍ، وأما مع الجهل والشك فلا تُعتبر ولا تنفع، فيكون الشاهد والحالة هذه كاذبًا لجهله بمعنى الذي شهد به. لو ادَّعى أشهد أن لا إله إلا الله وهو يذبح لغير الله نقول: انتفى العلم، وانتفى الصدق ولا إله إلا الله لا تنفعه، لماذا؟ لأن هذه ليست بشهادة، وهذه اللفظة في هذه النصوص تدل على جملة من شروط أو أركان صحة الشهادة وهي العلم واليقين والصدق والعمل مع النطق، خمسة شروط مأخوذة من لفظ ((شهد))، وهذه الدلالة من ذات اللفظ، يعني المعنى اللغوي، وجاءت نصوص أخرى تُؤَكِّد المعنى الذي دل عليه لفظ الشهادة.
إذًا {إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} هذا دليل على ماذا؟ على تأكيد اشتراط العلم، وليس على اشتراط العلم بالشهادة، فرق بين المسألتين معي؟ إذا قيل: {إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ}، يعني لا إله إلا الله، {وَهُمْ يَعْلَمُونَ}، {وَهُمْ يَعْلَمُونَ} هذا حال، {شَهِدَ} حال كونه، هذه الحال مؤكدة أم مؤسِّسة؟ مؤكدة، لماذا؟ لأن العلم داخل في مفهوم ... {شَهِدَ بِالْحَقِّ}، لأنها لا تكون شهادة كذلك إلا إذا كان عالمًا، إذًا قوله: {وَهُمْ يَعْلَمُونَ} من باب التأكيد لا من باب التأسيس، فتنبه لهذه قل من تَفَطَّنَ لها.
وتدل أيضًا لفظ ((شهد)) على عدم العذر بالجهل في مسائل التوحيد هذا أول مسألة نأخذها من هذه اللفظة، أنها تدل لفظ الشهادة على عدم العذر بالجهل في مسائل التوحيد، وأن من وقع في الشرك الأكبر لا يمكن أن يتحقق فيه العلم بالشهادة، صحيح أو لا؟ ما معنى لا إله إلا الله؟ لا معبود بحقٍ إلا الله، لا يصرف العبادة لغير الله، هل هذا الذي يذبح لغير الله ويستغيث بغير الله هل في قلبه معنى لا إله إلا الله؟ أبدًا، لا يمكن أن يقال بأنه تحقق بالشهادة مع هذا الاعتقاد وهو جواز الاستغاثة بغير الله، أو صرف عبادات قلبية أو عملية لغير الله، فأول ما يحتج على من يقول بالعذر بالجهل في هذه المسائل في قوله: ((شهد)). لأن الشهادة لا تكون إلا عن علمٍ، وهنا العلم قد انتفى.
إذًا وأن من وقع في الشرك الأكبر لا يمكن أن يتحقق فيه العلم بالشهادة، فالشهادة لا تكون إلا عن علم، والعلم بالشهادة والتلبس بالشرك الأكبر نقيضان لا يجتمعان، العلم بالشهادة يعني بالمشهود به، والتلبس بالشرك الأكبر نقيضان، كالليل والنهار لا يجتمعان لا يمكن أن يجتمعان، حينئذٍ إما هذا وإما ذاك، إما أن يوجد معنى لا إله إلا الله فلا بد أن ينتفي الشرك بحذافيره، فإن وُجِدَ الشرك الأكبر حكمنا عليه بأن المعنى غير موجود في قلبه إذ لو كان كذلك لما وقع في الشرك الأكبر.
والحاصل: أن قول المصنف: (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله). أن الشهادة لا بد أن يُنظر إليها بالمعنى السابق، وأن لها حقيقة لغوية ولا مانع أن تقول: شرعية. لا بد من اعتبارها، ونقول: شرعية بالنظر إلى النصوص الخاصة الواردة في اشتراط العلم

والصدق واليقين، وكذلك النطق في تحقيق الشهادة.
قوله: (وشهادة). مضاف و (لا إله إلا الله) مضاف إليه، قُصِدَ لفظه، نعم قصد لفظه حينئذٍ يكون ماذا؟ مجرورًا وجره كسرة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة الحكاية اللهُ اللهَ إما النصب وإما الرفع، ولا إله إلا الله كذلك نقول هنا: الشهادة مصدر، هل هو من إضافة المصدر باعتبار معناه المصدري أو باعتبار اسم المفعول أو اسم الفاعل؟ الظاهر أنه كسابقه، الشهادة هنا بالمعنى المصدري، ولا إله إلا الله يشهد هو، وشهادةِ أن يشهد هو لا إله إلا الله، إذًا لا إله إلا الله مقول، وإذا كان كذلك صار من إضافة المصدر إلى مفعوله، و (لا إله إلا الله) هي كلمة التوحيد وهي أفضل الذكر، ومر معنا حديث أبي سعيد الخدري (عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «قال موسى: يا رب علمني شيئًا أذكرك وأدعوك به. قال: قل يا موسى: لا إله إلا الله. قال: كل عبادك يقولون هذا. قال: يا موسى، لو أن السماوات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة، مالت بهن لا إله إلا الله») وهذا يدل على فضل هذه الكلمة.
وفي الحديث المشهور عن عبد الله بن عمرو مرفوعًا «خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيين من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيءٍ قدير». الحديث رواه أحمد، والترمذي، وضعفه بعض أهل العلم، وذكره الألباني في ((الصحيحة)) رحمه الله تعالى. ...
وعنه أيضًا مرفوعًا: «يصاح برجلٍ من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فيُنشر له تسعة وتسعون سجلاً كل سجلٍ منها مد البصر، ثم يقال: أتنكر من هذا شيئًا. فيقول: لا يا رب. فيقال ألك عذرٌ أو حسنة. فيهاب الرجل فيقول: لا. فيقال: بلا، إن لك عندنا حسنة وإنه لا ظلم عليك. فيُخْرَجُ له بطاقةٌ فيها أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقال: إنك لا تُظْلَم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة». الحديث رواه الترمذي، وحسنه ابن حبان، والحاكم، وقال: صحيحٌ على شرط مسلم.
وهذه الكلمة لها فضائل كثيرة عديدة سبق شيءٌ منها، وهي الكلمة التي أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه، ولأجلها خُلِقَتِ الدنيا والآخرة والجنة والنار، وفي شأنها تكون الشقاوة والسعادة، وبها تأخذ الكتب باليمين أو بالشمال، ويثقل الميزان أو يخف، وبها النجاةُ من النار وبعد الورود وعليها الجزاء والمحاسبة، وعنها السؤال في القبر ويوم التلاق، والفضائل كثيرة جدًّا استوفى شيئًا منها الحكمي في شرحه على ((سُلَّمِه))، والكلام في لا إله إلا الله من جهتين:
الأول: من جهة اللفظ.
والثاني: من جهة المعنى.
وهذا الباب كما ذكرنا مرارًا أو فيما سبق أنه هو المقصود بالذات، وعليه لا بد من تفصيله وتقعيده على قواعد أهل العلم.
وثَمَّ إشكالات في اللفظ وثَمَّ إشكالات في المعنى، لكنها إشكالات تزول برد تلك المشكلات إلى الواضحات.
قلنا: الكلام فيها من وجهين:
الأول: اللفظ.
والثاني: المعنى.
والبحث فيها من جهة اللفظ يكون من شقين:
الأول: الإعراب.
والثاني: الاشتقاق.
والبحث من جهة المعنى سَنُدْخِلُ فيه ما يتعلق بالاشتقاق، ويدخل في معرفة معناها أركانها وشروطها وتحقيقها ونواقضها، ونواقضها لماذا ذكرت النواقض؟ لما ذكرناه سابقًا أن الشيء يُفسر بماذا؟ بذكر ما تحت اللفظ أو بذكر المنافي والمناقض، ولا يتحقق العبد بمعرفة لا إله إلا الله إلا إذا عرف نوقض لا إله إلا الله، كالشأن في الصلاة إذا لم يعلم مفسدات الصلاة ومبطلات الصلاة قد يقع في المفسدات

من حيث لا يشعر، قد لا تصح له صلاة، كذلك إذا لم يعلم مفسدات الصوم ونواقض الوضوء قد يقع في المفسدات ولا يشعر أنه قد خرج من الوضوء أو خرج من الصلاة، كذلك قد يخرج من الإسلام وهو لا يشعر وهو لا يدري إذ لا يشترط في الكفر قصده، لا يشترط هذا باتفاق، وأكثر الكفار إنما هم طالبون للحق كما سيأتي وأنهم جاهلون غير عالمين، يعني بما هم عليه، ولذلك مر معنا ... {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ} [البقرة: ١١٣]، وهم كذلك يقولون ماذا؟ {لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى} [البقرة: ١١١]، يضللون يضلل بعضهم بعضًا وحصروا الجنة فيهم، حينئذٍ نقول: هذا يدل على أنهم جاهلون بأنهم كفار، ولا يشترط في الكفر قصدهم، مرادي بهذا أن النواقض لا بد من العلم بها في معرفة لا إله إلا الله، وهذه تحتاج إلى دروس مفردةٌ من حيث الإعراب وما يتعلق بها، وثَمَّ إشكالات عند بعض أهل العلم، ولذلك أفردت بالتصنيف ابن هشام له رسالة، وعليّ مُلا قاري له رسالة، نأتي إن شاء الله بمضمون تلك الرسائل نبين ما يتعلق بها، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

26 ٢٦

٢٦.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* بعض ما أؤلف في إعراب: "لا إله إلا الله".

* إعراب "لا إله إلا الله" ينبني على إتقان ثلاثة أبواب من النحو.

* أقوال النحاة في "لا"، وما يترجح من الأقوال.

* لم خصت "لا" باسم "لا التبرئة" دون أدوات النفي الأخرى.

* ما معنى نفي الجنس في قولنا "لا النافية للجنس"؟

* علة بناء اسم "لا".

* تدل "لا" على أمرين: * نفي...* تأكيد.

* أقوال النحاة في خبر "لا"، وتقديره.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قد ذكرنا فيما سبق ما يتعلق بترجمة (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله)، أن هذه الكلمة كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) يتعلق بها مبحثان:

- مبحث من جهة المبنى، وإن شئت قل اللفظ،
- ومبحث من جهة المعنى.

وهما مبحثان متلازمان من حيث الفهم، فلا يفهم الأول إلا بالثاني، ولا الثاني إلا بالأول، لأن الإعراب كما هو معلوم وهو ما يتعلق بالمعنى ينبني عليه ماذا؟ فهم المعنى الدقيق، وليس المعنى العام، وإنما المعنى الدقيق يُفهم بالإعراب، كذلك المشتقات إنما تفهم من جهة المعاني، المشتق إله الله حقٌّ إن كان مصدر أو موجود ونحو ذلك إنما تُفهم من جهة المعاني التي اشتقت منها، فهذان مبحثان يتعلقان باللفظ، كذا الاشتقاق له جهتان:

جهة متعلقة باللفظ من حيث الوزن مثلاً.

وجهة متعلقة بالمعنى من حيث دلالته.

فـ (إله) مثلاً مشتق من أَلِهَ، تقول: هذا من جهة اللفظ، وأما من جهة المعنى فهو إِلَه فِعَال بمعنى مفعول .. إلى آخره هذا من جهة

المعنى، وَأَلِهَ يَأْلَهُ إِلَهَةً، عَبَدَ يُعْبَدُ عِبَادَةً ونحو ذلك، أو عَبَدَ يَعْبُدُ عِبَادَةً، والمعنى الثاني أو المنحى الثاني في فهم هذه الكلمة هو المعنى النهائي الذي دل عليه الاشتقاق والإعراب، إذًا هما متلازمان ولا يُفهم أحدهما إلا بفهم الآخر، وسنتحدث عن الجهة الأولى وهي جهة الإعراب والاشتقاق، الاشتقاق جعل له في المعنى، وثَمَّ مسائل متعلقة بالإعراب وهو إعرابٌ دقيق، وقد لا يُفهم إلا لمن ضبط كثيرًا من المسائل المتعلقة بهذه الأبواب.

إذًا نقول: (لا إله إلا الله) من حيث الإعراب أَلَّف العلماء كثيرًا من الرسائل في بيان معنى (لا إله إلا الله)، تطرقوا للإعراب، بل بعضهم أفرد الإعراب فقط في رسالته، ومن هذه المؤلفات وهي جلها مؤلفات مهمة وأكثرها مطبوع رسالة في إعراب (لا إله إلا الله) لابن هشام الأنصاري، له رسالة في إعراب (لا إله إلا الله) متمحضة للإعراب فحسب ولم يتعرض للاشتقاق ولا للمعنى وهي مطبوعة لابن هشام الأنصاري المتوفى سنة واحد وستين وسبعمائة.

ثانيًا: رسالة في إعراب (لا إله إلا الله) للزركشي صاحب ((تشنيف المسامع)) المتوفى سنة أربع وتسعين وسبعمائة من الهجرة، وهي كذلك مطبوعة، ورسالة في إعراب (لا إله إلا الله) تسمى ((التجريد في إعراب كلمة التوحيد)) للقاري علي بن سلطان المتوفى سنة أربعة عشر بعد الألف وهي مطبوعة كذلك قديمًا، ((وإنباه الأنباه على تحقيق إعراب لا إله إلا الله)) لإبراهيم بن الحسن الكوراني المتوفى سنة مائة أو واحد بعد المائة بعد الألف، وهي رسالة حُقِّقَت متأخرًا ولكن لم أقف عليها، وهناك رسالة مخطوطة للشيخ الفضالي الشافعي في الكلام عن (لا إله إلا الله) وهي مخطوطة موجودة في المواقع وغيرها. وهناك رسالة للزمخشري صاحب ... ((الكشاف)) اسمها كلمة الشهادة، رسالة في أربعة أوراق هي هذه في كلمة الشهادة بين رأيه فقط في مسألة الخبر، هل هو موجود أو مقدر؟ بمعنى أنه مذكور ولم يحذف أم أنه محذوف؟ فقط علل رأيه وذكر ما مال إليه.

إذًا هذه الرسائل جُلُّهَا مطبوع وجُلُّها مفيد، وخاصةً رسالة القاري ورسالة ابن هشام ففيهما تحقيق لا يوجد [في غيرها من الرسائل أو] في غيرهما من الرسائل.

أولاً: نقول: الإعراب عمومًا لا يمكن ضبطه إلا بضبط قواعد النحو وفهما واستحضارها، فملكة الاستحضار أساسٌ للإعراب الصحيح، والمراد بملكة الاستحضار أنه إذا جاء يُعرب وهذه هي المعضلة عند الطلاب، أنهم يدرسون أبواب النحو على جهة التمايز، وكل باب منفصل عن الآخر، وإذا جاء يعرب حينئذٍ يأتيه فاعل وفعل ويأتيه حذفٌ وتقدير وبدل وبَدل بعض .. أحكام في آية واحدة يأتيك قد يأتيك عشرون بابًا من أبواب النحو، وكل باب له حدٌّ وله حقيقة وله شروط وله استثناءات وله ما له من القواعد، حينئذٍ كيف يستحضر هذه الآية لو أراد أن يُعرب سورة الضحى مثلاً؟ تأتي باب القسم والمصدر و .. و .. إلى آخره، حينئذٍ إذا لم يكن مستحضرًا لهذه القواعد فسيعسر عليه الإعراب، هو هذا المأزق عند الطلاب أنهم لا يستحضرون المسائل أو القواعد النحوية عند الإعراب، ولذلك إذا جاء مثل ما معنا نحن هنا باب (لا) نافية للجنس هذا باب كبير، وباب فيه شيء من الصعوبة، وخاصة عند الوصف والبدل والنعت ونحو ذلك والخبر .. إلى آخره، كذلك (إلا) الاستثناء والمستثنى منه ما بعده مطابق لما قبله في الحكم أو نقيضه، الخلاف الموجود بين النحاة، وكذلك الخلاف عند الأصوليين مسألة واحدة وفيها ما فيها من الخلاف، إذا لم يكن مستحضرًا لهذه المسائل ولو في الجملة أهم المسائل حينئذٍ يعْسُر عليه فهم هذه المسألة.

إذًا لا بد أن يكون عنده ملكة استحضار من أجل أن يُعرب إعرابًا صحيحًا، وإعراب كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) مبني على ضبط قواعد ثلاثة أبواب من النحو وهي كالآتي:

- باب (لا) النافية للجنس.
- وباب الاستثناء.
- وباب البدل على المرجح أن لفظ الجلالة بدل مما قبله.

فثَمَّ إشكالات، إذًا لم يكن واعيًا ومدركًا للبدل وما يرد عليه ونحو ذلك وهل يبدل من الضمير أو لا؟ لفظ الجلالة عَلَمٌ، والضمير هل

هو كل حتى يُبدل منه ويخرج؟ ... إلى آخر ما سيأتي بحثه.
إذًا هذه ثلاثة أبواب لفهم هذه الكلمة، باب لا النافية للجنس، وباب الاستثناء فيما يتعلق بهذه المسألة، وخاصةً في المعنى، يعني ما الذي أخرج من إِلَه؟ هل هو مخرجٌ من المستثنى وحكمه أو من المستثنى أو أنه لم يدخل أصلاً حتى يُخرج؟ ثَمَّ كلامٌ طويل للنحاة والأصوليين يأتي بحثه في موضعه إن شاء الله تعالى، والبدل كذلك ما ذكرنا.
فالأول: باب (لا) النافية للجنس لفهم الجزء الأول من (لا إله إلا الله)، وهو (لا إله) مع الخبر، والباب الثاني الذي هو الاستثناء لفهم (إلا الله)، وكذلك أحكامه المتعلقة بباب الخبر لأنه محذوفٌ هنا، وما الذي يقدر حقٌّ بحقٍّ؟ هل لا بد له من متعلقٍ إذا قدر بحقّ؟ هل الباء أصلية أم زائدة؟ هذه كلها متعلقةٌ بباب الخبر، كذلك الله بدلٌ من الضمير المستتر في حقٌّ، هل هذا البدل صحيح؟ هل فيه اعتراضات أو نحو ذلك؟
إذًا الأحكام المتعلقة بباب الخبر والبدل لفهم ما يتعلق بالاعتراضات الواردة على بعض الإعرابات.
ثانيًا: الكلام على (لا)، عندنا كم كلمة؟ كم لفظ؟ لا، إله، إلا، الله، هذه أربعة، والخبر المقدر خمسة على من قدر، ثم هذا الخبر المقدر فيه ضميرٌ مستتر صارت الألفاظ ستة، لأن الضمير المقدر كالملفوظ، وهي أصوات إما محققة وإما مقدرة كما مر معنا في تعريف الكلام، إما محققة بأن تكون ملفوظًا بها وهي ألفاظ، وإما مقدرة من أجل إدخال الضمائر المستترة لأنها كلامٌ وهي جزءٌ قد تكون مسندًا إليه زَيْدٌ ضُرِبَ، ضُرِبَ الجملة خبر، حينئذٍ وقع الخبر جملة، أين المسند والمسند إليه؟ لا بد أن يكون ملفوظين حينئذٍ ضُرِبَ نقول: هذا مُسند، وهو الضمير مسندٌ إليه، أين هو؟ ليس ملفوظًا، إذًا لا بد أن نجعله في قوة الملفوظ من أجل أن يُجعل كلامًا، إذًا هذه خمسةٌ أو ستةُ ألفاظ كل لفظٍ لا بد من الوقوف معه بحسب ما يتعلق بالمعاني.
ثانيًا: الكلام على الـ (لا)، (لا) لوحدها، قال القاري: (لا) نافيةٌ بلا خلافٍ فيها. نافيةٌ، يعني تفيد النفي، تدل على النفي، لأنه من المعلوم أن لا مشترك، لفظٌ مشترك، قد تكون زائدة للتوكيد كما في قوله تعالى: {لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [القيامة: ١]. قيل: على قول أن لا هنا زائدة، والأصل {أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} لأن المراد هو إثبات القسم لا نفي القسم، كذلك في قوله: {لِئَلا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ} [الحديد: ٢٩] ... الآية، {لِئَلا يَعْلَمَ} (لا) هذه زائدةٌ ... {لِئَلا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ} [نعم] فهذه (لا) زائدة حينئذٍ تكون (لا) زائدة، وقد تكون (لا) ناهيةً وليست مرادةً هنا، لأن النهي إنما هو من خصائص الأفعال، وإله هنا ليس بفعل، إذًا (لا) نافيةٌ بلا خلافٍ فيها، وهذا حكاية إجماع المعربين لهذه الكلمة فلم يقل أحدٌ منهم إنها زائدةٌ كما قيل عن زيادة (لا) في الآيتين المذكورتين السابقتين، وهذا الذي يمكن أن يقال في مثل هذه الكلمة:
- إما نافية.
- وإما زائدة.

وأما الناهية فلا ترد لأنها من خصائص الأفعال، حينئذٍ هذه (لا) نافيةٌ على قول المعربين، ولم ينقل عن أحدٍ منهم أنه قال: إنها زائدة. حينئذٍ يكون هذا إجماعًا، (لا) نافيةٌ بلا خلافٍ فيها وتسمى (لا) هذه (لا إله إلا الله) تسمى في اصطلاح النحاة (لا) التبرئة تبرئة بَرَّأَ الشيء إذا نفاه عنه، وهذه التسميةُ خاصةٌ بـ (لا)، يعني لا يشترك معها حرفٌ من حروف النفي (لن) و (ما) هذه من حروف النفي، هل تأتي للتبرئة؟ الجواب: لا، وإنما اختصت (لا) دون سائر أخواتها من حروف النفي بهذا الاسم وهو اصطلاحٌ خاصٌ عند النحاة. إذًا تسمى لا في اصطلاح النحاة لا التبرئة، وهذه التسمية خاصةٌ بلا دون غيرها من أحرف النفي، قال الأزهري في شرح ((التصريح)) في هذا المقام وكل مقامٍ أذكر فيه عن النحاة ترجع إلى باب (لا)، قال رحمه الله: وحق (لا) التبرئة أن تصدق على (لا) النافية كائنةً ما كانت، لأن كل من بَرَّأْتَهُ فقد نفيت عنه شيئًا. يعني الأصل في (لا) التبرئة أن يصدق هذا اللفظ التبرئة على ما

كما أنه صدق على (لا)، لأن كل من برأته فقد نفيت عنه شيئًا، إذا قلت: مَا زَيْدٌ قَائِمًا. فقد نفيت عن زيد القيام برأته من القيام، وأضح من هذا أن تقول: مَا زَيْدٌ بِكَاذِبٍ. برأته من الكذب، هل تسمى ما هذه تبرئة؟ الجواب: لا، مع أن المعنى يصدق عليها، لماذا لا؟ لأنهم اصطلحوا على تخصيص (لا) النافية للجنس بأن تُسمى لا التبرئة، حينئذٍ صار هذا العنوان خاصًا بـ (لا) النافية للجنس، ولكنهم خَصَّوْهَا بالعاملة عمل (إن)، فإن التبرئة فيها أمكن منها في غيرها. يعني سبب التخصيص عند الأزهري (لا) دون غيرها مع وجود أصل المعنى أن (لا) النافية للجنس هي أمكن في النفي والتبرئة، فلما كانت أمكن خُصَّتْ بهذا العنوان ولم يشاركها غيرها من أحرف النفي.

وقال الدَّمَيني في ((تعليق الفرائد على تسهيل الفرائض)) في نفس الموضع: كأنه مأخوذٌ من قولك: بَرَّأْتُ فلانًا عن كذا. إذا نفيته عنه، بل هو مأخوذ فهي مبرئةٌ للجنس، أي نافيةٌ له، وسيأتي ما المراد بنفي الجنس، كأنه مأخوذٌ من قولك: بَرَّأْتُ فُلانًا عن كذا. إذا نفيته عنه فهي مبرئةٌ للجنس، أي نافيةٌ له، وتسمى أيضًا (لا) النافيةَ للجنس، المراد بالنفي نفي الجنس المراد به نفي صفته وحكمه، وأما الجنس نفسه فهذا لا يمكن نفيه لأنه موجود، وإذا كان موجودًا حينئذٍ لا بد أن يكون محقَّقًا، وإذا كان محقَّقًا حينئذٍ لا يتسلط عليه النفي، وإنما يتسلط على حكمه وعلى صفته، لأنها هي التي تقبل النفي مَا زَيْدٌ قَائِمٌ نفيت ماذا؟ صفة من صفات زيد، وأما زيد فهو قائمٌ بذاته لا يمكن نفيه هو موجود مَا زَيْدٌ كَاذِبًا، مَا زَيْدٌ بِقَائِمٍ، مَا زَيْدٌ بِنَائِمٍ، قل ما شئت من النفي، حينئذٍ لم تنفِ زيدًا، وإنما نفيت صفةً من صفات زيدٍ، وهذا هو الأصل في النفي إنما يتسلط على الصفات لا على الذوات، تنبه لهذا، أي لصفته تسمى (لا) النافية للجنس، أي لصفته وحكمه وإلا فالجنس لا يُنفى، وإسناد النفي إليها مجازٌ من إسناد ما لشيءٍ إلى آلته، يعني لماذا قيل: لا النافية للجنس؟ لماذا أُضيفت؟ لأن آلة التوصل إلى نفي الحكم هو الجنس، أليس كذلك؟ آلة التوصل إلى نفي الحكم والصفة هو الجنس فنسبت إليه، قاله ياسين الحمصي في هذا الموضع في حاشيته على ((مجيب النداء))، ولفظ الجنس لفظٌ منطقي، وهو من الكليات الخمس كما مر معنا شرح السلم.

وَالكُلِّيَاتُ خَمْسَةٌ دُونَ انْتِقَاصْ ... جِنْسٌ وَفَصْلٌ عَرَضٌ نَوْعٌ وَخَاصْ

وحقيقة الجنس كما مر معنا هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو كليّ، يعني لفظٌ مشترك لا يصدق على واحدٍ ويُنفى عن الآخر، بل ثَمَّ أمورٌ مشتركة والاشتراك المراد به هنا اشتركٌ معنوي، حينئذٍ كان هذا الاشتراك صادقًا على أفرادٍ متعددة وهذه الأفراد كلها داخلةٌ تحت مفهوم اللفظ كإنسان أو كحيوان، الحيوان هذا جنس يصدق على الإنسان أنه حيوان، وعلى الفرس أنه حيوان، وعلى الحمار أنه حيوان وهكذا، فهذه أفراد هي في حقائقها متباينة، فالإنسان مغايرٌ للفرس، والفرس مغايرٌ للحمار، والحمار مغايرٌ للإنسان وهكذا، حينئذٍ هذه كلها متغايرة من حيث ماذا؟ من حيث الأفراد والحقائق، وأما من حيث دخولها تحت لفظ الحيوان فبينها قدرٌ مشترك، فكل من اتصف بالحيوانية يكون داخلاً تحت هذا اللفظ، هذا اللفظ حيوان يسمى كليًّا يصدق عليه التعريف كليٌّ مقولٌ، مقولٌ يعني محمول يطلق على كثيرين، يعني على أفراد مختلفين في الحقيقة كاختلاف الإنسان والفرس في جواب ما هو، كالحيوان فإنه يقال: على الإنسان والفرس والحمار، ويصدق عليها في جواب السائل، لو قال: ما الإنسان والفرس والبغل والحمار ما هذه؟ قال: حيوانات أو حيوان. حينئذٍ صدق اللفظ على ماذا؟ على كثيرين مختلفين في الحقيقة، على كثيرين متعددين اثنين فأكثر، وهذه الأفراد مختلفة في الحقيقة، يعني حقيقة وبنية وماهية الإنسان مغايرةٌ لماهية وحقيقة الفرس، ولكن يجمعها قدرٌ مشترك وهو لفظ الحيوان، فيقال في الجواب: حيوان. وإن شئت قلت بتعريف الجنس هو جزء الماهية الصادق عليها وعلى غيرها، جزء الماهية لأن الإنسان مركبٌ من شيئين: حيوان، وناطق. وَجُزْؤُه حيوان يصدق على الإنسان وعلى غيره وهو الفرس، وينفرد الإنسان عن الفرس بكونه ناطقًا، إذًا الجنس يجمع والفصل يفرق، الاختلاف والتفريق إنما يحصل بالفصول، والأجناس هذه تجمع بين الآحاد، جُزء الماهية

صادق عليها وعلى غيرها، وهذا الكلام مأخوذٌ من مقدمة الشيخ الأمين رحمه الله تعالى، وقيد على غيرها جيء به للاحتراز من الفصل، وهو الشيء المميز، فشأن الجنس الجمع بين الأفراد والآحاد وهي مختلفة في الحقائق، وشأن الفصل التفريق، فالحيوانية مثلاً جامعةٌ للإنسان وغيره، والناطقية تخرج الإنسان عن الحيوان ففرقت بين الأفراد، فلما قيل: ناطقٌ. حينئذٍ اختص بوصف الإنسان أو اختص بإطلاقه على الإنسان وخرج الفرس وغيره لأنه لا يوصف بكونه ناطقًا.

فقولك: لا رَجُلَ فِي الدَّارِ. عرفتوا المقدمة هذه؟ لا رَجُلَ فِي الدَّارِ، معناه نفي كون جنس الرجل في الدار، رَجُل مثل حيوان، نحن قدمنا الحيوان من أجل موافقة التعريف الذي ذكره المناطقة، رجل هذا لفظٌ مشترك وهو اشتراكٌ معنوي، حينئذٍ هو جنس كالحيوان إلا أنه جنس أقرب بالنسبة للإنسان، لماذا؟ لأن الإنسان نوعان: ذكر، وأنثى. والذكر هو الرجل، حينئذٍ الرجل لفظ رجل نقول: هذا تحته أفراد يصدق على زيد وعمرو وخالد وبكر ومحمد وأنس .. إلى آخره، هذه كلها ألفاظ تدخل تحت لفظ رجل، حينئذٍ نقول: رجل هذا ماذا؟ يصدق عليه أنه كليٌّ مقولٌ على كثيرين لكنها ليست مختلفة في الحقيقة، بل هي متفقةٌ في الحقيقة، لماذا؟ لأن حقيقة زيد مطابقةٌ لحقيقة عمرو، وهذا ما يسمى بالنوع، لكنه في المعنى هو مقولٌ على كثيرين، فيصدق عليه عند النحاة وعند غيرهم من المناطقة أنه جنس، وعليه يُقال: بأن الجنس في باب (لا) أعم من الجنس عند المناطقة، انتبه هذا من المفارقة بين الاصطلاحات، ورأيت من عَرَّفَ الجنس كثيرون يعرفون الجنس في هذا الباب بالجنس عند المناطقة، وفيه شيءٌ من النظر لما ذكرناه، لأن رجل هذا اسم جنس وهو اسم (لا)، لا رَجُلَ فِي الدَّارِ، فحينئذٍ لا رَجُلَ، رَجُل نقول: هذا لفظٌ مشترك اشتراكًا معنويًّا فيصدق على زيد وعمرو وخالد .. إلى آخره، ففيه معنى الجنس، ولذلك بعض المحققين أو بعض من عندهم دقةٌ في العبارة إذا جاء عند كلمة رجل يقول: رَجُلٌ (لا) نافيةٌ للجنس، ورجل كالجنس. ما يقول: جنس. هذا تجده في الحواشي كثيرًا، لماذا كالجنس؟ لأنه محمولٌ على الجنس عند المناطقة في ماذا؟ في كونه أُطلق عليه اللفظ ثم جعل كلٌّ منهما دالاً على كثيرين، يصدق على كل واحدٍ من هذه الآحاد فيدخل تحتها، ولذلك يُعبر عنه بأنه كالجنس يقال: رَجُلٌ كَالْجِنْسِ. إذًا المراد هنا رَجُل جنس عند النحاة لا رَجُل، إذًا رجل يصدق على زيد وعمرو وخالد، فإذا قلت: لا رَجُلَ. وقلنا: (لا) نافيةٌ للجنس، ورجل جنس ما الذي يدل عليه لفظ لا رجل؟ نقول: نفي كون الرجل في الدار. ما نفى رجل لأنه لا يُنفى، قلنا: هذه حقائق ثابتة موجودة، وإنما نفينا ماذا؟ نفينا الخبر الذي هو الصفة للاسم، لأن الخبر في المعنى صفة، فإذا قلت: لا رَجُلَ فِي الدَّارِ. يعني لا رَجُلَ كَائِنٌ فِي الدَّارِ، أو موجودٌ. حينئذٍ النفي يكون لماذا؟ يكون لنفي وجود الرجل، ولنفي كون الرجل في الدار، وأما الرجل هذا باقٍ كونه ليس في الدار لا يلزم أن يكون معدومًا خارج الدار، بل هو موجودٌ، إذًا لا رَجُلَ فِي الدَّارِ معناه نفي كون جنس الرجل في الدار، فليس عندنا زيد ولا عمرو ولا خالد كل من يصدق عليه أنه رجل فهو خارجٌ عن الدار، فكل من كان في ماهيته معنى الرجولة كان منفيًّا وجوده في الدار كزيدٍ وعمرٍو وخالدٍ إلى آخره.

(لا) النافية للجنس تفيد العموم، ومعنى العموم هذا ممكن أن نقول أيضًا من الأبحاث التي تضاف إلى ما سبق: أنه لا بد أن يُعرف معنى العموم عند الأصوليين، ثم يُعرف أن العام على نوعين:

نصٌّ، وظاهر.
وما المراد بالنص؟
وما المراد بالظاهر؟

انظر العلوم متداخلة، العلوم يخدم بعضها بعضًا، نحن نفهم أو نريد أن نفهم على وجه الكمال معنى (لا إله إلا الله)؟ نقول: على وجه الكمال، العوام يعرفون (لا إله إلا الله) لا معبود بحقٍّ إلا الله، كيف جاءت؟ ما يدري أو يدري لكنه لا يدري كيف وصل إلى المعنى على وجه الكمال، حينئذٍ مطابقة هذا المعنى للفظ كيف دل اللفظ بعينه كل حرفٍ منه، يعني كلمة، دلت على هذا المعنى هذا

لا يمكن إلا بجمع العلوم كلها، فانظر النحو، ولا بد أن ننظر في المعنى الشرعي الذي دل عليه كما سيأتي المعنى المطابقي، ثم معنى (لا)، ثم معنى الجنس .. إلى آخره، حينئذٍ نقول هنا: أن (لا) النافية للجنس تفيد العموم نصًّا لا احتمالاً، العموم واضح أنه لفظٌ صالحٌ لمتعددين، نصًّا بمعنى أنه لا يحتمل إلا العموم، وعند بعضهم أنه لا يقبل التخصيص، والظاهر في العموم هو ما يقبل التخصيص، فكل ما خُصَّ من النصوص العامة فهو ظاهرٌ في العموم، وكل ما لا يُخَصُّ من العمومات فهو نصٌّ في العموم، {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} لا يقبل التخصيص، يقبل؟ لا يقبل التخصيص البتة، {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}، {وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} هذه كلها نصوص غير قابلة للتخصيص، {الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢] لا يقبل التخصيص، {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤] لا يقبل التخصيص، حينئذٍ نقول: هذه نصوص في العموم وليست قابلةً للتخصيص، ولذلك قال ابن قدامه وغيره من الأصوليين: ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ، فرد عليه بمثل هذه الآيات، والردّ مردود، لأن مراد الأصوليين كل عامٍ في باب الفروع إلا وقد خُصّ، نادرًا بل لا قد تجد عامًا يتعلق بأفعال المكلفين إلا وهو مخصوص، ولو أن يُخَصّ بالصبي إذا دل على أمر أو خص المجنون ونحوه إذا طالب بإيجاد أمرٍ أو كفٍّ عن شيءٍ، يعني كان دالاً على أحكامٍ تكلفية ولا تتعلق بالمجنون، فكل نصٍّ {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} خرج منه المجنون، {وَآتُواْ الزَّكَاةَ} خرج المجنون، {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ} [البقرة: ١٨٣] .. إلى آخره خرج المجنون، إذًا مخصوصًا فالدليل الدال على تخصيص المجنون بأنه غير مكلف تضعه مع أو بجوار هذه النصوص فيُخَصّ، إذًا مرادهم مراد الأصوليين كابن قدامه وغيره أنه ما من عامٍ إلا وقد خُصّ، ومرادهم به الأحكام الفرعية، فلا يُعترض عليها، ابن تيمية رحمه الله تعالى اعترض قال: لا، هذا الكلام ما هو بصحيح. وأورد هذه الآيات {الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} .. إلى آخره، {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}، لكنه إيرَاد في غير محله والله أعلم، إيراده في غير محله، لأن هذا متفق عليه، {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} ابن قدامه يرى أن بعضها لا يعلمه الله؟ أو لا يقدر عليه الله عز وجل؟ {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} بعض الأشياء لا يملكها الله عز وجل يوم القيامة؟ لا، هل أحد يقول بهذا؟ ما أحد يقول بهذا، لا أشعري ولا مفوض ولا غيره.

إذًا (لا) النافية للجنس هذه من صيغ العموم تفيد العموم نصًّا لا احتمالاً، بمعنى أنه لا يقبل التخصيص. قال الدَّمِيني في الكتاب المذكور السابق وهو كتاب نفيس شرح فيه التفسير لم يُفصل ويطيل لكنه جيد مطبوع. قال الدَّمِيني في ذكر شروط إعمال (لا) لما ذكر شروط إعمال (لا) النافية للجنس عمل (إِنَّ). قال: أن يَقْصِدَ أو يُقْصَدَ خلوص العموم. يعني يكون العام خالصًا، بمعنى أن يكون نصًّا أن يقصد، يعني المتكلم بـ (لا) النافية للجنس أن يقصد خلوص العموم، ثم فسّر خلوص العموم بقوله: أي نفي الجنس على سبيل التنصيص. يعني لا يحتمل إلا النفي عموم النفي، لأنه إذا لم يقصد ذلك لا تعمل عمل (إِنَّ).

عمل إن اجعل لـ لا في نكرة

عمل (إِنَّ) ما هو؟ نصب المبتدأ على أنه اسمٌ لها، ونصب الخبر ورفع الخبر انتبه، ورفع الخبر على أنه خبر لها، إذًا تعمل عمل (إِنَّ).

عمل إن اجعل لـ لا في نكرة

حينئذٍ نقول: هذا العمل لا تعمل (لا) عمل (إِنَّ) إلا إذا قصد بها التنصيص على العموم، وإذا لم يقصد حينئذٍ لا تعمل، بل تعمل عمل (ليس)، لأنه إذا لم يقصد ذلك لا تعمل عمل (إِنَّ) وإنما تعمل حينئذٍ عمل (ليس)، يعني ترفع المبتدأ على إنه اسمٌ لها، وتنصب الخبر على أنه خبرٌ لها، لا زَيْدٌ قَائِمًا، صحيح؟

...

صحيح هذا؟

...

ما أسمعك.

...

(لا) التي تعمل عمل (ليس)، {وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ} [ص: ٣]، هي (لا) زيدت عليها التاء، هل يُشترط في اسم (لا) التي تعمل

عمل ليس أن يكون نكرة؟
...
لا يُشترط؟ يشترط، كيف ما يشترط، الصحيح أنه يشترط، حينئذٍ ما أو لا زَيْدٌ قَائِمًا هذا لا يصح، وإنما يجب أن يكون نكرة، إذًا هنا قال: وإنما تعمل حينئذٍ عمل (ليس) أو تُلْغَى فيليها المبتدأ والخبر، ويحتمل حينئذٍ نفي الجنس ونفي الْوَحْدَة. يعني [إذا لم تعمل عمل (ليس) حينئذٍ] (¬١) إذا لم تعمل عمل (إِنَّ) حينئذٍ يحتمل نفي الجنس، ويحتمل نفي الْوَحْدَة، فإذا قلت: لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ. رَجُلٌ فِي الدَّارِ هنا ما عملت عمل (إِنَّ) بدليل ماذا؟ إذ لو عملت عمل (إِنَّ) لا بُنِيَ معها الاسم على الفتح، قلتَ: لا رَجُلَ. لكنك قلت: لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ. حينئذٍ هذا التركيب هل يفيد العموم أم لا؟ يحتمل أنه يفيد العموم ويكون ظاهراً في العموم لا نصًّا، ويحتمل أن المراد به الْوَحْدَة، فإذا كان كذلك حينئذ لا يُحمل على العموم إلا بقرينة، ولا يُحمل على الْوَحْدَةِ إلا بقرينة.
وفي عبارة الشارح قال الدَّمَّامِينِي - وعُنِيَ به ابن القاسم -: ويحتمل حينئذٍ نفي العموم وهي معكوسة. نفي العموم معكوسة بل عموم النفي، يحتمل عموم النفي لا نفي العموم، يعني إذا أردنا (لا إله إلا الله) أو لا رَجُلَ فِي الدَّارِ، ما هو الذي أردناه بهذه التركيب أو بهذا التركيب؟ عموم النفي أو نفي العموم؟ عموم النفي، لا نفي العموم، فعكس العبارة لعله سبق قلم ونحوه، إذ المحتمل حينئذٍ عموم النفي لا نفي العموم ((تعليق الفرائض على تسهيل الفوائد)) الجزء الرابع صفحة ثلاث وتسعين، (لا) النافيةُ للجنس نصٌّ في عموم النفي، أي في نفي كل الأفراد، نفي كل الأفراد على جهة الحقيقة، و (لا) النافية للوحدة، أي للفرض فهي نصٌّ في نفي الواحد مع احتمال عموم النفي، أي نفي ما عدا الواحد، ويفرقوا بين إرادة الجنس وغيره بالقرائن، ومن قرائن إرادة الجنس مثلاً بل امرأة، لا رَجُلَ فِي الدَّارِ بِل امْرَأَة، لو رأيته مكتوبًا لولا سمعت الناطق ينطق به على ما هو عليه، لكن لو رأيته مكتوبًا لا رَجُل فِي الدَّارِ بِل امْرَأَة كيف تضبطه؟ تقول: لا رَجُلَ. لأنه لما قابله بقوله: بَلِ امْرَأَة. علمنا أنه أراد نفي جنس الرجل من الدار، فدلت هذه قوله: بَلِ امْرَأَة. قرينة دالةٌ على أنه أراد نفي الجنس، ومن قرائن إرادة غيره لقال: لا رَجُلٌ أو لا رَجُل في الدَّارِ بَلْ رَجُلان. تعلم أنه أراد نفي الوحدة ولم يرد نفي الجنس، لأنه لو أراد نفي الجنس لحصل تناقض، كيف لا رجل؟ جنس الرجل منفي، ثم تقول: بل رجلان. آخره يُكَذِّبُ أوله، واعلم أن المراد هنا بنفي الجنس، أي جنس اسمها من حيث اتصافه بالخبر، يعني ما ذكرناه سابقًا، المراد نفي صفة أو حكم الاسم، من أين أخذنا هذه الصفة وهذا الحكم؟ من الخبر، لأنك ما تدري لو قيل: لا رَجُل. وسكت الجملة هذه غير تامة، إيش لا رَجُلَ؟ فِي الدَّارِ أو فِي الأَرْضِ أَوْ فِي السَّمَاءِ أَوْ فِي الْمَسْجِد، أين؟ هذا محتمل، حينئذٍ الكلام لا يكون مستقيمًا ولا يسمى كلامًا، فلا بد من خبر، الخبر من حيث ما دل عليه من معنى أو تضمنه من معنى هو الذي تسلط عليه النفي، فإذا قلت: لا رَجُلَ فِي الدَّارِ. يعني كائنٌ في الدار، يعني لا رجل كائنٌ، الخبر هو الكائن، حينئذٍ نفيت كون وجود الرجل في الدار، وهكذا، واعلم أن المراد هنا بنفي الجنس، أي جنس اسمها من حيث اتصافه بالخبر وإلا فليس المنفي الاسم بل الخبر.
____
(¬١) سبق.

وعند بعض النحاة الكلام هنا على تقدير حرف [مِنْ] الجنسية، وهي الاستغراقية، حينئذٍ على ما تقرر سابقًا أن (لا) نافيةٌ للجنس، و (إله) كذلك اسمٌ من أسماء الأجناس كما سيأتي، حينئذٍ الله عز وجل (إله)، وكل معبودٍ اتخذه المشركون من دون الله عز وجل يصدق على كل واحدٍ أنه (إله) ولا حصر لها، فالأصنام كل صنمٍ (إله)، والشجر (إله)، والكوكب (إله)، والشمس (إله)، والقمر .. قل ما شئت، إذًا اسم جنسٍ يصدق على متعددين، وهذه مختلفة بالحقائق، فيصدُق عليها أنه جنسٌ بالمعنى المنطقي [نعم]، بالمعنى المنطقي إذا صدق بالمعنى المنطقي لزم الثاني، حينئذٍ نقول: هذا اللفظ يصدُق على مختلفين كثيرين أو على كثيرين مختلفين بالحقيقة دخلت عليه (لا)، (لا إله) فنفى ليس وجود الآلهة، يعني عرفنا أن ماذا؟ أن (لا) إذا دخلت على اسمها النكرة لا تنفي وجوده،

وإنما تنفي اتصافه بالخبر، فنفت الحكم أو الصفة عن الاسم، وأما (إله) فهو موجود فحينئذٍ لا يفهم من لا إله) أنها نفت وجود الآلهة المتعددة المختلفة، وإنما هي دالةٌ على إثباتها، لأن متعلق النفي إنما هو وصف هذا الإله، وهو الاستحقاق للعبادة كما سيأتي.

وعند النحاة وكثير من الأصوليين أن اسم (لا) هنا أو التركيب على معنى (من) الاستغراقية، وتسمى (من) الجنسية، فجملة (لا إله إلا الله) التقدير فيها: (لا [مِنْ] إلهٍ إلا الله)، هذا أصل التركيب (لا [مِنْ] إلهٍ إلا الله)، وهذا وجه التنصيص على العموم، من أين جاءت؟ لا شك أن (لا إله) قد يقال: بأنها نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي ظاهرةٌ في العموم، ومتى نحكم على النكرة التي في سياق النفي أنها نصٌّ في العموم إذا زِيدت [مِنْ] عليها، إذا دخلت عليها [مِنْ] حينئذٍ نقول: هذا نصٌّ في العموم، وعليه لا يُعترض عليه بأي خاصٍّ يخصص اللفظ، بل نجعله عامًا، ثم ليس عامًا فحسب بل هو نصٌّ في العموم فلا يحتمل التخصيص البتة، فـ (لا إله)، (لا [مِنْ] إلهٍ إلا الله)، مثله {مَا جَاءنَا مِن بَشِيرٍ} [المائدة: ١٩]، {بَشِيرٍ} هذا نكرة في سياق النفي حينئذٍ يعم وزيدت عليه [مِنْ] تنصيصًا في العموم، يعني تأكيدًا في العموم بأنه لا يحتمل الظهور البتة، {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ} [فاطر: ٣]، {خَالِقٍ} هذا نكرة في سياق الاستفهام فيعم في النفي لأنه هنا مشربٌ معنى التَّحدِّي ففيه شيءٌ من النفي، حينئذٍ هل خالق هذا أفاد العموم، لكن لما زيدت عليه [مِنْ] صار نصًّا في العموم، (لا إله) تفيد العموم ونصًّا في العموم بملاحظة (مِنْ) الاستغراقية المقدرة واضحٌ؟ بملاحظة [مِنْ] الاستغراقية أو إن شئت قل: الجنسية المقدرة. ولذلك قالوا: (لا إله) أصلها: (لا [مِنْ] إله إلا الله).

قال الأشموني رحمه الله تعالى في شرح ((الألفية)) في باب (لا) لما ذكر أن الأصل في (لا) مع اسمها متضمنةٌ معنى [مِنْ] الاستغراقية علل ذلك بقوله: لأن قصد الاستغراق على سبيل التنصيص يستلزم وجود [مِنْ] لفظًا أو معنى. نحن قصدنا العرب أرادوا بـ (لا) المركبة مع اسمها التي تعمل عمل (إنَّ) أرادوا بها نوعًا من أنواع العموم، لأن ألفاظ العموم منها ما هو ظاهر وهو الكثير، وأرادوا أن يُنُصُّوا بهذا اللفظ على العموم، فيجعلوها نصًّا، حينئذ القاعدة عندهم أَنْ قصد الاستغراق على سبيل التنصيص يستلزم وجود [مِنْ] لفظًا كما في قولنا أو في قوله تعالى: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ}. لفظًا نُطِق بها، فإذا دل اللفظ أو التركيب على التنصيص في العموم، حينئذٍ لا بد من جعل [مِنْ] مقدرةً، فلذلك قال: يستلزم وجود [مِنْ] لفظًا كما في الآية المذكورة، أو معنى كما في (لا إله إلا الله).

إذاً لماذا قدرنا لفظ [مِنْ] هنا (لا إله)، (لا [مِنْ] إله)؟ لأن هذا التركيب (لا إله) قصد به الاستغراق، والاستغراق معناه التنصيص على العموم، وهذا يستلزم وجود [مِنْ] الاستغراقية أو الجنسية لفظًا أو معنى، وهنا لم يُلْفَظ، قد يقال: بأنه أشير إليه في نحو قوله: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ} [آل عمران: ٦٢]. قد يقال، والزمخشري جعل هذه بوزان تلك، يعني جعلهما في مرتبةٍ واحدة وهذا غلطٌ منه، لا إله إلا الله قال: هي في المعنى واللفظ (ما مِنْ إلهٍ إلا الله). نحن نقول: هذه الثانية تفسر (لا إله إلا الله)، ولا إله إلا الله آكد وإن كانت (ما مِنْ إلهٍ) تدل على ذلك إلا أن اللفظ لما اختير وجُعِلَ هو كلمة التوحيد دل على أنه أبلغ في نفي الإلهية عما سوى الله تعالى، لأن قصد الاستغراق على سبيل التنصيص يستلزم وجود [مِنْ] لفظًا أو معنًى، انتبه لهذه الفائدة فإنها نفيسة، وكذلك يُلاحظ تفسير: (لا إله إلا الله) بالآيات الواردة في [قولٍ] نحو قوله تعالى: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ}. هذا فيه شيءٌ من الإشارة إلى تقدير [مِنْ].

قال الصبان معلقًا على كلام الأشموني: وذلك لأن الموضوع لنفي الجنس نصًّا على سبيل الاستغراق لفظة (لا) متضمنةً معنى [مِنْ]، بمعنى أن العرب أرادت من (لا) العاملة عمل (إنَّ) أن يجعلوها نصًّا في العموم، فلزم من ذلك أن تكون متضمنةً لمعنى [مِنْ] مطلقًا في أي تركيب، حيث ما أعملت (لا) عمل (إنَّ) فهي متضمنةً لمعنى [مِنْ] لأن الاستغراق والتنصيص على العموم (لا) يكون إلا بمن لفظًا أو تقديرًا ولم ينطق بها هنا، وجعلوا لفظ (لا) لتنصيص، إذًا لا بد من التقدير واضحٌ هذا؟ انتبهوا، وذلك لأن الموضوع يقول الصبان في ((الحاشية)): لأن الموضوع لنفي الجنس نصًّا على سبيل الاستغراق لفظة (لا). يعني من بين أحرف النفي، وهذا الذي

جعلنا نقول: كلام الزمخشري فيه نظر {مَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ}، لأن (ما) ليست موضوعةً للاستغراق أو التنصيص على أو العموم على سبيل التنصيص، وإنما هي نافيةٌ كغيرها فتدل على ذاك وذاك، وما وضع أصالةً للتنصيص فهو مقدم على المحتمل، حينئذٍ لا نجعل (لا إله إلا الله) مساويةً لقوله: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ}. وإن كانت النتيجة واحدة لنفي الجنس نصًّا على سبيل الاستغراق لفظة (لا)، متضمنةً معنى [مِنْ].

وقال الرَّضِي في شرح ((الكافية)) الجزء الأول صفحة ستة وخمسين ومائتين الطبعة القديمة مجلدين: والحق أن نقول: إنه مبنيٌّ، الكلام في اسم (لا) المفرد غير المركب، إنه مبنيٌّ لماذا؟ لتضمنه لـ[مِنْ] الاستغراقية، هذه علة البناء (لا إله)، (إِلَهَ) هذه الفتحة فتحت بناء أو فتح بناء، (إِلَهَ) فتح بناء، المبني إما أن يكون مبنيًّا أصالةً أو فرعًا:

- المبني أصالةً: هو الأبواب الستة المذكورة في أول الألفية. المعرب المبني، هذا أصالةً.

- وفرعًا: كالمنادى واسم (لا).

الأول: قيل لا يُعلل، وذكرت علة من باب الفائدة فقط.

والثاني: هو الذي تطُلب له العلة، فقيل: علته علة الأصلي. وقيل: لا نقتبس له علة مستقلة. فاختلفوا في (لا إله) ونحوه، (إله) مبنيٌّ على أي شيء؟ وقيل: لتركبه تركيب خمسة عشر، وهو قول سيبويه والجمهور وهو ضعيف، وقيل: لتضمنه معنى [مِنْ] الاستغراقية، حينئذٍ رددناه إلى الأبواب السابقة، لأنه تضمن معنى حرف، وإذا تضمن معنى حرف حينئذٍ صار مبنيًّا، وفيه بعض الإشكالات ترجعون إلى كتب النحاة، نحن هنا نأخذ ما نحتاجه فقط، والحق أن نقول: إنه مبنيٌّ لتضمنه لـ[مِنْ] الاستغراقية.

ثم فسّر ذلك بقوله: وذلك. يعني كيف تضمن معنى من الاستغراقية؟ وذلك لأن قولك: لا رَجُلَ. نصٌّ في نفي الجنس بمنزلة (لا [مِنْ] رَّجُلٍ، ليس بمنزلة مَا مِن رَّجُلٍ، وإنما بمنزلة (لا [مِنْ] رَّجُلٍ) بخلاف (لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ وَلا امْرَأَةٌ)، فإنه وإن كان النكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن لا نص بل هو الظاهر، يعني النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وهذا لا إشكال فيه، لكن العموم هنا ظاهر أو نص؟ ظاهرٌ كما أن قولك: مَا جَاءَنِي مِن رَّجُلٍ. نصٌّ في الاستغراق، لماذا؟ لَمَا أو لمن؟ لوجود من، العموم للنكرة في سياق النفي هذه علتهم، والاستغراق علته وجود [مِنْ]، [مِنْ] داخلة على النكرة في سياق النفي فثَمَّ أمران لكل منهما دليل.

أولاً: العموم، وهذا مأخوذ من النكرة في سياق النفي مَا جَاءَنِي رَجُلٌ، هذه أفادت العموم، مَا جَاءَنِي مِن رَّجُلٍ، مِن رَّجُلٍ نقول: هنا أفادت ... [مِنْ] الاستغراق. فثَمَّ أمران، قال: كما أن مَا جَاءَنِي مِن رَّجُلٍ نص في الاستغراق بخلاف مَا جَاءَنِي رَجُلٌ هَذَا يُفيد العموم لكنه ظاهراً، ففرق بين التركيبين، بخلاف مَا جَاءَنِي رَجُلٌ إذ يجوز أن يقال: لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ بَل رَجُلان. لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ بَل رَجُلان، يجوز أو لا يجوز؟ يجوز، إذًا دل على أن (لا) هنا ليست عاملةً عمل (إِنَّ) لأنها لو كانت عاملةً عمل (إِنَّ) للزم أن تكون ماذا؟ نصًّا في العموم، وهنا قال: بَل رجُلان. استثنى فكونه قد خصَّصَ اللفظ دل على أنه ليس للعموم، حينئذٍ هذه تعمل عمل (ليس) أو أنها ملغاةٌ، لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ بَل رجُلان، وَمَا جَاءَنِي رَجُلٌ بَل رجُلان مثله، إنما هو لا يدل على العموم، ولا يجوز لا رَجُلَ فِي الدَّارِ بالفتح فتح رَجُلَ، لا رَجُلَ فِي الدَّارِ بَل رجلان، هذا لا يجوز كما جاز في الأول، وَمَا جَاءَنِي مِن رَّجُلٍ بَل رجُلان هذا لا يجوز، لماذا؟ للزوم التناقض، لأنه لو قال: لا رَجُلَ فِي الدَّارِ بَل رجُلان. لا، أثبت ما نفاه أولاً، لأن لا رَجُلَ لا واحد ولا اثنين ولا عشر ولا مليون نفى، فإذا قال: بَل رجُلان. إذًا كيف تنفي الاثنين وتُثبت الاثنين؟ هذا تناقض كأنك قلت: رَجُلانِ فِي الدَّار وَلا رَجُلانِ فِي الدَّار. هذا يُسمى ماذا؟ تناقض ومثله مَا جَاءَنِي مِن رَّجُلٍ بَل رجُلان، نقول: هذا تناقض إذا أردت الاستثناء أو تأتي

بـ بل، الاستثناء من حيث المعنى الإضراب، إذا أردت ذلك حينئذٍ احذف (من) لا تأتي بها في التركيب، تقول: مَا جَاءَنِي رَجُلٌ بَل رجُلان. هذا الصحيح، وأما تقول: مَا جَاءَنِي مِن رَّجُلٍ بَل رجُلان. نقول: هذا فاسدٌ، لأنك وقعت في التناقض، فقد أثبت ما نفيته أولاً، واضح هذا؟ فلما أرادوا التنصيص على الاستغراق ضمن النكرة معنى [مِنْ] فبنوها، إذًا هذا هو السر في البناء أنه لتضمين الاسم معنى [مِنْ] الاستغراقية للدلالة على التنصيص، لأنه كما ذكر الصبان سابقًا أنهم أرادوا التنصيص على العموم ووضعوا له (لا) من سائر حروف أو أحرف النفي، ووجه دلالة (من) على العموم أن زيادة (من) في سياق النفي تدل على عمومِ النفي، وذلك لأن الحرف الواحد يُفيد التأكيد، وتأكيد النفي يفيد العموم، أي مع كونه دالاً على العموم لكونه نكرة في سياق النفي، يعني كما سبق معنا مرارًا أن العرب تزيد الحرف في الجملة للدلالة على زيادة المعنى، وهذا المعنى هو التأكيد، فإذا قلت مثلاً: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]، يعني ليس مثل مثلِهِ {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} لا ليس بذكر الكاف، {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، حينئذٍ حذفت الجملة الثانية والثالثة وعُوِّض عنها الحرف الزائد فأفادت التأكيد، لكن هنا التأكيد في ماذا؟ في النفي، التأكيد في النفي، قد يُراد بالتأكيد التنصيص لأن لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ هو بنفسه أفاد العموم لكنه ظاهرًا، فلما أردنا تأكيد العموم ونفي الاحتمال للتخصيص زدنا [مِنْ] عليه، على القاعدة المطردة عند العرب وهي أن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى، والمعنى المراد به هنا في التأكيد هو عموم النفي. قال ياسين الحمصي في ... ((حاشيته على مجيب النداء)) في هذا الموضع: لا رجلَ أبلغ في النفي من لا رجلٌ، لا رجلَ أبلغ في النفي من لا رجلٌ لما أن الأول نصٌّ في الاستغراق. لأنه على معنى (من) دون الثاني، ولا يمكن تقدير ما يكون الكلام به كذلك، يعني نفرق بين اللفظين؟ أو ما الذي جعلنا نفرق بين التركيبين؟ لا رجلَ نقول: هذا للاستغراق ولا رجلٌ أدنى منه، والأول أبلغ والثاني محتمل، قال: ولا يمكن تقدير ما يكون الكلام به كذلك إلا بحرفٍ مؤكد للنفي في المسند إليه وهو (من)، وهو (من) هنا لأنها جاءت مصرحة في بعض المواضع، فإنه يُؤكد به النفي في المسند إليه مثل قولهم: مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَد. المسند إليه أحد دخلت عليه (من) حينئذٍ جاء التأكيد بزيادة حرف (مِنْ)، فإذا لم يكن ظاهراً يكون مقدرًا، بمعنى أن ثَمَّ فرقًا بين لا رجلَ ولا رجلٌ، والذي دل على ذلك هو أن العرب إذا أرادت التأكيد زادت حرفًا، فلما علمنا بطريق الاستعمال وهو محل وفاق أن لا رجلَ أبلغ في العموم من لا رجلٌ، إذًا علمنا أنه ليس عندنا فرق إلا بزيادة حرفٍ وهو (مِنْ) وهذا يكون في لا رجلَ، حينئذٍ يكون مقدرًا هذا كلام ياسين الحمصي رحمه الله تعالى.

وأيضًا من المقرر في هذا الباب أن تقدير (لا [مِنْ] إله إلا الله) واقع في جواب السؤال المقدر، هذا ذكره كثير من النحاة، والسؤال هو هل من إله غير الله؟ فيقال: (لا [مِنْ] إله إلا الله. هذا الأصل فيه، حينئذٍ جاءت الزيادة هنا، قيل: جاءت الزيادة هنا في الجواب لوجودها في السؤال، الأصل {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ}؟ يقول: لا خالق إلا الله. هل من إله غير الله؟ (لا [مِنْ] إله غير الله، لأن الأصل هو مطابقة الجواب للسؤال، فيقال: (لا [مِنْ] إلهٍ إلا الله، وكذا يقال فِي لا رَجُلَ فِي الدَّارِ وأمثاله أنه جواب لسؤال مقدر، والأصل هَلْ مِن رَّجُلٍ فِي الدَّارِ؟ فيقال: لا مِن رَّجُلٍ فِي الدَّارِ. فزيدت [مِنْ] في الجواب لأجل الدلالة على التنصيص على العموم كما في السؤال، لأن زيادة [مِنْ] في سياق النفي أو الاستفهام تفيد العموم، ثم لما تضمن الاسم معناها بُنِيَ وكان الواجب ذكر [مِنْ] في الجواب ليُطابق السؤال إلا أنه استغني بذكرها في السؤال.

الحاصل: (لا) في (لا إله) دلت على أمرين: نفيٌ، وتأكيد. ومرادي بالتأكيد التنصيص على عموم النفي، نفيٌّ وتأكيدٌ في عموم النفي، فنفت جميع الآلهة، (لا إله) نفت جميع الآلهة، ثم أكدت هذا النفي عموم النفي لتضمنها معنى [مِنْ]، واضح؟

إذًا نقول: (لا إله) تضمنت أمرين:

نفيًّا، وتأكيدًا. أو إن شئت قلت: نفيًا، وتنصيصًا على عموم النفي. فالأول: مأخوذ نكرة في سياق النفي.
والثاني: مأخوذ من ملاحظة [مِنْ] الاستغراقية أو الجنسية، واضح؟ إذًا (لا) في (لا إله) دلت على أمرين: نفيٍّ، نفيٌّ لا بأس، وتأكيد. فنفت جميع الآلهة وأكدت ذلك النفيّ، وهذا ما يُسمى بتأكيد عموم النفيّ، لا نفي العموم كما قال ابن القاسم، وإنما هو عموم النفي.
قال الرازي في ((تفسيره)): {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} [البقرة: ١٦٣] في هذا الموضع سورة البقرة ... {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} قال في ((تفسيره)) في هذا الموضع: {لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} تأكيد لمعنى الوحدانية ونفي الإلهية عن غيره. تأكيد توكيد لماذا؟ لأنها مؤكدة لسابقها لأنه قال: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ}. هذا فيه معنى الإلهية، فقال: هذه الجملة مؤكدة لمعنى الوحدانية التي دلت عليها الجملة السابقة {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ}، ونفيّ الإلهية عن غيره. قال: وهي جملة. يعني {لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ}، جملة جاءت لنفي كل فردٍ فَردٍ من الآلهة، انتبه لا لوجودها [وإن] نعدل العبارة هو يريد النفي، لا لوجودها وإنما لنفي استحقاقها للإلهية أو الألوهية، انتبه جاءت لنفي ماذا؟ كل فردٍ فَردٍ من الآلهة، يعني وجودها أم أنها مستحقة للعبادة؟ الثاني مستحقة للعبادة، أنها ليست مستحقة للعبادة، أما وجودها فهي موجودة وهي جملة جاءت لنفي كل فردٍ فَردٍ من الآلهة، ثم حصل ذلك المعنى فيه تبارك وتعالى {لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} حصر استحقاق العبادة فيه جل وعلا، ولم ينفِ كون هذه المعبودات آلهة، لم ينفِ كونها آلهة، بل هي آلهة لكنها آلهة باطلة، وصرف العبادة لها هو الذي نفاه جل وعلا وجعل استحقاق العبادة منحصرًا فيه، ثم حصر ذلك المعنى فيه تبارك وتعالى فدلت الآية الأولى على نسبت الوحدانية أو الواحديَّةِ إليه تعالى {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ}، ودلت الثانية على حصر الإلهية فيه من اللفظ الناصّ على ذلك على الذي يُريد، الناصّ على ذلك يعني دل على النفي نصًّا لا احتمالاً، والرازي أصولي وإن كانت الآية الأولى تستلزم ذلك لأن من ثبتت له الوحداية ثبتت له الإلهية، قال في ((الكشاف)) في سورة آل عمران {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ} [آل عمران: ٦٢] قال: و [مِنْ] في قوله: ... {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ}. بمنزلة البناء على الفتح في (لا إله). هذا ما أشرت إليه سابقًا، يعني مما دلنا لأنه قد يقول قائل: هذا من باب التكلف (لا إله)، (لا [مِنْ] إلهٍ) ما الذي قال لكم بأن [مِنْ] هنا متضمنة؟ نقول: هذه اللفظة جاء معناها في لفظٍ آخر إله إلا الله وزيدت [مِنْ] للاستغراق وأفادت الاستغراق أو التنصيص على العموم، وإن كان الحرف ما دون (لا)، حينئذٍ الكلام القرآن يفسر بعضه بعضًا، فكما قلنا: (لا إله) نص في العموم، {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ} نص في العموم، حينئذٍ نجعل (لا إله) على معنى [مِنْ] الاستغراقية، حينئذٍ يكون كالتفسير، ولذلك هذه عبارات جيدة قال: [مِنْ] في قوله: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ}. بمنزلة البناء على الفتح في (لا إله إلا الله)، في إفادة معنى الاستغراق، والمراد الرد على النصارى في تثليثهم، المراد الاستشهاد هنا بالجملة الأولى أن (لا إله) أخذنا أن [مِنْ] مقدرة هنا أو ملاحظة من قوله: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ}. وقال في قوله تعالى في سورة المائدة {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ}، {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ} [المائدة: ٧٣] الجزء الأول صفحة سبع وتسعين وستمائة، قال: و [مِنْ] في قوله: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ}. للاستغراق، يعني أفادت التنصيص على العموم، وهي المقدرةُ مع (لا) التي لنفي الجنس، وهي هذه [مِنْ] التي جاءت في هذا التركيب {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ} من هذه هي المقدرة مع (لا) التي لنفي الجنس في قولك: (لا إله إلا الله). والمعنى وما إله قط في الوجود إلا إله موصوف بالوحدانية لا ثاني له، وهو الله وحده لا شريك له، والكلام الأخير فيه نظر، ومراد الشاهد من السابق، يعني الزمخشري نأخذ من قوله ما وافق الحق كغيره هذا قاعدة، العدل والميزان هذا لا بد منه، فما أصاب فيه نستشهد به، وما لم يُصب فيه رددناه عليه سواء كان بدعةً أو خطأً.
إذًا عرفنا (لا إله)، (لا) أنها نافية للجنس، وأن الأصل أن [مِنْ] الاستغراقية مقدرة أو ملاحظة وكلام الزمخشري يُؤكد ذلك لما سبق.

ثالثًا: (إله) الذي هو اسم (لا) الإله، إله مبنيٌّ على الفتح على الصحيح، خلافًا لمن قال بإعرابه منصوبًا (لا إلهَ)، (لا) نافية للجنس، (إلهَ) اسمها مبنيٌّ على الفتح على الصحيح، لأن ثَمَّ خلافًا منهم من يرى أنه معرب وسقط التنوين لعلةٍ، وهذا يُرْجع من أراد التفصيل فيه يُرْجع إلى مواضعه، واسم (لا) النافية للجنس إذا كان مفردًا لا مضافًا ولا شبيهًا به بُنِيَ على ما كان يُنْصَبُ عليه لا رَجُلَ فِي الدَّارِ، لا رَجُلَيْنِ فِي الدَّارِ، لا رِجَالَ فِي الدَّارِ يُبْنَى على ما كان يُنْصَبُ عليه، إن كان ينصب بالفتحة بُنِيَ على الفتح، إن كان ينصب بالياء بُنِيَ على الياء، إن كان يُنصب بالألف كذلك بالألف، وعلّة البناء عند سيبويه والجمهور تركيبه تركيب خمسة عشر، والأحسن أن يقال: علة البناء هي تضمن معنى الحرف الذي هو ... [مِنْ] الاستغراقية، وسبق كلام الرازي في ذلك، والعامل فيه (لا) باتفاق، يعني العامل في إله البناء هو ماذا؟ (لا)، لأنك تقول: في محل نصب. (لا) من النواسخ نواسخ المبتدأ والخبر، فإلهَ اسمها، حينئذٍ يَرِدُ السؤال أين الخبر؟ إن كان أكثر في هذا الباب أنه يسقط.

وشاع في ذا الباب إسقاط الخبر ... إذا المراد مع سقوطه ظهر

إذًا لا بد له من خبر، هذا هو الأصل، لا بد لاسم (لا) من خبر، حينئذٍ نقول: قاعدة أن كل مبتدأٍ له خبر، لأن (لا) من النواسخ فدخلت على المبتدأ، وكل مبتدأٍ لا بد له من خبر، وإسقاطه هنا مع العلم به لا يمنع من تقديره، إذ المحذوف للعلم به كالملفوظ به، حينئذ لا بد أن يُقدر، قال الشاطبي في ((المقاصد الشافية)) الجزء الثاني ثمانية وأربعين وأربعمائة في شرح البيت السابق.

وشاعَ في ذا الباب إسقاط الخبر ... إذا المراد مع سقوطه ظهر

يعني أن الخبر في هذا الباب الذي هو باب (لا) العاملة عمل (إنَّ) قد شاع في الكلام إسقاطه وترك ذكره، وإنما يثبت قليلاً.

أما بنو تميم فلا يذكرونه إذا عُرف المعنى وعُلم المحذوف لا يذكر، وبذلك قيّد الناظم الحذف فقال:

إذا المراد مع سقوطه ظهر

فلا يحذف الشيء إلا إذا عُلم، وأما أهل الحجاز فيجوز عندهم الحذف والإثبات إذا عُلم، والحذف عندهم كثير، إذًا إذا عُلم فعند بني تميم يُحذف ولا يُذكر، وعند الحجازيين إذا عُلِمَ جوَّزُوا الوجهين أنه يُذكر أو يُحذف، والحذف عندهم أكثر، لماذا نورد هذا؟ نورد هذا من أجل أن نعرف ما هو الأفصح، حينئذٍ إذا دار الخلاف بين أمرين كل منهما جاء في لسان العرب حينئذٍ نحمل القرآن على الأفصح، ولا مانع أن يحمل على الفصيح إذا دل دليل على ذلك، لكنه إذا لم يدل دليل حينئذٍ حملناه على الأفصح، فحينئذٍ لا إله إلا الله هذه جزء آية، أليس كذلك؟ جزء آية حينئذٍ في إعرابها نقول: لا إله إلا الله، الخبر هنا محذوف، وحذفه للعلم به لما ذكرناه سابقًا، وهذا هو الغالب، حينئذ لو ادَّعَى مُدَّعٍ بأن لفظ الجلالة الله هو الخبر نقول: هذا خلاف الأفصح. لماذا؟ لأن خبر (لا) النافية للجنس الأفصح والشائع في لسان العرب، بل وعليه كثير في القرآن أنه يُحذف، فحمل ما تردد على معنيين على الأفصح أولى سيكون الراجح هو تقدير الخبر، لأن بعضهم جوّز كالزمخشري أن يكون (الله) هو الخبر ليس عندنا محذوف وإنما هو مذكور في التركيب، والصحيح هو ما سبق، إذًا نأخذ من هذا فائدة من كلام الشاطبي وغيره وهي أن الأفصح أن لا يكون الخبر عندنا، يعني في هذه الكلمة مذكورًا. إذا تقرر هذا نقول: العلماء من النحاة وغيرهم في خبر (لا) هنا مذهبان لهما أو للنحاة مذهبان.

الأول: منهم من يرى أن خبر (لا) مذكور في الجملة ولم يحذف، موجود (لا إله) مبتدأ، (إلا الله) خبر وهذا مذهب الزمخشري وقرره في رسالته ((كلمة الشهادة)).

المذهب الثاني: منهم من يرى أن خبر (لا) غير موجودٍ في الجملة، بل هو محذوف ويجب تقديره لا بد لأن عندنا مبتدأ ولا بد له من خبر، وليس عندنا مبتدأ لا خبر له وإن وُجِدَ في بعض المواضع ليس هذا الموضع منها، واختلفوا في تقديره، أما المذهب الأول فقائده الزمخشري في رسالته ((كلمة الشهادة)) التي هي معنا، ولذلك نص على أن التقدير هذا خلاف الصواب فقال: اعلم أن متقدمي الشيوخ ذهبوا إلى أن قولنا: لا إله إلا الله كلام غير تام ولا مستقل بنفسه. يعني اللفظ غير تام هو صحيح ليس بتام، يعني من حيث اللفظ،

يعني المنطوق به ليس بتام، ولا بد من خبر، فلا بد أن نقدره هذا مرادهم، بل يجب أن يُقدر ها هنا خبر محذوف مثل قولهم: (لا إله) في الوجود (إلا الله)، أو (لا إله) موجودٌ، أو (لا إله) لنا (إلا الله). فقدروا هذا الكلام بقدر قولهم: لا رَجُلَ فِي الدَّارِ إلا زَيْد. فحملوه على أن الكلام جملتان وليس الأمر كذلك، يعني التقدير ليس بصحيح، لأننا لا نحتاج إلى تقدير، بل الكلام تامٌّ بنفسه لا إله إلا الله تام جملة تامة ذكر فيها المبتدأ والخبر، لأن من ذهب إلى ذلك، يعني التقدير، فكأنه لم يعرف معنى هذا الكلام، ولا مورده، بل الوجه الصحيح في ذلك أن يكون هذا كلامًا مفيدًا مستقلاً بنفسه غير محتاجٍ إلى سواه، ويدل على صحة ما ذهبنا إليه أن إذا تأملنا الكلام وجدنا أنه لا يخلو من وجهين:

أحدهما: أصل الكلام.

والثاني: تفريعٌ يزيد الكلام تحقيقًا وتأكيدًا.

وحاصل كلامي أن أصل لا إله إلا الله، الله إله، الله إله، هذا الأصل، الله إله، حينئذٍ أراد الحصر، لماذا؟ لأنه كما سيأتي الزمخشري يوافق في أن الإله بمعنى معبود فِعَال بمعنى مَفْعُول، إذًا الله معبودٌ، هل المشركون يُنكرون أن الله معبود؟ الجواب: لا، وإنما يُنكرون أنه المعبود وحده دون ما سواه هذه واحدة، إذًا أصل التركيب الله إلهٌ، حينئذٍ أراد الحصر والقصر، فقدَّم وأخَّر فقيل: الإلهُ الله، أو إلهَ الله. أراد زيادة المعنى في التأكيد فأدخل (لا) و (إلا)، فقال: لا إله إلا الله. إذًا ليس عندنا حذف، وهذا تقرير كلامه وفيه شيءٌ من النظر، قد رده بعضهم بقوله: ولا يصح أن يكون الخبر الله في قولك: لا إله إلا الله. وذلك لأمرين:

أحدهما: أنه معرفة، و (لا) لا تعمل إلا في نكرتين: اسمها، وخبرها. والله معرفة كيف عمل فيه؟ أنه معرفة ولا تعمل في معرفته، و (لا) لا تعمل في معرفته.

الثاني: أن اسم (لا) هنا ماذا؟ عامٌّ، اسم (لا) هنا عام، وقولك: (إلا الله). خاصٌّ، والخاص لا يكون خبرًا عن العام، هذا رده ابن يعيش في ((شرح المفصل)).

إذًا إله عام، والله خاص ولا يُخبر بالخاص عن العام، زد عليه

ثالثًا: دعوى الأصل والفرع تحتاج إلى دليل، كون الأصل الله إله، ثم قُدِّم وأُخِّر ثم أُقحم (لا) و (إلا) هذا يحتاج إلى دليل، يعني أنه وُجِدَ في بعض كلام العرب هذا التركيب.

رابعًا: أن (لا) و (إلا) من صيغ الحصر وهي مستقلة بنفسها وهي أقوى من التقديم والتأخير، فالقول بأن الحصر أول ما اسْتُعْمِلَ في كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) ابتدأً بـ (لا) و (إلا) بأعلى درجات الحصر والقصر هو أولى من دعوى التقديم والتأخير، أن (لا) و (إلا) من صيغ الحصر، بل هي أعلى صيغ الحصر، فالأصل فيها أنها مُرْتَجَلَة وأن الكلام على ظاهره والقول بالفرعية قد يُقلِّل من شأن دلالتهم على القصر والحصر والله أعلم.

إذًا يُرَدّ بأربعة أوجه.

إذًا الزمخشري يرى أنه يجوز أن يكون (لا إله إلا الله) جملةً تامة من غير تقدير حذف الخبر، يعني (لا إله) مبتدأ، و (إلا الله) خبره، وأُوردَ عليه كما ذكرنا المبتدأ نكرة، والخبر معرفة، وهذا كذلك يزال هنا المبتدأ نكرة والخبر معرفة، لكن قد يقال بأنه دخلت عليه (لا) فسوغت الابتداء بالنكرة، فأجاب أن هذا تركيب فرع لا أصلٌ، وأصل الكلام في التقدير (الله إله)، فقدِّم الخبر دفعًا لإنكار المنكِر فصار (إله الله)، ثم أريد به نفي الآلهة، وإثبات الله عز وجل إلهًا قطعًا، فدخل في صدر الكلام من الجملة حرف (لا) وفي وسطها (إلا) ليحصل غرضهم وصار (لا إله إلا الله).

قال علي القاري: ويقويه. يعني مذهب الزمخشري ما قال بعض المحققين من أن النكرة إذا اعتمدت على النفيّ كانت بمنزلة المعرفة،

فيصح أن يكون مبتدأً، و (إلا الله) خبره، لأنه بمعنى غير الله، فأصل الكلام عنده (الله إله) على القاعدة، وإله عند الزمخشري كما ذكرنا بمعنى معبود، فيكون أصل الكلام الله معبود، لكن المشركين لم ينكروا معنى هذه الجملة فالله معبود وغيره كذلك معبود، وإنما أنكروا ماذا؟ إفراده جل وعلا عن سواه من المعبودات بالعبادة، ولذلك سُمِّيَ هذا شركًا، وللرد عليهم كان لا بد من تخصيص الله بالعبادة، ومن طرق القصر بالعربية تقديم ما حقّه التأخير، فقيل: معبودٌ الله، (إلهٌ الله). وإمعانًا في تأكيد الاختصاص والحصر زيد في الكلام وسيلة أخرى هي النفي بـ (لا) مع أداة الحصر (إلا)، حينئذٍ كانت النتيجة (لا إله إلا الله) هذا مذهب، وهو مذهب ضعيف.

المذهب الثاني: من ذهب إلى تقدير الخبر لكنهم اختلفوا في تقدير عين الخبر. إذًا لا بد من خبر، لأنه في الأصل (لا) دخلت على مبتدأٍ وخبر، فلا بد من الخبر لكنهم اختلفوا في عين وشخص الخبر ما هو؟ قال الزركشي في ((رسالته)): قول: (لا إله إلا الله) قدَّر فيه الأكثرون خبر (لا) محذوفًا، فقدّر بعضهم الوجود. يعني الأفضل الوجود، وبعضهم لنا، (لا إله) لنا، وبعضهم بحقٍّ أو حقٍّ، قال: لأن آلهة الباطل موجودة في الوجود كالوثن، والمقصود نفيّ ما عدا إله الحقّ ونازع فيه بعضهم ونفى الحاجة إلى قيدٍ مقدرٍ محتجًّا بأن نفي الماهية من غير قيدٍ أعم من نفيها بقيدٍ، وهذا سيأتي كلام الرازي معنا إن شاء الله نشرحه في وقت آخر، والتقدير أولى جريًا على القاعدة العربية في تقدير الخبر، وعلى هذا فالأحسن تقدير الأخير، يعني بحقٍّ، هذا رجحه الزركشي لِمَا ذُكِرَ ولتكون الكلمة جامعةً لثبوت ما يستحيل نفيهُ ونفيٍ ما يستحيل ثبوته، إذًا من كلام الزركشي أن ثَمَّ خلافًا والأولى أن يقدر (بحقٍّ)، ومعلوم من جهة الأدلة الشرعية أن مقصود كلمة التوحيد هو نفي جميع الآلهة الباطلة، وإثبات الإلهية الحقَّة لله تعالى، وهذا المعنى مجمعٌ عليه بين أهل السنة والجماعة، وهو معنى كما ذكرنا مرارًا أنه دل عليه اللفظ الصريح، وهذا المعنى منصوصًا عليه بألفاظٍ لا تحتمل التأويل البتة، بل هو محكم وما عداه إن وُجِدَ فهو متشابه إن كان فيه شيء من خلاف ما ذُكِر. ومن ثَمَّ يجب أن يكون تقدير الخبر هو كلمة حقّ، وهذا هو التقدير الصحيح، فتقول: لا إله حقٌّ إلا الله. وإنما قلنا: الصحيح لتصريح أئمة اللغة والتفسير وأئمة السنة على أن لا إله إلا الله تدل مطابقةً على المعنى السابق، وهو ماذا؟ نفي جميع الآلهة الباطلة وإثبات الإلهية الحقَّة لله تعالى، فهذا المعنى مجمع عليه، حينئذٍ لا بد أن يكون الخبر الذي جاءت هذه الكلمة لتدل على هذا المضمون يكون مطابقًا لهذا المعنى، ولا يمكن أن يطابق لفظ موجود ولا لفظ في الوجود وإنما الذي يُطابق هو لفظ (حقّ)، فـ (لا إله إلا الله)، لا إله (حقٌّ) إلا الله هكذا التقدير، ولا بأس أن يُقدر لا إله بحقٍ إلا الله، على جعل الباء زائدةً للتأكيد.

وبعد ما وليس جر البا خبر ... وبعد لا ونفي كان قد يجر

و (لا) هنا يشمل التي تنفي التي تعمل عمل (ليس) والتي تعمل عمل (إنَّ). إذًا قد يدخل حرف الجر الباء الزائد في خبر (لا) ولا إشكال فيه، وقول من يقول بأن الباء هنا غلط لأننا نحتاج إلى متعلقٍ، هذا فهمٌ خاطئ، لماذا؟ لأنه حملها على أن الباء أصلية، وإذا كانت الباء أصلية حينئذٍ نحن احتجنا إلى تقدير الخبر حقٌّ، فنأتي بالباء ثم نقول: بحقٍّ جار ومجرور متعلق بمحذوف. إذًا احتجنا إلى محذوفين، نقول: هذا يعني الفهم غلط لأنه فُهِمَ أن الباء هنا أصلية، هي التي تحتاج إلى متعلق، وأما الباء الزائدة للتأكيد فلا تحتاج إلى متعلق، إذًا لا بأس أن يُقدر الخبر لا إله بحقٍ إلا الله، وأيضًا لا بأس أن يُقدر لا إله معبودٌ بحقٍّ إلا الله، يعني لو قيل: لا إله معبودٌ، لا إله موجودٌ، لا إله في الوجود وزيد عليه بحقٍّ الخلاف هنا خلافٌ ليس جوهريًّا، وإنما هو خلاف لفظي في كثرة المحذوفات أو قلتها، لكن المعنى صحيح، فيكون مطابقًا لِمَا سبق، بل لو قدر الفعل لا إله يستحق العبادة إلا الله لصح، لكن الأولى أن يُقدر اسم مفرد، لكن لو قدره نقول: المعنى كذلك صحيح. دل على ذلك تقدير الخبر آياتٌ في القرآن تفسر المعنى المطابقي لهذه الكلمة، قال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ} [الحج: ٦٢]. إذًا تقابل الحق والباطل، (لا إله) هذا نفي لإلوهية

عمّا سوى الله وهي باطلة، إثباتها للإله الحق، فوصف الله تعالى نفسه بالحق، ووصف تلك الآلهة المعبودات بكونها باطلة، وهذه الآية تفسر معنى لا إله إلا الله، بل تدل على أن الخبر هو لفظ حقّ {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} [الحج: ٦٢]، كذلك قوله: {أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا} ... [الأعراف: ٧٠]. فهذا يدل على معنى لا إله إلا الله، فدلت الآيتان وغيرها أن القرآن لم ينفِ الآلهة بقيد الوجود، ولكن نفاها بقيد الحقيقة، يعني الأحقية بالعبادة، إذًا لم ينفِ وجودها، {أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللّهَ وَحْدَهُ} هو معبود لكنه ليس وحده، وجئت أنت بماذا؟ بـ لا إله إلا الله الدالة على أننا نفرد الله تعالى بالعبادة، بل إن القرآن ذكر من تلك الآلهة أنواعًا وأشخاصًا موجودةً عند المشركين وسماها آلهة، قال تعالى: {وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعاً وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً} [نوح: ٢٣]. سماها آلهة، فهذه الآلهة موجودة لكنها باطلةٌ غير مستحقة للعبادة، وقالوا كذلك لما جاء النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال لقريش: «قولوا لا إله إلا الله». قالوا: {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً} [ص: ٥]. إذًا هذه الآلهة موجودة، حينئذٍ لا إله إلا الله لم تنفِ وجود الآلهة، بل جاء القرآن بنص واضحٍ بيِّنٍ أن الآلهة موجودة لكنها باطلة، إذًا لا يمكن أن نقدر ما يخالف ظاهر القرآن، فكيف نقول: لا إله موجود إلا الله؟ (لا إلا) نفي لوجود الآلهة، نقول: لا، القرآن أثبت وجود الآلهة. إذًا هذا المعنى التعارض مع نصوص القرآن، فصار باطلاً صار باطلاً، كما يُفهم أيضًا أن الله كان معبودًا عند المشركين، لكن مع آلة أخرى فهم لم يستنكروا عبادة الله، بل هم يعبدون الله، بل استنكروا إفراده جل وعلا بالعبادة، وهذا هو معنى كلمة التوحيد، ويكون تقدير استحقاق العبادة هو المتعين للنصوص السابقة والإجماع على معناها، وكذلك بالنظر إلى أحوال المشركين وما أجابوا به المرسلين.

إذًا هذا هو المعنى الذي يجب أن يقدر، وقدره المتكلمون على المشهور لا إله موجودٌ إلا الله، هذا تقدير المتكلمين، وهو المشهور في مصنفات النحو وعلم الكلام وهو تقدير مبني على أصلٍ عندهم وهو الخلط بين الألوهية والربوبية، وفهم لفظ الله وإله بمعنى رب (لا إله)، يعني لا رب كما سيأتي في موضعه. إذًا لم يفرقوا بين الإله وبين الرب، ففسروا الإله بمعنى الرب والرب بمعنى الإله فهما بمعنى واحد عندهم، وتكون الكلمة عندهم مفادها لا رب موجودٌ إلا الله، وهذا باطل واعترض بعضهم على هذا التقدير موجود ورأوا أن العموم يتحقق مع لفظ ممكن، فقدروه لا إله ممكن إلا الله، هذا كسابقه، ووجه الاعتراض أن تقدير موجود يجعل كلمة التوحيد قاصرة على نفي وجود غير الله، ولا تفيد نفي إمكان ذلك الغيب، إذًا (لا إله) موجودٌ إلا الله نفت الوجود لكن لا يمنع الإمكان، الإمكان العقلي، إذًا (لا إله) ممكن فلسفة هذه، (لا إله) ممكن، والإمكان محله العقل، فإذا قلت: (لا إله) موجود، أو (لا إله) في الوجود. نفيت الشيء في الخارج لكنك لم تنفيه في الذهن، فلا بد من خبرٍ ينفي الأمرين، فقالوا: (لا إله) ممكنٌ إلا الله. وكلا التقديرين فاسدان، والتقدير الأول هو الصحيح، ولذلك علَّق الشيخ ابن باز رحمه الله تعالى على ((شرح الطحاوية)) الجزء الأول صفحة أربعة وسبعين بقوله: تقدير الخبر بكلمة في الوجود ليس بصحيح. لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة، الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة، وتقدير الخبر بلفظ في الوجود لا يحصل به المقصود من بيان أحقِّيَّة ألوهية الله سبحانه وبطلان ما سوها، لأن لقائل أن يقول: كيف تقولون (لا إله) في الوجود إلا الله، وقد أخبر الله سبحانه عن وجود آلهةٍ كثيرة للمشركين كما في قوله سبحانه: {وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ مِن شَيْءٍ} ... [هود: ١٠١]. سماها آلهة، وقوله سبحانه: {فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ قُرْبَاناً آلِهَةً} [الأحقاف: ٢٨]. سموها آلهة، فلا سبيل إلى التخلص من هذا الاعتراض وبيان عظمة هذه الكلمة قد يفاد من كلام الشيخ أنه نقدر حق من أجل الخلوص من الاعتراض، ونحن نقدره من جهتين:

أولاً: دلالة المعنى المطابقي الذي أجمع عليه السلف.

ثانيًا: موافقةً للآية {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ} قبل الاعتراض.

حينئذٍ نقول: لهذين الوجهين، ثم نزيد ردًّا على المخالف بأنه لا يستقيم المعنى إلا بذلك، نعم وبيان عظمة هذه الكلمة، وأنها كلمة التوحيد المبطلة لآلهة المشركين وعبادتهم من دون الله إلا بتقدير الخبر بغير ما ذكره النحاة وهو كلمة حقٌّ، لأنها هي التي توضح بطلان جميع الآلهة، وتبين أن الإله الحق والمعبود الحق هو الله وحده، كما نبه على ذلك جمعٌ من أهل العلم منهم أبو العباس ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وآخرون رحمهم الله، ومن أدلة ذلك قوله سبحانه: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ}. فأوضح سبحانه في هذه الآية أنه هو الحق وأن ما دعاه الناس من دونه هو الباطل، فشمل ذلك جميع الآلهةِ المعبودة من دون الله من البشر والملائكة والجن وسائر المخلوقات، واتضح بذلك أنه المعبود الحق وحده، ولهذا أنكر المشركون هذه الكلمة وامتنعوا من الإقرار بها لعلمهم بأنها تبطل آلهتهم، يعني فهموا (لا إله إلا الله) أحسن من فهم المتكلمين، ما فهموا (لا إله) موجودٌ إلا الله، و (لا إله) في الوجود إلا الله، وإنما فهموا (لا إله) حقٌّ، يعني هذه الآلهة التي تتوجهون إليها بالعبادة لا تستحق شيئًا من تلك العبادة، وهذا المعنى لم يفهمه هؤلاء المتكلمون، وامتنعوا من الإقرار بها لعلمهم بأنها تبطل آلهتهم، لأنهم فهموا أن المراد بها نفي الألوهية بحقٍّ عن غير الله سبحانه، ولهذا قالوا جوابًا لنبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - لما قال لهم: «قولوا لا إله إلا الله». {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ}، وقالوا أيضًا: {أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ} [الصفات: ٣٦]. وما في معنى ذلك من الآيات، وبهذا التقرير يزول الإشكال أو جميع الإشكال ويتضح الحق المطلوب، والله ولي التوفيق انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

إذًا تقرر أن الخبر المقدر هو حقٌّ، والخبر مرفوع عند النحاة، حينئذٍ ما العامل هنا حقٌّ ما الرافع له؟ على الصحيح أنه (لا)، وإن كان النحاة اختلفوا في الرافع فيه، والصحيح أنه (لا) وهو اختيار ابن مالك في التسهيل، وقيل: على خبرِ الابتداء، لأن (لا) مع اسمها في موضع اسمٍ مبتدأ، فالخبر مرفوع به لا بها، على مذهب سيبويه، (لا إله) مبتدأ، حقٌّ، إذًا المبتدأ الخبر مرفوع بالابتداء.

ورفعوا مبتدءًا بالابتداء ... كذلك رفع خبر بالمبتدأ

حينئذٍ حقٌّ مرفوع بقولنا: (لا إله). لا بـ (لا) فقط، هذا تفسير سيبويه، فالخبر مرفوع به، يعني بالمبتدأ لا بها. قال الزركشي: ومذهب سيبويه أنها واسمها في محل رفعٍ بالابتداء، ولا عمل لها في الخبر، ومذهب الأخفش أن اسمها في محل رفعٍ وهي عاملة في الخبر. قال الدَّمَّمِيني: وذهب قومٌ إلى أنها إذ ذاك أعني عند التركيب لا تعمل في الخبر. (لا إله)، (لا) تعمل في الخبر، بل النكرة مع (لا) في موضع رفعٍ بالابتداء، والخبر خبر المبتدأ، وهذا مذهب سيبويه فهو مرفوع بما كان مرفوعًا به قبل دخولها قبل دخول (لا)، ثم قال: قال ابن هشام: والذي عندي أن سيبويه يرى في لا رَجُلَ أن كلمة (لا)، (لا) عمل لها في الاسم و (لا) في الخبر. لأنها جزءٌ، جزء كلمة، والجزء لا يعمل لأنها صارت جزء كلمة، إذًا (لا إله) مرفوع بالابتداء قبل دخول (لا)، وحقٌّ مرفوع بالمبتدأ الذي دخلت عليه (لا)، وسيبويه يرى أن الخبر مرفوع بما كان مرفوعًا به قبل دخول (لا)، بمعنى ترتبت (لا) مع اسمها حتى صارت كالكلمة الواحدة، وجاء الخبر عن المجموع، فحقٌّ عند سيبويه ليس خبرًا لـ (لا)، بل هو خبر عن المبتدأ المركب من (لا) و (إله)، وتعليل ذلك عنده ضَعْفُ (لا) أو ضُعْفُ (لا) عن العمل بسبب التركيب فلم يصل أثرها إلى الخبر، وعلى رأي الأخفش والأكثرين أن الخبر المقدر معمول (لا)، وهذا هو الصحيح أنه معمول (لا) وهذا هو الصحيح فهو خبرها عملت فيه كما عملت في الاسم، ولذلك قال ابن مالك:

وبعد ذاك الخبر أذكر رافعه

هذا ما يتعلق بالجزء الأول وهو (لا إله)، وسيأتي البحث في الجزء الثاني (إلا الله)، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

على كلٍّ الشهادة سبق أنه يدل على الأمر بالخلق بأن يشهدوا هذه الشهادة، إن قيل أنه من جهة التضمن فلا إشكال فيه، وإن قيل من جهة الاستلزام كذلك لا إشكال فيه، يعني لو قيل بهذا أو قيل بذاك، لكن ابن القيم قرر أنها تدل على ذلك بالاستلزام، وأورد آيات وأوردنا شيئًا من ذلك.

س: ذكرتم أن الشهادة لا تكون شهادة إلا إذا اجتمعت فيها أربع مراتب طيب، كيف يكون تطبيق الشرط الثالث والرابع أن يُعلم غيره بما شهد به ويخبره ويبينه له؟

ج: نعم تخبر (لا إله إلا الله) صلاتك ودينك .. إلى آخره هذا واضح منك، وهذا قد يقال فيه حديث الإسلام أن يلزمه بمضمونها ويأمر، يعني الدعوة المراد، الدعوة إلى .. تخبره وتدعوه، وهذا الدعوة قد يكون دعوة لمن كافر أصليًّا وقد يكون من باب التأكيد، الدعوة للتوحيد عامة ليس خاصًّا بالكفار، يعني لا نقول: المسلمون موحدون ولا يحتاجون لدعوة توحيد. لا، فاسد. ثم قد يكون خلل في مفهوم لا الله إلا الله، كم من شخصٍ يعيش بين بلاد المسلمين، ويقول .. إنه خلل عنده بعض الشركيات، فكل شركٍ أكبر أو أصغر يقع فيه الكافر إذا كان مشركًا شركًا أكبر، أو ما دونه وهو المسلم الذي يقع في الشرك الأصغر هذا الخلل في فهم (لا إله إلا الله)، بل كل معصيةٍ يقع فيها المسلم هو لخللٍ في مفهوم (لا إله إلا الله)، يعني تحقيق التوحيد داخل في ذلك.

س: هل يصح إسلام الكافر إذا لم يلُزم غيره بمضمونها؟

ج: هذا على كلام ابن القيم رحمه الله تعالى لا، لا بد من هذه المراتب الأربعة.

س: إذا كان لا يُتصور في من حقق توحيد الربوبية بجميع أفرادها أن يشرك بالله بتوحيد الألوهية فلماذا لم تكن أصل دعوة الرسل تحقيق التوحيد الربوبية بارك الله فيكم؟

ج: هذا اعتراض، أليس كذلك؟ تنظر أولاً في دعوة الرسل وتفهم التوحيد على فهم ما دعت إليه الرسل، وهذه التقسيمات إنما هي للفهم ومعرفة ما الذي أراده الله عز وجل، وما الذي وقع فيه النزاع، نص الله تعالى: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ} [يوسف: ١٠٦]، {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ} [الزخرف: ٩]. إذا أدركت هذه الآيات وأدركت هذا المعنى ما يَرِد هذا السؤال من أصله.

س: اعْتُرِض على إعراب الزمخشري بأن (لا) إنما تعمل في النكرات ألا نستطيع أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقدر (إلا) بمعنى غير؟

ج: سيأتي أن هذا فاسد لا يصح، إلا بمعنى (غير) سيأتي أنه لا يصح، كل المعنى الإيراد غير وارد، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد.

27 ٢٧

٢٧٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* الركن الثاني من الشهادة: "إلا الله".
* هل يصح حمل "إلا" في الشهادة على معنى "غير".
* يجوز في لفظ الجلالة: "الله" الرفع، والنصب، ولكن الرفع أولى لسببين.
* إذا تقرر أن الرفع أولى في لفظ الجلالة، ففي رفعه ستة أوجه.
* هل الضمائر جزئية أم كلية؟
* هل يجب اشتمال بدل البعض على ضمير يربط البدل بالمبدل منه؟
* أما نصب لفظ الجلالة: "الله" فمن وجهين.

* وقد تلخص في "لا إله إلا الله" عشرة أوجه.
س: ما الفرق بين عَلَمَ الجنس واسم الجنس؟
ج: هذه ما نجيب عليها، لأنها شُرِحَتْ في ((السلم المنورق)) بتوسع، المسألة فيها خلاف، وثَمَّ مصنفات فيها على جهة الخصوص، الشوكاني رحمه الله تعالى له رسالة موجودة ضمن ((الفتاوى)) رسالة صغيرة، وأظن كذلك الصنعاني له رسالة وذكرها مسألة في ((الأشباه والنظائر)) السيوطي، وكذلك في ((همع الهوامع))، يعني: يُرجع إليها، والشيخ الأمين في ((المقدمة)) كذلك ذكر هذه المسألة ورَجَّحَ ما يراه راجحًا، وكل مَن كتب في المطلق والمقيد يتعرضون لهذه المسألة، خاصةً الفرق بين، لأن هذه الثلاث اسم الجنس، وعلم الجنس، والنكرة. هذه مترابطة، يعني من حيث المعنى، ومن حيث ما يكون معرفة من لفظ أو لا كلها مترابطة، فيبحثونها أو البحث يكون فيها في باب المطلق والمقيد، هناك يُشبعون الكلام في الفرق بين اسم الجنس والنكرة، ونحن ذكرنا الملخص في ((شرح الورقات)) المطول، الفرق بينهما ويأتينا إن شاء الله موسعًا في ((الكوكب)) إن شاء الله تعالى، وكذلك كتب المنطق التي تتكلم عن الجزئي والكلي، ومن الجزئي ما هو متفق عليه، ومنه ما هو مختلفٌ فيه، مختلفٌ فيه علم الجنس واسم الجنس وغيرها، طيب.
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
فلا زال الحديث فيما يتعلق بإعراب كلمة التوحيد لا إله إلا الله، وأخذنا في الدرس الماضي ما يتعلق بالجزء الأول وهو (لا إله)، وقلنا: (لا) نافية للجنس، واسمها (إله) مبنيٌّ معها على معنى مِنْ، والبناء على الفتح، والخبر محذوف، ومختلفٌ في تقديره، والصحيح أنه يقدر (بحقٍّ)، (إلا اللهُ)، (إلا اللهَ)، (إلا) أداة استثناء، وهل هي مركبة أو بسيطة؟ لا يعنينا البحث في هذا، لكن الأصل القاعدة التي دائمًا ننص عليها أنه إذا اختلف النحاة في حرف هل هو بسيطٌ أو مركب؟ فالأصل أنه بسيط، هذا هو الأصل، ما معنى بسيط؟ يعني مرتجل، هكذا أول ما وُجِدَ يكون (إلا)، وبعضهم يرى أنه (إن)، (لا)، هذا أصله، (إن)، (لا)، ثم أدغمت النون في اللام، نقول: هذه دعوى تحتاج إلى دليل، إن جاء بدليل واضح بين قُبل، وإن لم يكن ثَمَّ دليل حينئذٍ رجعنا إلى الأصل وهو أن ابتداء الحرف إنما يكون بما نطق به، ولا نحتاج إلى أن نتكلف ونجعل الحرف مركبًا، الأصل فيه أنه بسيط، وقل كذلك في سائر الحروف.
إذًا هي أداة استثناء، وهي أم الباب عند النحاة، ولذلك نسب إليها ابن مالك رحمه الله تعالى العمل حيث قال:
ما استثنت إلا مع تمامٍ ينتصب

ما استثنت إلا، إذًا الاستثناء يكون بـ (إلا) وهي الأصل في باب الاستثناء، والاستثناء من حيث المعنى اللغوي والاصطلاحي لا نحتاج التعريج عليه، وإنما هو تطبيق للأحكام فقط، يعني القواعد التي يذكرها النحاة في هذا الباب.
قال الزركشي: ذكر بعضهم أن (إلا) في كلمة الشهادة بمعنى (غير). إذًا هذا قولٌ آخر، (إلا) أداة استثناء، واضح هذا أداة استثناء، والاستثناء هو الإخراج إما من المحكوم عليه والحكم، أو منهما، أو من الثاني دون الأول، على خلاف يأتي بسطه في الكلام على معنى (لا إله إلا الله)، قول آخر: أن (إلا) هنا ليست استثنائية، وإنما هي بمعنى (غير)، وإذا كانت بمعنى (غير) حينئذٍ (غير) من أدوات الاستثناء لكنه لم يُصرح بأن (إلا) استثنائية وإنما جعلها بمعنى (غير)، ثم غير من أدوات الاستثناء، ذكر بعضهم أن (إلا) في كلمة الشهادة بمعنى (غير)، واستدل بقوله تعالى من باب التنظير: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: ٢٢]. {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ}، يعني غير الله، فـ (إلا) هنا بمعنى (غير)، وهذا واضح بَيّن، يعني صحيح، (إلا) قد تأتي بمعنى غير ولا إشكال فيه، لكن هل (إلا) في كلمة الشهادة بمعنى غير؟ هذا الذي يكون فيه شيء من النظر. ثم بقول الشاعر، يعني استدل بعد الآية بقول الشاعر:
وكل أخٍ مفارقه أخوه ... لعمر أبيك إلا الفرقدان

يعني غير الفرقدين، فإنه لو حُمِلَ (إلا) على الاستثناء الصريح لم يكن اللفظ بالكلمة الشريفة توحيدًا محضًا، يعني عند هذا القائل، أننا لو جعلنا (إلا) استثنائية لم يكن اللفظ بهذه الكلمة توحيدًا محضًا، فإن تقدير الكلام حينئذٍ (لا إله مستثنى عنه الله)، فلا يكون نفيًا بآلهة لا يستثنى عنها الله، وليس هذا بتوحيد، يعني هناك آلهة أُخرى موجودة لا يُستثنى عنها الله، لا إله مستثنى عنه الله، لا إله غير مستثنى عنه الله، حينئذٍ قسم الآلهة إلى قسمين: آلهة استثني الله عنها، وآلهة لم يُستثنَ الله عنها. فلو جعلنا (إلا) استثنائية حينئذٍ اختصت كلمة التوحيد بالآلهة التي استُثْنِيَ الله عنها، وأما الآلهة التي لم يستثنَ الله عنها ليست بداخلة وهذا ليس بتوحيد محض، وهذا سوء فهمٍ، يعني هناك آلهة أخرى موجودة لم يُستثنَ الله عنها.

قال الزركشي: وهذا القائل منازع في هذا الفهم. بأن (إلا) ليست استثنائية، وأننا لو حملناها على الاستثناء حينئذٍ فسد المعنى، والله عز وجل إنما أراد بهذه الكلمة أن تدل على التوحيد المحض الخالص (لا إله إلا الله) لا معبود حقٌ إلا الله، وهذا لا يتأَتَى بهذه الكلمة، وإذا كان كذلك حينئذٍ لِمَا أمر الله عز وجل بها، ولذلك هذا فساد في الفهم، بل فساد في التصور، إذا كانت لا تدل على التوحيد المحض، إذًا لِمَا أمر الله عز وجل بها وأتى بلفظٍ ظاهره الاستثناء، ولِمَ لَمْ يأتِ بلفظ غير؟ إذًا، قال الزركشي: هذا القائل منازع في هذا الفهم. قلت - يعني أنا -: بل هو فهمٌ سقيم سببه عدم الرجوع إلى النصوص القطعية ثبوتًا ودلالةً الموضحة والمفسرة لهذه الكلمة.

قال الزركشي: وهذا القائل منازعٌ فيه هذا الفهم، وإجماع العلماء على أنه يُفيد التوحيد المحض. إجماع العلماء السلف، وأما الخلف فمن وافق السلف فعلى العين والرأس، أما من خالف فلا عبرة به البتة كَبُرَ أم صَغُرَ.

إذًا إجماع العلماء من السلف ومن كان على طريقة السلف أنه، أي هذا اللفظ (لا إله إلا الله) يفيد التوحيد المحض وإطلاق الشارع لها، لهذه الكلمة غير مقيدة بقيدٍ لا سيما في موضع البيان والتفسير دليلٌ قطعيٌّ على أنه صريحٌ فيه، نعم، وهذا الذي نذكره دائمًا بأن اللفظ لفظ التوحيد مقطوعٌ به من جهة إثبات هذه الكلمة (لا إله إلا الله)، وكذلك من جهة المعنى، فالمعنى كذلك مقطوعٌ به، فإذا كان كذلك حينئذٍ لا يمكن أن يقال بأن الكلمة هذه لا تُفيد التوحيد المحض، فإن قال قائل حينئذٍ نقول: هذا سوء فهمٍ من صاحبه.

وأما حمل الآية على معنًى، معنى (غير)، يعني {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ}، حمل الآية على معنى غير هذا ظاهر لا إشكال فيه نص على ذلك ابن هشام كما سيأتي في كلامه الآتي، لأنها مرفوعةٌ نعتًا لـ آلهة، يعني (إلا) هذه نعت، إعرابها {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ}، {آلِهَةٌ} هذا اسم كان، {إِلَّا} صفة، صفة لم؟ لـ {آلِهَةٌ}، وصفة المرفوع مرفوع، إذًا هي بمعنى غير ولها محل من الإعراب، نعتًا لـ {آلِهَةٌ} لا أن المراد بها الاستثناء لأننا لو حملناها على الاستثناء مع جواز إتيان (إلا) [لا على غير الاستثناء] لا على الاستثناء حينئذٍ فسد المعنى، لماذا؟ إذ المراد نفي المعية {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ} يعني لو كان هناك آلهة مع الله هذا المنفي {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} وبالحسّ أدركنا أن السماوات والأرض لم تفسد، إذًا لم يكن معه آلهة، وهذا ما يُسمى بدليل التمانع، إذًا المراد بالآية ما هو؟ نفي المعية، يعني نفي شريك مع الله تعالى في تدبير السماوات والأرضين، إذًا لو حملناها على معنى الاستثناء لفسد، وإنما المراد بها المعية، لانتفاء تمانع المنفي لانتفاء غير الله تعالى، لأن الترتيب هكذا هذا الآية دليل تمانع تكلم عنه الأشاعرة بكثرة لأنه هو الذي يدل على نفي الشريك عن الله عز وجل {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} فلم تَفْسُدَا هذا محل إجماع لأنها مقدمة مدركة بالحس، فلم تفسدا، إذًا يدل على ماذا؟ على انتفاء وجود الشريك مع الله تعالى، لأنه لو كان لحصل تنازع، هذا يريد أن يخلق والآخر يقول: لا. وهذا يُريد أن يمطر قر والثاني يقول: لا. إذًا حصل تنازع، ولَمَّا لم يحصل تنازع ويترتب عن هذا التنازع فساد في الأرض والسماوات، حينئذٍ تقرر بأن الله عز وجل واحدٌ أحد، وهو الذي أورده المتكلمون في صورة التقسيم المسمى عندهم برهان الخلف، وهذا أخذناه في آخر القواعد ((قواعد الأصول))، المراد هنا أما مجيء كلمة التوحيد بـ (إلا) قال الزركشي: فلأدائها معنى الوَحْدَة. لماذا؟ لأن (إلا الله) فيه إثبات، إثبات

ماذا؟ إثبات الألوهية المحضة وهي الوَحْدَة المحضة لله عز وجل، إذًا أفادت هنا لمجيئها للاستثناء أفادت إثبات الألوهية المحضة الخالصة لله عز وجل، وهذا مراد الزركشي بقوله: وأما مجيء كلمة التوحيد بـ (إلا) مفيدة للاستثناء فلأدائها معنى الوحدة، وتقدير لفظة ... (غير) في الآية لوجوب نفي مدبرٍ لهما إلا واحد ووجوب أن لا يكون ذلك الواحد إلا الله تعالى وحده. انتهى كلامه رحمه الله تعالى. واضح هذا؟ إذًا (إلا) في كلمة التوحيد فيها قولان - إن جعلنا له اعتبارًا من حيث الخلاف ووجوده في كلام أهل العلم، ولذلك ذكره الزركشي في إعراب (لا إله إلا الله)، حينئذٍ نقول: قولان

القول الأول: أنها أداة استثناء.

الثاني: أنها بمعنى (غير).

والثاني فاسد، بقي معنا الأول.

(الله) لفظ الجلالة، جوز العلماء من النحاة وغيرهم كالمفسرين جوزوا فيه وجهين: الرفع، والنصب. (لا إله إلا اللهُ)، (لا إله إلا اللهَ)، يجوز فيه الوجهان في هذا التركيب، يعني في كلمة التوحيد، غير أن الرفع - سيأتي وجه الرفع - غير أن الرفع هو الراجح لسببين:

الأول: اطراد الرفع في القرآن الكريم، ما جاءت هذه الكلمة إلا مرفوعةً ولم تأتِ منصوبةً، قيل: حتى في القراءات الشاذة لم يأتِ منصوبة كما سيأتي.

ثانيًا: كثرة القائلين به من أهل العلم، على أن الرفع أرجح جماهير النحاة والمفسرين على أن الرفع لفظ الجلالة بعد (إلا) من كلمة التوحيد أرجح من النصب.

إذًا لهذين الدليلين قلنا: الرفع أرجح من النصب.

اطراد الرفع في القرآن، والقرآن أعلى درجات الفصاحة.

ثانيًا: كثرة القائلين به من أهل العلم.

رسالة ابن هشام حققها الدكتور حسن الشاعر بعد أن انتهى من تحقيق الرسالة عمل دراسة سماها دراسة وصفية، بعد الفراغ من تحقيق هذه الرسالة، قال: قمت بدراسة وصفية تتبعت فيها ما أمكن من الشواهد اللغوية لحالات الاسم الواقع بعد (إلا) - يعني استقراء في نصوص القرآن - كذلك ما أمكنه من السنة، وما أمكنه من الشعر، كلما جاء هذا اللفظ تركيب بعد (إلا) سواء كان بلفظ (لا إله إلا الله) في القرآن أو بمعناها وحينئذٍ وَجَد أنه لم يأتِ (إلا) مرفوعًا - في نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر العربي التي جاءت على نمط (لا إله إلا الله) للمقارنة بين الواقع اللغوي لهذه النصوص، وما ورد في هذه الرسالة من جواز الرفع والنصب - لأن حكاه ابن هشام عن طائفةٍ من أهل العلم - فكانت النتيجة أن رفع الاسم الواقع بعد (إلا) هو الفصيح الغالب في اللغة، رفع الاسم بعد (إلا) هو الفصيح الغالب في اللغة، بل لم يرد في القرآن الكريم والحديث النبوي غيره - غير الرفع، ولذلك ما جاءت (لا إله إلا الله) إلا مرفوعة في القرآن - وأما النصب - يعني لفظ اسم الجلالة - وأما النصب فقد ورد في بعض الأبيات الشعرية على قلةٍ، ثم أورد أمثلة على ذلك، ومنه مما ذكره في القرآن الكريم قال: تتبعت الآيات القرآنية التي وردت فيها (لا إله إلا الله)، أو ما كان على وفق هذا الأسلوب فوجدتها كلها جاءت برفع الاسم الواقع بعد (إلا) ولم تأتِ قراءة واحدة ولو شاذة بالنصب. نحو ماذا؟ {لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا} [طه: ١٤] {لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا} هنا لا يحتمل القراءة بالنصب، لأن أنا هذا ضمير رفعٍ {فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} [يونس: ١٠٧] الضمير ضمير رفعي، قال أبو جعفر النحاس في قوله تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} [طه: ٨] ويجوز في غير القرآن (لا إله إلا إِيَّاه). يعني لو تكلم متكلم هكذا ارتجالاً قال: لا إله إلا إِيَّاه. صح أو لا؟ صح، لكنه من غير فصيح، لأنه جاء في القرآن بالرفع، قال: ويجوز في غير القرآن (لا إله إلا إِيَّاه) نصبٌ على الاستثناء. وكرر هذه العبارة بعينها القرطبي عند حديثه عن هذه الآية.

وقال الزجاج: ولو قيل: لا رَجُلَ عِنْدَكَ إلا زَيْدًا. لا رَجُلَ، (لا) نافية الجنس رَجُلَ عِنْدَكَ إلا زَيْدًا جاز، ولا إِلَهَ إلا اللهَ جاز،

يجوز هذا لا إشكال فيه، ولكن الأجود ما في القرآن وهو أجود أيضًا في الكلام، يعني: يجوز لا رَجُلَ عِنْدَكَ إلا زَيْدًا، وَلا رَجُلَ عِنْدَكَ إلا زَيْدٌ، والثاني أرجح، ويجوز (لا إله إلا اللهُ)، و (لا إله إلا اللهَ) جاز الوجهان و [الثاني] أرجح، يعني الرفع أرجح من النصب مع جوازه، قال الله تعالى: {إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ} [الصفات: ٣٥]. {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ}، فإذا نصبت بعد (إلا) فإنما نصبت على الاستثناء، يعني يجوز فيه الوجهان إن نصبت وهو مرجوح فصيح، لكنه ليس بأفصح، ومع ذلك إذا نصبت يكون النصب على الاستثناء، وأما الرفع فسيأتي توجيهه.

ثانيًا: في الحديث النبوي وردة كلمة الشهادة (لا إله إلا الله) في مواضع كثيرة من الأحاديث، «من كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا اللهُ» جاء بالرفع، «دخل الجنة». إلى آخر ما ذكر في النصوص الواردة، وجاءت كلها بالرفع، ومن ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا صلاة بعد الإقامة إلا المكتوبةُ». «لا صلاة» (لا إله)، «إلا المكتوبةُ» إلا اللهُ، التركيب واحد، قال أبو البقا العكبري: الوجه هو الرفع. يعني في «لا صلاة إلا المكتوبةُ». الوجه، يعني: المرجح المعتمد، هو الرفع على البدل من موضع لا، والنصب ضعيف، وقد بُيِّنَ ذلك في مسائل النحو ومثل ذلك لا إله إلا الله، لكن جَعْلُهُ ضعيفًا هكذا فيه نوع إشكال، وإنما هو صحيح لغةً لكنه ليس بأرجح، وإذا كان كذلك لا يُحمل عليه الكلام الفصيح، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا شفاء إلا شفاؤكُ». «شفاؤكُ» هذا مرفوع أو منصوب؟ مرفوع نقول، قال العكبري: «شفاؤكُ» مرفوعٌ بدلاً من موضع «لا شفاء» ومثله لا إله إلا الله. انتهى من كلام المحقق باختصار.

إذًا يجوز الوجهان في (الله) الذي هو بعد (إلا)، الرفع وهو أفصح، والثاني النصب وهو فصيح، ولا نقول: ضعيف. لأنه موجود في لسان العرب إنما يكون من باب أفصح وفصيح، فأما الرفع ما وجهه؟ ما إعرابه؟ فيه ستة أوجه [اصبر علينا]، فيه ستة أوجه، وفيه إشكال كبير.

أولها: أن خبر (لا) محذوف كما سبق، وتقديره حقٌّ، لا إله حقٌّ إلا الله، وهذا هو التقدير الصحيح الذي يدل عليه المعنى القطعي المدلول عليه بنصوص الكتاب والسنة.

و (إلا الله) بدلٌ من موضع (لا) مع اسمها، لأنها في موضع ابتداء عند سيبويه، (لا إله) عندنا كلمة (إله)، وهي المبتدأ في الأصل، ونواسخ الابتداء (إنَّ، وما يعمل عمل إنَّ) فتدخل على المبتدأ، إذًا (إله) له حالان: قبل دخول الـ (لا)، وبعد دخول (لا).

قبل دخول (لا) هو مرفوع مبتدأ، والعامل فيه الابتداء، طيب.

بعد دخول (لا) هل انتسخ الموضع الأول أم (لا) قبل دخول (لا)؟ هذا محل خلاف سيبويه عنده يمنع النسخ، بمعنى أن لا إله الكلمة لا ومدخولها في موضع رفع للابتداء، فهي مبتدأ عندهم، فهي مبتدأ، حينئذٍ (إلا اللهُ)، (اللهُ) بدل قال هنا: بدل من موضع (لا) مع اسمها. على رأي سيبويه، أو من موضع اسمها قبل دخولها، دخولها يعني؟ (لا).

إذًا الموضعان رفع، وبدل المرفوع؟ مرفوع، واضح؟ إذًا الله بدل من ماذا؟ من (لا) مع اسمها، لأنها في موضع ابتداء عند سيبويه، أو من موضع اسم (لا) قبل دخول (لا)، واضح؟ وقع للنحويين الحملان، قال ابن هشام وأنا اختصرت أكثر ما ذكرته أو أذكره من كلام ابن هشام في رسالته، وهذا الإعراب مشهور في كلام جماعة من أكابر هذه الصناعة، أن البدل هنا بدل من (لا) مع اسمها، أو من اسم (لا) قبل دخولها. قيل: أطبق عليه المعربون. يعني هذا الإعراب أنه بدل من (لا) مع اسمها، أو الثاني أطبق عليه المعربون، يعني كأنه إجماع، أطبق عليه المعربون من المتقدمين وأكثر المتأخرين، قاله ابن هشام رحمه الله تعالى، ونزيد احتمالاً ثالثًا وهو أنه بدلٌ من الضمير المستتر في الخبر المقدر، فصار للنحاة في تعين المبدل منه، ثلاثة: اللهُ بدل، المبدل منه (لا إله) على الموضع، المبدل منه الثاني (إله) قبل دخول (لا).

الثالث [أن يكون الضمير المستتر بدلاً] أن يكون لفظ الجلالة بدلاً من الضمير المستكن في الخبر، بدل في الضمير المستكن في الخبر، فصارت حينئذٍ في تعيين المبدل منه ثلاثة أقوال:

- بدل من موضع (لا) مع اسمها.
- بدل من موضع اسم (لا) قبل دخولها.

- ثالثًا بدل من الضمير المستتر في الخبر المقدر. فالقول الأخير لم يذكره ابن هشام في رسالته، لأنه حكى أن النحاة أطبقوا على القولين السابقين فلم يذكره وذكره بعضهم، ورجحه لوجهين:

الأول - وهذا غير موجود في كلام ابن هشام -.

الوجه الأول: أن ضمير المستتر أقرب إلى البدل من المبتدأ، (لا إله إلا اللهُ)، اللهُ بدل من الضمير المستتر في الخبر، وهو أقرب من (لا إله) وأقرب من (إله)، حينئذٍ يكون الأقرب أولى من البعيد، فالضمير المستتر في الخبر أقرب إلى البدل من المبتدأ، والإبدال من الأقرب أولى من الإبدال من الأبعد، [الأقربون أولى بالمعروف].

الوجه الثاني: الإبدال من الضمير إتباع باعتبار اللفظ، وهذا أولى من الإتباع باعتبار المحل، لأننا لو أبدلنا من (لا إله) أبدلناه باعتبار الموضع المحل، وكذلك (إله) باعتبار الموضع قبل دخول (لا)، تنبه هنا، هذا الإعراب اشتهر عند المعاصرين أنه بدل من ضمير المستتر في الخبر، أليس كذلك؟ هذا المشهور كثير قد نذكره نحن تبعًا تقليدًا، لكن عند التحقيق نقول: هذا قد يُشكل عليه شيء، وهو أن من جوَّز أن يكون بدلاً، وسيأتي كلام الرازي في ((تفسيره)) أن من جوَّز أن يكون بدلاً من الضمير المستتر إنما قَدَّر مشتقًا (لا إله موجودٌ هو إلا اللهُ)، اللهُ بدل من هو، وهو هذا معمول لموجود أو كائن، (لا إله كائنٌ أو موجودٌ إلا الله)، وكائن اسم فاعل، وموجود اسم فاعل وهو خبر، إذًا إذا جاء الخبر مفردًا وكان مشتقًا تحمل الضمير لأنه عامل فيه، حينئذٍ يكون (الله) بدلاً من هذا الضمير، لكن لو قدرناه حقًّا جاءت المسألة الخلافية بين البصريين والكوفيين.

والمفرد الجامد فارغٌ وإن ... يُشتق فهو ذو ضميرٍ مستكن

فعلى رأي الكوفيين لا إشكال (لا إله حقٌّ هو إلا الله)، فجاء بدلاً من الضمير، على رأي الكوفيين أنه يستوي في المفرد أن يكون مشتقًّا أو جامدًا أنه متحمل للضمير، فكل خبرٍ مفرد عند الكوفيين فهو متحمل للضمير زَيْدٌ أَخُوكَ هُوَ، أَخُوكَ زَيْدٌ هُوَ، إذًا تحمّل الضمير، فالخبر عند المفرد لا بد من صلةٍ بينه وبين المبتدأ، لكن عند البصريين يرون التفريق أنه إذا كان جامدًا فلا يتحمّل الضمير، حينئذٍ لا يصح أن يقال: زَيْدٌ أَخُوكَ هُوَ. تقدير الضمير هنا فاسد، لأن أخوك هذا جامد، والجامد لا يتحمل الضمير، ... (وحقّ) هذا مصدر، والمصادر من الجوامد، إذًا على رأي الكوفيين لا إشكال، وعلى رأي البصريين ثَمَّ إشكال، أين قولنا بأن اللهُ بدلاً من الضمير المستكن في الخبر، والخبر اسم جامد، والجامد لا يتحمل الضمير؟ حينئذٍ لنا طريقان للانفكاك:

- إما أن نأخذ بقول الكوفيين، وهو أن حقٌّ هو، إذًا نرجع إلى قول ابن مالك فنقول:
والمفرد الجامد فارغ، لا ليس بفارغ، بل الصحيح مذهب الكوفيين، ونحن رجحنا هناك مذهب البصريين وخالفنا الكوفيين.
- وإما أن لا نجعل البدل هنا من حقّ، وإنما نجعله من (لا) مع اسمها، أو اسمها قبل دخول (لا).

إذًا هذا القول الذي زيد أنا ذكرته لأنه هو المشتهر الآن قَدَّر على الصحيح أن الخبر هو حقٌّ، ثم يقال لفظ الجلالة بدل من الضمير المستكن في الخبر، وهذا يذكره حتى الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى يُعرب هذا الإعراب وغيره كثير، لكن يرد على الإشكال، إما أن نرجح مذهب الكوفيين وهم لا يُرجحون هذا، وإما أننا نرجع ونقول: هذا ليس بدلاً من الضمير، لأنه ليس عندنا ضمير، أين الضمير؟ وإنما جوَّزه الرازي وتبعه كثير لأنه قال: بدل من الضمير ورُجِّح بما ذكر. الترجيحين السابقين أنه أقرب إلى المذكور، وكذلك إتباعٌ للفظ أولى من إتباع للمحل، نعم هو كذلك لكن أين الضمير؟ وإنما صار الضمير عندهم لماذا؟ لأنهم يقدرون موجود أو كائن، وهذا يتفق معهم، وأما معنا على الترجيح الصحيح بأن الخبر ليس هو موجود حينئذٍ يبقى محل إشكال، عرفتم الآن؟

قال الرازي في ((تفسيره)) سورة البقرة {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} [البقرة: ١٦٣] قال: والذي يظهر لي فيه - يعني {هُوَ} -

أنه ليس بدلاً من {إِلَهٌ}، ولا من رجل في قولك: لا رَجُلَ إلا زَيْد. يعني: ليس بدلاً من اسم (لا) قبل دخول (لا)، ولا من (لا) مع اسمها، يعني: موضعها، إذًا نفى ما أطبق عليه النحاة ليس هذا ولا ذاك، كأنه يقول قول ابن هشام رحمه الله تعالى هو متقدم قول ابن هشام بأنه أطبق عليه المتقدمون والمتأخرون يقول: لا، هذان القولان لا أراهما، والوجه إنما هو بدلٌ من الضمير المستكن في الخبر المحذوف، (اللهُ) هو بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف، فإذا قلنا: لا رَجُلَ إِلا زَيْدٌ، فالتقدير لا رَجُلَ كَائِنٌ أَوْ مَوْجُودٌ إِلا زَيْدٌ، وهذا معنى يستقيم لا إشكال فيه، يعني: لو قلنا: لا رَجُلَ فِي الدَّارِ إِلا زَيْدٌ. لا رَجُلَ كَائِن زَيْدٌ بدل من الضمير المستكن لا إشكال فيه، نحن نتكلم عن ماذا؟ (لا إله حقٌّ إلا الله). قلنا: ما نقدر حقٌّ ما نقدر موجود أو كائن لأنه فاسد، وإنما في غير هذه الكلمة حينئذٍ يمكن لا رَجُلَ فِي الدَّارِ، أي لا رَجُلَ كَائِنٌ فِي الدَّارِ إِلا زَيْدٌ. زيدٌ بدل من الضمير المستكن، كذلك في كلمة الشهادة لو جرينا على ما جرى عليه البعض (لا إله موجود بحقٍّ إلا اللهُ) صح أو لا؟ صح، صح أن يعرب ... (اللهُ) بدل من الضمير المستكن في الخبر لا إشكال فيه، وقلنا: هذا التقدير لا بأس به، يعنى لا ينافي الشرع لكنه فيه تكثير للمقدرات، فعدم إكثار أو تكثير المقدرات أولى من غيره، يعني عدم التكثير أولى من التكثير، قال هنا: إنما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف فإذا قلنا: لا رَجُلَ إِلا زَيْدٌ. فالتقدير لا رَجُلَ كَائِنٌ أَوْ مَوْجُودٌ إِلا زَيْدٌ، كما تقول: مَا أَحَدٌ يَقُومُ إِلا زَيْدٌ، لو قلت: مَا أَحْدٌ يَقُومُ إِلا زَيْدٌ. يَقُومُ هو إِلا زَيْدٌ، زَيْدٌ بدل من الضمير المستكن في الفعل المضارع، فَزَيْدٌ بدل من الضمير في يَقُومُ لا من أحد، وعلى هذا يَتَمَشَّى ما ورد من هذا الباب، فليس بدلاً على موضع اسم (لا)، وإنما هو بدل مرفوع من ضميرٍ مرفوع أو ضمير مستتر، ذلك الضمير هو عائد على اسم (لا)، (لا إله موجود هو)، هو يعود على ... (إله) الذي هو اسم (لا)، ولولا تصريح النحويين أنه بدل على الْمَوْضِع من اسم (لا) لتأولنا كلامهم على أنهم يريدون بقولهم بدل من اسم (لا)، أي من الضمير العائد على اسم (لا)، يعني يرى أن مذهب النحاة أنه بدل من (لا) مع اسمها، أو اسمها قبل دخول (لا) فيه تكلف وفيه بعد، ولولا أنهم صرحوا بأنه بدل من موضع كذا لقال مرادهم بدل من الضمير العائد على اسم (لا)، يعني أول كلامهم. قال بعضهم: وقد ذكر أن هو - يعني في الآية السابقة - بدل من (إله) على المحل.
قال: ولا يجوز فيه النصب ها هنا لأن الرفع يدل على الاعتماد على الثاني، لأن ما بعد (إلا) مسند إليه كما سيأتي، والمعنى في الآية على ذلك، والنصب على أن الاعتماد على الأول، يعني إذا رفعت أو نصبت حينئذ إذا جعلت النصب جعلت الاعتماد على ماذا؟ على الأول، لأن النصب إخراج صارت الجملة تامة، قَامَ الْقَوْمُ جملة تامة إلا زَيْدًا، قَامَ الْقَوْمُ إِلا زَيْدًا، حينئذٍ صار الثاني الذي هو بعد (إلا) معتمدًا على الأول في الإخراج، وأما إذا رفعت فحينئذٍ البدل من المبدل منه على نية تكرار العامل، وإذا كان كذلك لا شك أن المقصود بالكلام هو البدل لا المبدل منه، ولذلك المشهور عند النحاة أن المبدل منه في نية الطرح والإطراح.
إذًا المقصود بالكلام هو الثاني، فإذا رفعته صار العمدة بالكلام على ما بعد (إلا)، وإذا نصبته صار العمدة في الكلام على ما قبل (إلا)، هذا الذي عناه هذا الذي ذكره الرازي، انتهى كلامه.
قال الرازي ردًّا عليه: ولا فرق في المعنى بين مَا قَامَ الْقَوْمُ إِلا زَيْدٌ، وَإِلا زَيْدًا، مَا قَامَ الْقَوْمُ إِلا زَيْدًا، مَا قَامَ الْقَوْمُ إِلا زَيْدًا، وَإِلا زَيْدٌ، من حيث المعنى ثَمَّ إخراج، إخراج مشترك من حيث إلا زَيْدًا مستثنى من جهة المعنى إلا أنهم فرَّقوا من حيث الإعراب فأعربوا ما كان تابعًا لِمَا قبله بدلاً، وأعربوا هذا منصوبًا على الاستثناء غير أن الإتباع أولى للمشاكلة اللفظية والنصب جائز ولا نعلم في ذلك خلافًا. يقول الرازي رادًا عليه: أن قولنا مَا قَامَ الْقَوْمُ إِلا زَيْدًا، مَا قَامَ الْقَوْمُ إِلا زَيْدٌ ليس كما قلت بأن الاعتماد على الثاني في الرفع والاعتماد على الأول في النصب، بل الفرق بينهما في المشاكلة فحسب، وإلا كل منهما فيه إخراجٌ، وإنما وقعت المشاكلة في ماذا؟ قَامَ الْقَوْمُ بالرفع إِلا زَيْدٌ بالرفع، إذًا وقعت المشاكلة في أن كلاًّ منهما مرفوعٌ، وأما إذا نَصَبْتَ قَامَ الْقَوْمُ إِلا زَيْدًا حينئذٍ فَرَّقت بين المستثنى والمستثنى منه من حيث المشاكلة، والتوافق في الحركات أولى من التخالف في الحركات، ما دام أنه يمكن ربط الكلام بعضه ببعضٍ

في الحركات واتصاف كل منهما بحركة سابقه فهو أولى، وهنا ..
إذًا عرفنا الآن أن ثلاثة أقوال للنحاة في لفظ الجلالة بالرفع إذا أعرب بدلاً:
- إما من الضمير المستتر في الخبر بدل عنه.
- وإما من موضع (لا) مع اسمها.
- أو اسمها قبل دخول (لا).
وعليه ما الذي يمكن أن يرجح من هذه الأقوال الثلاث؟
- إن زدنا لا إله موجود بحقٍّ إلا اللهُ وافقنا الجماهير.
- إن قلنا: لا، لا إله حقٌّ إلا اللهُ، حينئذٍ يتعين أن نجعل اللهُ بدلاً من (لا) مع اسمها على مذهب سيبويه.
- أو من اسم (لا)، وهذا يوقعنا في بعض الإشكالات يأتي بعضها،
إذا عربنا اللهَ بدلاً من الضمير المستتر لا إله موجود بحقٍّ إلا الله يَرِد إشكال، يرد إشكال ما هو؟ أن الضمائر على المشهور جزئيًّا، هذا على قول الجمهور جزئيًّا، إيش معنى جزئية؟
...
ضمائر جزئية.
...
إيش معنى جزئية؟ وقيل: كلية.
وقيل: كلية وضعًا جزئية استعمالاً.
...
هو الجزئي مخالف للكليّ، لكن إيش المراد بالضمائر الجزئية؟
...
لا يفهم الاشتراك، يعني وُضِعَ الضمير لشخصٍ كزيد، ولم يوضع كلاًّ، نحن نقول: عندنا لفظُ كليّ، ولفظ جزئيّ.
الكليّ ما أفهم اشتراكًا، والجزئي ما لم يُفهم، أو ما لا يُفهم اشتراكًا.
الضمائر من أيّ نوع من الأول أو من الثاني؟
فيه خلاف، هل الضمائر من الكليات؟
لأن الوضع وضعه يعود على مَنْ؟ ما تدري زيد عمرو محمد خالد .. إلى آخره. إذًا هو مشترك، وقيل: لا، وضعه ليُستعمل بالفعل في شخص معين. يعني إذا تكلمت لا يأتي هو إلا وهو يعود على شخص بعينه. إذًا هو جزئيّ، وقيل: كليةٌ وضعًا وضعت للعموم، ولكنها إذا استعملت في تراكيب الكلام فهي جزئية، واضح؟ كم قول؟
...
ثلاثة أقوال: جزئية مطلقًا، كلية مطلقًا، التفصيل.
كليةٌ وضعًا جزئية استعمالاً، كم قول؟
...
وهي؟
...
أي.
...
أي.
...
كليةٌ وضعًا جزئية استعمالاً، إذًا المشهور أنها جزئية، هذا المشهور عند أرباب الوضع وغيرهم، لأنها لا تستعمل بالفعل إلا في شيءٍ معين مخصوص، وقيل: كليةٌ لصلاحيتها لكل شيء. وقيل: كليةٌ وضعًا جزئية استعمالاً. على القول بأنها كلية لا يرد الإشكال (لا إله موجود بحقٍ إلا اللهُ)، (اللهُ) بدل من الضمير المستتر في موجود وحينئذٍ هو كليّ فلا إشكال، لماذا؟ لأنه بعض من مرجع الضمير، والضمير يُعود إلى (إله)، وإذا كان كذلك حينئذٍ لا تعارض.

وعلى القولين الآخرين يرد الإشكال وهو أنها جزئيةٌ وضعًا واستعمالاً، أو جزئيةٌ استعمالاً لا وضعًا، يرد الإشكال وهو: أن الإبدال من الضمير والضمائر جزئية لأنها لا تُستعمل بالفعل كما قلنا إلا في شيء معين مخصوص وعليه فالاستثناء لا يصح، الاستثناء لا يُستثنى معين من معين، وإنما يُستثنى معين من شيءٍ زائد على المعين، يشمله وغيره هذا الأصل، فإذا كان الضمير جزئيًّا كيف يُخرج المعين من المعين؟ هم يقولون: الجزئي من الجزئي. نحن لا نريد هذه العبارة، نقول: المعين من المعين، هل يصح أن تقول: جَاءَ زَيْدٌ إِلا زَيْد؟ لا يصح، لأن زيد معين، حينئذٍ الاستثناء لا يكون من ذلك، وإنما يصح الاستثناء أن تقول: جَاءَ الْقَوْمُ إِلا زَيْد. فقوم غير معين يشمل زيد وزيادة، وأما إذا كان معينًا فحينئذٍ لا يستقيم البتة، إذًا عليهم فالاستثناء لا يصح، فلا يصح إعرابه بدلاً من الضمير، والجواب: إنما صح الإبدال منه لأن الضمير يشمله النفي أيضًا، للقاعدة التي ذكرتها لك وهي أن ما كان في حيز النفي فهو داخل في مفهوم النفي، حينئذٍ (لا إله إلا اللهُ)، (لا إله موجودٌ بحقٍّ إلا اللهُ)، نقول: الضمير هذا في حيز النفي، ومرجعه (إله) فأفاد العموم، إذًا هو يدل على العموم، واضح؟ إذًا هو في هذا التركيب أفاد العموم، لماذا؟ [لأن مرجعه] لأنه في حيز النفي، ومرجعه (إله) وهو في حيز النفي مفيدٌ للعموم، حينئذٍ هذا الضمير يُفيد العموم، إنما صح الإبدال منه لأن الضمير يشمله النفي أيضًا، وإن لم تباشره أداة النفي (لا)، وهذا الضمير عائد على (إله) المستغرق نفيه، عائد الضمير هذا على (إله)، وإله مستغرق نفيه، يعني لجميع أنواع الآلهة، وذلك يُوجب عمومه في مدلوله المصحح للاستثناء منه، فاندفع ما يُقال: إن الضمير جزئي لا يحتمل الاستثناءُ منه، أو لا يحتمل الاستثناءَ منه فكيف يُبدل منه؟ نقول: الضمير جزئي باعتبار أصله، ولكنه لَمّا كان في سياق النفي وكان مرجعه ما هو مستغرق للنفي حينئذٍ أفاد العموم فهو مفيد. إذًا هو إخراجٌ لبعض من كلٍّ.

والحال أن البدل في الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يُبدل إلا مما يحتمل الاستثناء كما قررناه.

إذًا هذا الإشكال الأول، إذا أبدلناه من الضمير، الضمير جزئي وهذا معين، حينئذٍ كيف يُبدل المعين من المعين؟ [نقول] أو كيف يستثنى المعين من المعين؟ نقول: هنا الضمير في سياق النفي فعم لكون مرجعه مستغرقٌ أو مستغرقًا للنفي.

ثَمَّ إشكال آخر أن البدل هنا بدل بعض من كلّ، وهذا يرد على كل الأقوال، إذا عربناه بدل نقول: هذا بدل بعض من كل من حيث المعنى، كأن قلنا: الأولى أن لا نعبر في هذا المقام، لكن من أجل الإيضاح، فنقول: (اللهُ) هذا بدل من سابقه. حينئذٍ ما هي أنواع البدل؟

- كل من كل.
- بعض من كل.
- اشتمال.

الغلط والنسيان هذا غير وارد هنا، فحينئذٍ نقول: من أيّ الأنواع؟ لا شك أنه من بدل البعض من الكل، إذا كان كذلك القاعدة أن بدل البعض من الكل لا بد أن يشتمل على ضمير يعود على المبدل منه، أَكَلْتُ الرَّغِيفَ نِصْفَهُ، لا يصح أَكَلْتُ الرَّغِيفَ نِصْفًا هذا لا يصح، لا بد من ضميرٍ يربط بين البدل والمبدل منه، واضح هذا؟ أن البدل هنا بدل بعضٍ من كلّ، لأن الاستثناء هو إخراج جزء من كلٍّ، فأين الضمير العائد على المبدل منه كما هو القاعدة؟ بدل البعض وبدل الاشتمال لا يربطهما إلا الضمير بخلاف بدل الكل الذي لم يحتج إلى رابط لأنه نفس المبدل منه في المعنى جَاءَ زَيْدٌ أَخُوكَ لا يحتاج إلى رابط، لأنه عينه، وأما أَكَلْتُ الرَّغِيفَ نِصْفَهُ، أَعْجَبَنِي زَيْدٌ عِلْمُهُ لا بد من رابطٍ، أين هو؟ (اللهُ)، هذا علم ليس عندنا رابط، إذًا كيف نعربه؟ أُجيب بجوابين:

الأول: أن محل الاحتياج إلى الضمير في بدل البعض إذا خَيف استئنافه، إذا خشي المتكلم أن يُفهم من كلامه الاستئناف وجب الاتصال بالضمير، وإذا لم يخشَ الاستئناف حينئذٍ لا يجيب الاتصال بالضمير، هذا جواب، فيربط بالضمير حيث يخاف استئنافه كما في الأمثلة المشهورة قَبَضْتُ الْمَالَ بَعْضَهُ، لو قلت: قَبَضْتُ الْمَالَ بَعْضًا. يحتمل أنه من المال ويحتمل من غيره، فلما احتمل حينئذٍ

وجب ربطه بضمير ليدل على أن هذا البعض بعض المال ليس بعضًا من شيءٍ آخر هذا واحد، وهنا قد قامت (إلا) مقام الضمير في ربط البدل بالمبدل منه، وهي كافية في دفع التوهم، يعني توهم الاستئناف، حينئذٍ لا نحتاج إلى ضمير، إذًا (إلا) قامت مقام الضمير، لأن الضمير ما جيء به إلا دفعًا لوهم الاستئناف، وهنا ليس عندنا استئناف، لماذا؟ لقيام (إلا) مقام الضمير، هذا جوابٌ.

الجواب الثاني: أنه لا يجب اشتمال بدل البعض على الضمير، يعني القول بأنه واجبٌ ليس بصحيح، كما قال ابن مالك رحمه الله تعالى في ((الكافية)):

وكون ذي اشتمالٍ أو بعضٍ صحب ... بمضمرٍ أولى ولكن لا يجب

وكون ذي اشتمالٍ أو بعضٍ صحب ** بمضمرٍ

يعني صاحب ضميرًا.

أولى ولكن لا يجب

يعني هو أرجح لكثرته، لكنه ليس بواجبٍ، فعلى رأي ابن مالك نعربه (اللهُ) بدلاً ولا يحتاج إلى ضمير، لماذا؟ لأنه ليس بواجبٍ، وإذا لم يكن واجبًا حينئذٍ لا نُطالب بذلك. قال في شرح ((الكافية)) الجزء الثالث ألف ومائتين تسعة وسبعين قال: واشترط أكثر النحويين مصاحبة بدليل البعض والاشتمال ضميرًا عائدًا على المبدل منه، والصحيح عدم اشتراطه - الصحيح عدم اشتراطه - لكن وجوده أكثر من عدمه. وجاء بأمثلة ومن أشهر الأمثلة قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ} [آل عمران: ٩٧]. {مَنِ اسْتَطَاعَ} بدل بعض من الناس كل، {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ} كل الناس المستطيع وغير المستطيع، {مَنِ اسْتَطَاعَ} فعلى رأي ابن مالك أين الضمير؟ لا يوجد ضمير، على رأي الجمهور الذين اشترطوا الضمير قالوا: لا، الضمير مقدر، منهم، يعني من أجل تصحيح القاعدة، ابن مالك يقول: لا نحتاج إلى تقدير ضمير ما دام أنه جاء في القرآن دون ضمير، إذًا الأصل عدم التقدير، فحينئذٍ إذا فُهِمَ الكلام لا نحتاج إلى تقدير، هذا الذي ذكره بعضهم.

ثم عندي احتمال ثالث وأرى أنه أولى - والله أعلم -: أن لفظ الجلالة على الصحيح هو مشتقٌّ، على الصحيح هم يجرون هذا الكلام لأن المرجح عند جماهير النحاة أن لفظ الجلالة جامد ليس بمشتق، وإذا قلنا بأنه مشتق حينئذٍ ما خالفت القاعدة، (اللهُ) أصله الإله هو، الإله ثم أبدل .. إلى آخره، الهمزة حذفت وأدغمت ثم نخمت ليس هذا، اللهُ هو، إذًا هنا نقول: نقدر الضمير لكونه مشتقًا، فالله عز وجل علمٌ وهو علم مشتق وليس بجامد، على هذا الاحتمال الحقيقة ما رأيت من ذكره على هذا الاحتمال حينئذ نقول: القاعدة مطردة لا نحتاج إلى أن نقول: لأن ليس استئناف. ولا نحتاج أن نقول: لكون ابن مالك رحمه الله تعالى لم يرَ ذلك. إذًا لفظ الجلالة مشتقٌّ، حينئذٍ نقول: إنه متحمل لضمير يعود على المبدل منه. وهذا الظاهر للقاعدة العامة، وهذه إشكالات تتعلق بالقول الثالث، وهو إذا أبدلناه من الضمير أو مطلقًا.

وعلى القول الثاني أنه بدل من اسم (لا) يرد إشكال، وهو: أن البدل لا بد أن يصح إحلاله في محل المبدل منه، البدل يجب إحلاله في محل المبدل منه، يعني على القول بأنه بدل من (لا) مع اسمها لا إشكال، أما إذا جعلناه بدلاً من اسم (لا) قبل دخول (لا) ثم دخلت (لا) نقول: البدل على نية تكرار العامل. وهنا لفظ الجلالة معرفة، وإله نكرة، و (لا) النافية للجنس إنما تدخل على اسم الجنس نكرة، فحينئذٍ كيف نقدر (لا) مرةً أخرى مع لفظ الجلالة؟ وانتبه التقدير لا يشترط فيه أن يلفظ به، وإنما النية معتبرة فقط كما نقول: الظرف إنما ينصب على ملاحظة (في). لكن لا يشترط أن تصرح بـ (في)، بل ملاحظة الظرفية، هنا هل يمكن تسليط (لا) النافية للجنس على لفظ الجلالة؟ لا، لا تقدر (لا اللهُ) ما نحتاج إلى هذا، إذًا استشكل من قاعدة أن البدل لا يصح لا بد أن يصح إحلاله في محل المبدل منه، وهو على نية تكرار العامل، ولا يصح تكرار (لا)، لو قلت: إلا عبد الله. في قولك: لا أَحَدَ فِيهَا إِلا عَبْدُ اللهِ. إذا قلت: عبد الله بدل من أحد. حينئذٍ العامل في المبدل منه أحد وهو (لا) هو عينه العامل في عبد الله، وهل يتسلط (لا) نافية للجنس

على العَلَم؟ الجواب: لا، حينئذٍ فسد هذا الإعراب.
إذًا لو قلت: إلا عَبْدُ اللهِ. فِي قَوْلِكَ: لا أَحَدَ فِيهَا إِلا عَبْدُ اللهِ. لم يجز لا عبدَ اللهِ، وأجاب الشولبين بأن هذا في معنى مَا فِيهَا مِنْ أَحَدٍ إلا عَبْدُ اللهِ، مَا فِيهَا أَحَدٌ إلا عَبْدُ اللهِ، مَا فِيهَا مِنْ أَحَدٍ إلا عَبْدُ اللهِ، لو قلت: مَا فِيهَا أَحَدٌ إلا عَبْدُ اللهِ. صار البدل من اللفظ، مَا فِيهَا مِنْ أَحَدٍ إلا عَبْدُ اللهِ صار البدل من أحدٍ في المعنى، فحينئذٍ إذا كان البدل من المبدل منه في المعنى لا في اللفظ، يعني المعنى تركيب للجملة يقتضي أن يكون ما بعدها (إلا) بدل مما قبلها، حينئذٍ نقول: الاعتبار للمعنى فلا نحتاج إلى تقدير العامل بعينه، لأن التبعيض أو التجزئة أو الاشتمال هنا إنما هي من جهة المعنى، إذًا أجاب شولبين بأن هذا في معنى مَا فِيهَا مِنْ أَحَدٍ إلا عَبْدُ اللهِ، ويمكنك في هذا الإحلال لأنه بدل في المعنى، لكنه الإحلال في الذهن فقط.
قال ابن عصفور: وهذا الإشكال لا يتقرر لأنه لا يلزم أن يَحُلّ محل أحدٍ الواقع بعد (إلا)، إنما يلزم تقدير العامل في المبدل منه والعامل في المبدل منه هو الابتداء. هذا على رأي سيبويه، وأورده ابن هشام هنا وليس له محل، يعني يلزم على رأي من يرى الإبدال من إله أن يقدر، وأما على رأي سيبويه فلا يرد الاعتراض، يعني من أعربه بأنه (الله) بدل من (لا) مع اسمها لا اعتراض عنده، ليس عنده إشكال، لماذا؟ لأن العامل في (لا إله) هو الابتداء، وهذا يُسلط على لفظ الجلالة (الله)، إذًا العامل فيهما واحد ولا إشكال فيه، وإنما الإشكال في القول الثاني، قال هنا: إنما يلزم تقدير العامل في المبدل منه والعامل في المبدل منه الابتداء، فإذا أبدلت منه كان مبتدأً وخبره محذوف، والتقدير في قولك: لا أَحَدَ فِيهَا إلا عَبْدُ اللهِ، لا فِيهَا أَحَدٌ إلا عَبْدُ الله. وهذا فيه تأملٌ يظهر بما ذكره النحويون في مسألة مَا زَيْدٌ بَشَيْءٍ إلا شَيْءٌ لا يُعْبأُ به، هذه مرت معنا في (ما) النافية للجنس (ما) التي تعمل عمل ليس، مَا زَيْدٌ بِشَيْءٍ إلا شَيْءٌ، إلا شَيْءٌ استوت اللغتان كما قال سيبويه، يعني بنو تميم مع الحجازية، لو قلنا على لغة بني تميم: مَا زَيْدٌ بِشَيْءٍ [إلا زَيْدٌ] إلا شَيْءٌ (ما) تعمل عمل (ليس) أو نافية لا إشكال، زَيْدٌ مبتدأ، بِشَيْءٍ الباء زائدة وَشَيْءٍ هذا خبر زيد، والخبر مرفوع لكنه هنا جُرَّ لماذا؟ لزيادة الباء، إلا شَيْءٌ، هل هناك إشكال؟ ليس هناك إشكال، لماذا؟ لأنه أُبدل منه في المعنى، ولم يُبدل منه في اللفظ، لأنه لو أُبدل منه في اللفظ لو قلت: إلا شَيْءٍ، وما المانع أن يُبدل منه في اللفظ؟ قام مانع، وهو؟
...
دخول ماذا؟
...
نعم، والباء الزائدة ماذا فيها؟
...
هي تجر قطعًا.
وَبَعْدَ مَا وَلَيْسَ جَرَّ البَا الْخَبَرْ ... وَبَعْدَ لا ونَفْيِ كَانَ قَدْ يُجَرّ
سبق أن حرف الزائد هنا في هذا الباب لا يدخل إلا في سياق النفي، وأما في الإيجاب فلا، فلو قلت: مَا زَيْدٌ بِشَيْءٍ إلا شَيْءٍ. أدخلت الباء على المثبت، والباء الزائدة لا تكون إلا في سياق النفي، واضح؟ إذًا لا يمكن هنا أن يبدل من اللفظ، لأنك لو أبدلته من اللفظ صار العامل في البدل هو عينه العامل في المبدل منه، والعامل في المبدل منه ما هو؟ الباء الزائدة، والباء الزائدة إنما تزاد في النفي. وما بعد (إلا) إيجابٌ، إذًا لا تزاد فكيف تعمل؟ إنما تعمل في سياق النفي، وأما على لغة الحجازيين وهي أن (ما) تعمل عمل (ليس) حينئذٍ بِشَيْءٍ إيش إعرابه؟ مَا زَيْدٌ، زَيْدٌ اسم (ما)، بِشَيْءٍ الباء حرف جر زائد، وَشَيْءٍ خبر (ما) منصوب. [أي نعم هو منصوب ما فيه إشكال]، إلا شَيْءٌ هذا بدل من بِشَيْءٍ وإن كان منصوبًا، لأن البدل هنا بدل في المعنى، عند ابن عصفور أن هذا الباب الذي معنا (لا إله إلا اللهُ)، (الله) على أنه بدلٌ قال: كذلك قولهم مَا زَيْدٌ بِشَيْءٍ إلا شَيْءٍ. فكوننا نعربه بدلاً من اسم (لا)، لا يلزم منه أن يكرر العامل، لماذا؟ لأن البدل قد يكون على اللفظ فيلزمه التكرار، وقد يكون على المعنى فلا يلزمه، وهنا الباب الذي ذكره هو بدل في المعنى.

قال: وهذا فيه تأمل يظهر بما ذكره النحويين في مسالة مَا زَيْدٌ بِشَيْءٍ إِلا شَيْءٌ لا يُعبأُ به، من أن إلا شَيْءٌ بالرفع لا غير. على اللغتين، يعني تميم والحجازيين.

أما عند بني تميم فلأن بشيءٍ في محل رفع، لأنه خبرٌ و (ما) لا تعمل عندهم والباء زائدة، وتعذر حمله على اللفظ، يعني: لم يخفض بـ إلا شيءٍ، وتعذر حمله على اللفظ لأن الباء لا تزاد في الإيجاب، لا تزاد في الإيجاب وإنما تزاد في النفي.

وأما عند أهل الحجاز فلأنهم وإن أعملوا (ما) وبشيءٍ في محل نصبٍ عندهم فإعمالها مشروط بعدم انتقاض النفي، فما بعد (إلا) لا يمكن تقدير عملها فيه، يعني (ما)، والبدل على نية التكرار، ولذلك قال سيبويه:

وتستوي اللغتان.

أي الاستواء في ما بعد (إلا) لا في ما بعد المجرور، يعني شيءٍ هذا ما استوت فيه اللغتان، لأنه مرفوع عند تميم، ومنصوب عند الحجازيين، وإنما كلامه محمول على ما بعد (إلا)، [وقول من قال] حينئذٍ قول سيبويه: استوت اللغتان في الرفع محمولٌ على ما بعد (إلا)، وقول من قال: لا يُبدل مرفوع من منصوب. على رأي الحجازيين على إعراب الحجازيين جوابه أن البدل هنا بالحمل على المعنى وليس بالحمل على اللفظ، فإن الشرط في البدل تقدير تكرار العامل، فإن العامل يتكرر على أن البدل مرفوع، ويظهر البدل هنا، يعني بدل المرفوع من المنصوب في أنه لا يعمل فيه اللفظ المتقدم العامل في المبدل منه، بل الابتداء، وقولهم: (لا إله إلا الله). ألا ترى أنه بدل على تقدير ما لنا أو ما في الوجود، ولا يجوز تقدير لا في الوجود إلا الله لأن (لا) لا تلغى إلا مكررةً. يعني لو قيل بأنه (لا إله إلا اللهُ) إذا أبدلت ونويت تكرار حينئذٍ تلغى (لا) الأولى، يعني: يجب إعمالها، لأن (لا) إنما يجب إعمالها متى؟ إذا لم تكرر، وأما إذا كُرِّرت فحينئذٍ لا يجب إعمالها، لكن هذا متى يأتي؟ يأتي إذا اشترطنا نية تكرار العامل بلفظه، وأما إذا أردنا المعنى، فهذا لا يتأتى البتة، ثم قال: وكأن ... (ما) لها عملان:

عمل فيما بعد (إلا)، وهو: الرفع، مَا زَيْدٌ بِشَيْءٍ إِلا شَيْءٌ.

وعمل فيما قبلها، وهو: النصب، هذا على مذهب الحجازيين.

فتُرِكَ الأول على أحد العملين وهو النصب، وحمل الثاني وهو ما بعد (إلا) على العمل الآخر وهو الرفع. انتهى كلام ابن عصفور تأتيكم الأوراق تتأملونه إن شاء الله.

قال ابن هشام: وفي كلامه نظران:

الأول: قوله: ولا يجوز تقدير (لا) في الوجود (إلا الله) ليس معنى في اللفظ إلا (لا) واحدةٌ، وهي عاملة، نعم إذا عربناه على ما سبق بدل نوينا تكرار لا، وانتفى عمل تلك المقدرة بالدخول على المعرفة. يعني رأي ابن هشام له جهة أخرى، وهي أنه من باب لا حول ولا قوةٌ، يعني لو نوينا تكرار ولاحظنا (لا)، نبقي (لا) الأولى على أنها عاملة، والثانية ألغيت، فحينئذٍ إذا ألغيت الثانية جاز دخولها على المعرفة، واضح؟ جاز دخولها على المعرفة، حينئذ لا إشكال في نية تكرار العامل مع لفظ الجلالة هنا، لماذا؟ لأننا لو لاحظناها ونوينا تكرارها حينئذٍ نقول: لم يجب إعمالها بالثاني. لماذا؟ لكون (لا) إذا تكررت في الجملة صارت من باب لا حول ولا قوة، ففي الحالين لا حول ولا قوة لا يجب الإعمال وإنما يكون جائزًا، فتعمل الأولى (لا حول)، وتهمل الثانية، و (لا قوةٌ) أو و (لا قوةً)، حينئذٍ يكون من هذا القبيل لا إله إلا اللهُ، فيكون مدخل (لا) الثانية عَلَمًا ولا إشكال فيه هذا وجهٌ.

الثاني: جعله باب لا إله إلا الله، وباب مَا زَيْدٌ بِشَيْءٍ إِلا شَيْءٌ سواء، ولقائل أن يقول: بينهما فرقٌ لأن الله مرفوع بدلاً من منصوب. يعني: لعله يعني من محل اسم (لا).

إذًا هذا النوع أو الإعراب الأول أن يُعرب بدلاً، حينئذٍ (إلا الله) وهذا هو المرجح أن يكون بدلاً لكن المبدل منه نجعله من الضمير المستكن إن زدنا كلمة موجود مع بحقٍّ، ونجعله بدلاً على مذهب سيبويه من (لا) مع اسمها، أو من اسمها قبل دخول (لا)، وأما حقٌّ فقط نقول: هذا محل إشكال.

ثالثها: أن الخبر محذوف كما سبق، و (إلا اللهُ) صفةٌ لإله على الموضِع، موضع ماذا؟ موضِع (إله) قبل دخول (لا)، وهو؟ ...

الرفع، لأنها مبتدأ، الخبر محذوف، و (إلا الله) صفة لـ (إله) على الموضِع، أي موضع (لا) مع اسمها، وهذا على قول، أو موضع اسمها قبل دخول (لا)، وحينئذٍ لا تكون (لا) استثنائية كأنه يُشير إلى القول الذي ذكره من؟ الذي بدأنا به، قول الزركشي قلنا: بعضهم حمل (إلا) على أنها بمعنى (غير)، فحينئذٍ كانت بمعنى (غير) هي تكون معنى صفة، ولذلك أعربوا {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ} [الأنبياء: ٢٢] أنها نعت، وهذا مثلها، ولا يُستنكر وقوع (إلا) صفةً فقد جاء {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}، هذا قول ابن هشام رحمه الله تعالى، ويُصير المعنى لا إله غير الله في الوجود، وقد جاء {مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} بالوصف، لكن الخبر المحذوف قدَّره بعضهم في الوجود، وقدره بعضهم كائن، وبعضهم (لنا)، هذا كلام ابن هشام، هذا الوجه الثالث.

الرابع: أن يكون الاستثناء مُفَرَّغًا، و (إله) اسم (لا) بُنِيَ معها، ... و (إلا الله) الخبر، يعني ليس عندنا خبر محذوف، وإنما الخبر هو (إلا الله)، فحينئذٍ رفع لا على أنه بدل ولا على أنه صفة، وإنما على أنه خبر (إله)، لأن (لا إله) تقتضي خبرًا، لأن أصل التركيب (إلهٌ)، إما أن يكون خبره موجود، أو حقّ، أو لنا، أو كائن، ثم يأتي بعد ذلك لفظ الجلالة، وهذا قال ابن هشام: منقول عن الشَّوْلَبِيّن فيما علقه على ((المفصل))، ونقله عن الزمخشري في ((حواشيه)) ابن عمرون، وإن كان في ((المفصل)). قال غيره: وذهب إلى أن الخبر محذوف.

إذًا على هذا القول الاستثناء يكون مفرغًا، لماذا؟ لأنه ليس عندنا مستثنى منه، أين المستثنى منه؟ قال: لا إله. إله هو المبتدأ اسم لا، أين الخبر؟ (إلا الله)، طيب الاستثناء من ماذا؟ ليس عندنا مستثنى منه، إذًا حذف فصار مفرغًا، وعلى ما سبق القولين السابقين يكون الاستثناء؟ ...

تامًا [نعم أحسنت]، يكون الاستثناء تامًا، أما على هذا القول فهو مفرغ.

قال ابن هشام: وفي الوجهين نظر، لأن (لا) عند سيبويه وجمهور البصريين لا عمل لها في الخبر إذا بُنِيَ الاسم معها - وهذا قلنا: مرجوح - وقولك: لا رَجُلَ حَاضِرٌ. بمثابة هَلْ مِن رَّجُلٍ حَاضِرٌ؟ هَلْ مِن رَّجُلٍ حَاضِرٌ؟ قلنا: هذا لأنه وقع في جواب، هذا مراد ابن هشام، [السؤال] الجواب كالسؤال، قلنا: الجواب كالسؤال. إذًا (لا إله)، لا من إله، قلنا: هذا يرجح من جهتين:

تقدير [من] هنا البيانية استغراقية، قلنا: هنا يُرَجَّح أن ثَمَّ [من] مقدرة للتصريح بها في بعض المواضع {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلا اللَّهُ} [المؤمنون: ٢٣] جاء التصريح بها.

ثانيًا: على ما اشتهر عند النحاة أن (لا إله) مثلاً أو غيره أنه في جواب سؤالٍ، والسؤال فيه [من زائدة] (¬١)، [من] مذكورةً في السؤال.

قال ابن هشام هنا: هَلْ مِن رَّجُلٍ حَاضِرٌ؟ رَجُل مبتدأ، حَاضِرٌ خبر، إذًا ما الرافع لـ حَاضِر؟ ...

رجل نفسه المبتدأ، هَلْ مِن رَّجُلٍ، رَجُلٍ هذا قلنا: مبتدأ، حَاضِرٌ، هذا السؤال كما أن حاضرٌ رفعه المبتدأ جوابه: لا رَجُلَ حَاضِرٌ كذلك رفعه المبتدأ، وليس (لا)، ولذلك قال هنا: وقولك لا رَجُلَ حَاضِر بمثابة هَلْ مِن رَّجُلٍ حَاضِرٌ. الجواب كالسؤال. يعني: حاضر في التركيبين مرفوع على أنه خبر للمبتدأ، والعامل فيه هو عين المبتدأ، والقائل: إن (لا) ترفع الخبر هو الأخفش ومن تابعه، وهو الصحيح، أن (لا) إذا بُنِيَ معها اسمها حينئذٍ أَثَّرت في ماذا؟ في الاسم فبُنِيَ معها وإن كان على تقدير [من]، وَأَثَّرت في الخبر لأنها من النواسخ، وإذا كانت من النواسخ فالأصل في الناسخ أنه يعمل في المبتدأ وفي الخبر، والقول بأن الناسخ يعمل في الأول دون الثاني كما هو مذهب الكوفيين في باب (إِنَّ) وَ (كَانَ) نقول: هذا مذهب ضعيف، والصحيح أنها عاملة في الاسم وفي الخبر، وكلام أبي البقاء في ((اللباب))، ولابن يعيش في شرح ((المفصل)) ما يوهم أن خلاف سيبويه والأخفش خلاف مطلقًا المبني معها الاسم والمعرب حيث علل مذهب سيبويه بضعف العامل (لا)، ولكن ابن مالك في التسهيل نقل الاتفاق على عمل (لا) في الخبر إذا كان

اسمها مُعربًا، يعني (لا) قد يكون اسمها مُعربًا، أليس كذلك؟ لا طالعًا جبلاً، لا طالع جبلٍ، باتفاق أن (لا) إذا أعرب معها اسمها فهي العاملة في الخبر، وأما إذا رُكِّبَ تركيب الخمسة عشر فهذا اختلفوا فيه، سيبويه يرى أنها ليست بعاملة، وعند الأخفش أنها عاملة، والأصح مذهب الأخفش أنها عاملة طردًا للباب والقاعدة الأصلية أن الناسخ يعمل في الجزئين، واختار قولاً الأخفش يعني: ابن مالك رحمه الله تعالى فيما إذا بُنِيَ الاسم معهم، ويلزم أن تعمل (لا) في المعرفة وهذا إن تم به الاعتراض على الأخفش فسيبويه سالم منه حيث يقول: إن (لا) لا عمل لها في الخبر. وبعضهم يرى أن (لا) لا تعمل في الخبر لكونها نافية أن هذا شرطٌ دخيل على باب (لا) النافية للجنس، وإنما ذات الشرط إنما يكون في ماذا؟ في (لا) التي تعمل عمل (ليس)، ولذلك (لا) التي تعمل عمل (ليس) إنما عملت عمل (ليس) لمشابهة (ليس) في ماذا؟ في النفي، وأما (لا) التي تعمل عمل (إنَّ) النافية للجنس فإنما عملت لكونها أشبهت (إنَّ) المثبتة، وحينئذٍ الأصل بعد الشرط أنه دخيلٌ على باب (لا) النافية للجنس، ولذلك قال ابن هشام: على أن ما ذكره بعضهم من أنَّ (لا) لا تعمل فالموجب قد يقال فيه: إن تلك (لا) العاملة عمل (ليس) من حيث إنها إنما عملت للشبه بـ (ليس) من جهة النفي، فإذا زال النفي زال الشبه فزال العمل، أم (لا) النافية للجنس فعملها إنما هو بالحمل على (إنَّ) وهي للإثبات حينئذٍ لا يدخل شرط من باب إلى بابٍ آخر.

خامسها: أن (لا إله) في موضع الخبر و (إلا الله) في موضع المبتدأ وهذا الذي قرره الزمخشري في ((الرسالة)) التي أعطيناكموها سابقًا: أن (لا إله) في موضع الخبر، و (إلا الله) في موضع الابتداء، أصل التركيب الله إلهٌ، الله إلهٌ ثم حصل تقديم وتأخير على ما سبق تقديره. قال ابن هشام: وهذا المذهب رُدَّ من وجهين:

الأول: أن (لا) إنما يُبْنَى معها المبتدأ لا الخبر، صحيح؟ (لا) يُبنى معها المبتدأ لا الخبر، وعلى رأي الزمخشري (لا إله)، إله هو الخبر، إذًا بني الخبر مع على (لا)، وهذا مخالف للإجماع.

الثاني: جواز النصب بعد (إلا)، لا إله إلا اللهُ، لا إله إلا اللهَ، جاز النصب، وعلى رأي الزمخشري الله مبتدأ، والمبتدأ لا يمكن أن ينصب. إذًا جواز النصب دليل على أنه ليس مبتدأ، إذ لو كان مبتدأ المبتدأ لا يكون إلا مرفوعًا فكيف يكون مبتدأ في الأصل، هذا ضعيف.

____

(¬١) سبق.

سادسها: أن تكون (لا) مبنية مع اسمها، و (إلا الله) مرفوع بـ (إله) ارتفاع الاسم بالصفة، يعني من باب أقائم للزيدان. (إله) عند الزمخشري فِعَال بمعنى مفعول، أقائمٌ الزيدان: الزيدان هذا فاعل سدّ مَسَدَّ الخبر، والعامل فيه قائم. إذًا إذا جاء المرفوع بعد الصفة يعني الوصف المشتق جاز أن يكون فاعلاً سد مسد الخبر، وهذا منه. يجوز عند ابن هشام هذا يقول: شجعني عليه قول الزمخشري أن تكون (لا) مبنية مع اسمها (لا إله) على الأصل، و (إلا الله) ليس مرفوعًا على أنه خبر و (لا) بدل، وإنما هو مرفوع على أنه نائب فاعل لأن (إله) بمعنى مألوه. ومألوه اسم مفعول واسم المفعول يرفع نائب فاعل، إذًا يكون نائب فاعل. ارتفاع الاسم بالصفة واستغنى أو اسْتُغْنِيَ بالمرفوع عن الخبر كما في مسألة ما مضروب الزيدان ومن قائم العمران. قال ابن هشام: وشجعني على ذلك قول الزمخشري (إله) بمعنى مألوه، ولو قلت: لا معبود إلا الله لم يمتنع فيه ما ذكرت.

وعلى ذلك اعتراضان - يعني توجيه هذا القول -:

الأول: أن هذا الوصف الرافع لمكتفى به يُنظر في دخول الناسخ عليه قد منع سيبويه إن قائمًا أخواك، يعني الرفع للوصف لِمَا بعده لا يكون في حيز النواسخ، وإنما يكون ابتداء هكذا هذا وجه.

الثاني: أنه على تقدير عمل (إله) يكون ذلك مطولاً سيقتضي ذلك تنوينه، يعني لا بد أن يكون منونًا، أمضروبٌ العمران، يعني لا يكون مقطوعًا عن التنوين لا بد أن يكون مطولاً منونًا من أجل أن يكون متحملاً من أجل أن يكون متسلطًا على ما بعده، وهنا (لا

إله) ليس مطولاً، وهذا أجيب عنه بأن عن الأول: أن الأخفش أجاز إن قائم أخواك، ما دام أن الأخفش أجازه إذًا يمكن أن يقال: لا إله إلا اللهُ، أن (الله) لفظ الجلالة مرفوع بإله على أنه نائب فاعل.

وعن الثاني أنه ليس مطولاً: أن ابن كيسان اختار حذف التنوين من نحو ذلك، وجعل منه {لاَ غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ} [الأنفال: ٤٨] لا غالب، لا غالبًا هذا الأصل، ولكنه يُحذف منه التنوين من باب طلب الاختصار {لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ} [يوسف: ٩٢] وإن كان جمهور البصريين يؤولون ذلك.

إذًا هذه ستة أقوال، وعند التفصيل هي سبعة.

أما وجها النصب ففيه وجهان:

الأول: أن يكون على الاستثناء. إذا قُدِّرَ الخبر محذوفًا، أي: لا إله حقٌ إلا اللهَ عز وجل. وهذا واضح لا إلهَ حقٌّ إلا اللهَ، مثل ما قام القوم إلا زيدًا هذا مثله. وهل يرجح عليه [النصب] الرفع؟ الجواب: لا، هل يرجح عليه النصب؟ الجواب: لا، لماذا؟ لأن المشاكلة هنا واقعة، أين المشاكلة؟ (إله) اللهَ إذًا متشاكلة، أليس كذلك؟ عدم المشاكلة أين (لا إله) اللهُ، فتحة، ضمة هنا عدم مشاكلة (لا إله إلا اللهَ هذا وافق .. .

إذًا أن يكون على الاستثناء إذا قُدِّرَ الخبر محذوفًا ولا يُرَجَّح عليه الرفع على البدل. نقول: يجوز إذا نصبنا الكلام الآن فيما إذا نطقنا بمنصوب. يعني تنسى الرفع وننطق بالنصب، إذا نصبناه لا نرجح عليه الرفع، لا ليس الحديث فيما هل تنصب أو ترفع، فرق بين المسألتين، هل تنصب أو ترفع؟ أرفع، أما إذا نصبت حينئذٍ ثم كلام آخر، فننصبه على الاستثناء، ثم هل نرجح عليه الرفع؟ نقول: لا، مدام أنك نصبت ونطقت به منصوبًا لا نرجح عليه الرفع، لماذا؟ كما هو مقدر في الاستثناء التام غير الموجب من جهة أن الترجيح هناك الحصول المشاكلة في الإتباع دون الاستثناء، يعني: حصلت المتابعة والمشاكلة في الإتباع في كل منهما مرفوع حينئذٍ رُجِّحَ الإبدال، جاء القوم إلا ما قام القوم إلا زيدُ بالرفع لحصول المشاكلة، حتى لو حصلت المشاكلة فيهما، يعني في الإتباع والاستثناء استويا، ما ضربت أحدًا إلا زيدًا. زيدًا ماذا إعرابه؟ يحتمل، يحتمل أنه منصوب على الاستثناء، ويحتمل أنه منصوبٌ على البدلية، ما ضربت أحدًا بالنصب إلا زيدًا. إذًا زيدًا هذا منصوب على الاستثناء ويحتمل أنه .. إذًا استويا فلا يرجح أحدهم على الآخر، بل إذا حصلت المشاكلة في النصب على الاستثناء وفاتت في الإتباع ترجح النصب على الاستثناء، وهذه كذلك يعني: هنا يترجح النصب في القياس. يعني في هذا المقام إذا نطقنا به منصوبًا يترجح النصب على الرفع، لماذا؟ لحصول المشاكلة لكن السماع والأكثر الرفع. قال ابن هشام: (ولا يستنكر مثل ذلك فقد يكون الشيء شاذًا في القياس وهو واجب في الاستعمال)، وهذا مر معنا في ((شرح نظم المقصود)) أن الشاذ قد يكون في القرآن لكن المراد به الشاذ قياسًا لا استعمالاً، وأما الشاذ استعمالاً هذا لا يحل القول به في القرآن البتة. ولذلك قيل: إنك إذا قلت: لا رجل في الدار إلا عَمْرًا، كان نصب إلا عمراً عن استثناء أحسن من رفعه على البدل، لماذا؟ لحصول المشاكلة بين النوعين [نعم].

ثانيهما: أن يكون الخبر محذوفًا كما سبق، و (إلا الله) صفةٌ لاسم (لا) على اللفظ أو على المحل، لأن (إله) من حيث اللفظ هو مفتوح، والفتحة فتحة بناء، وعلى قولٍ أنها فتحة إعراب. وفي المحلي هي كذلك منصوبة إذًا إلا اللهَ يحتمل أنه نعتٌ أو صفةٌ لاسم (لا) إما على اللفظ وإما على المحل، وفي عبارة بعضهم أو على الموضع بعد دخول (لا) وهما متقاربان كما سبق.

قيل: ولا يجوز البدل من اسم (لا) عام اللفظ. يعني في لا رجل في الدار إلا زيدًا، لأن البدل في نية تكرار العامل ولو قدر فسد المعنى وهذا جوابه علم مما سبق.

وقد تلخص في (لا إله إلا اللهُ) عشرة أوجه - من هذا كله -.

الرفعُ من ستة أوجه، غير أن البدل في الموضع من الموضع إما من موضع اسم (لا) قبل الدخول، وإما من (لا) مع اسمها حينئذ هذه تقدر سبعة، وعلى ما زدناه تصل ثمانية، وهو أن يكون من الضمير المستتر لأن ابن هشامًا [ما] ذكره، وهذا كلام ابن هشام. إذًا ستة

أوجه باعتبار الرفع والمبدل منه إما (لا) مع اسمها، أو اسم (لا) قبل دخول (لا)، أو مما زدناه الضمير المستتر في الخبر. إذًا ثمانية، والنصب من وجهين إلا أن في وجه الصفة احتمالان:
- إما من لفظ إله.
- وإما من محل إله بعد دخول (لا).
فيتقدر ثلاثة مع السبعة فتلك عشرة كاملة، هكذا قال ابن هشام. والذي في كلام ابن عصفور من ذلك أربعة أوجه، وهو أكثر من وسع في (إلا) من الأوجه واضح هذا؟ والله أعلم.
وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أسئلة:
س: هذا يقول: إن قيل: لا إله إلا إياه، فهي خاصة في نفسها عامة في معناها، حيث لا يُعرف (إلا) لا يعرف.
ج: [إيش هذا نحن نلتزم بسؤال، وين السؤال. ما هذا ... على كلٍّ نقول: لا إله إلا إياه لا يأتي الكلام مستقل هكذا، يعني: ما يأتي إنسان يقول لا إله إلا إياه، إنما يكون الكلام فيه سابق ولاحق، فيجوز فيه وأما إذا لم يكن الضمير له مرجع كيف يُفسَّر؟ لا بد من مفسر، لا بد من مفسر، حينئذٍ الكلام هذا إن كان استقلالاً لا يصح إن كان تبعًا فلا إشكال فيه.

28 ٢٨

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* تابع مباحث كلمة التوحيد.
* المبحث الثاني من جهة اللفظ: الاشتقاق.
* المبحث الأول من جهة المعنى: المفردات.
* اللفظ الأول: "لا" النافية للجنس، وأحكامها.
* حق "لا" التبرئة أن تصدق على "لا" النافية للجنس.
* اللفظ الثاني: "إله"، ومباحثه من حيث الاشتقاق، والمعنى اللغوي والشرعي.

29 ٢٩

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* تابع مباحث كلمة التوحيد من جهة المفردات.
* تطبيق مباحث المناطقة على لفظ "إله".
* هل لفظ "إله" كلي، وما نوعه؟
* الرد على القائلين بأن "إله" كلي ليس له إلا فرد واحد في الخارج، وأدلة ذلك.

30 ٣٠

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* تابع مباحث كلمة التوحيد من جهة المفردات.
* رد الشيخ عبد الرحمن بن حسن على الكشميري.
* شبهة من جعل "إله" علمًا، والرد عليها.

31 ٣١

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* تابع مباحث كلمة التوحيد من حيث المفردات.
* لفظ "إلا"، ومعانيها عند العرب، والمحتمل في كلمة التوحيد معنيان فقط.
* تعريف الاستثناء لغة"، وليس في المعنى اللغوي إخراج.
* المعنى الاصطلاحي للاستثناء.

32 ٣٢

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* تابع مباحث كلمة التوحيد من حيث المفردات.
* المعنى الاصطلاحي الراجح للاستثناء، وأدلة ذلك.
* لفظ الجلالة، والمباحث المتعلقة به.
* المبحث الأول: كونه علماً للرب - عز وجل -، ولا يكون تابعًا لغيره.
* هل لفظ الجلالة جامد أم مشتق.
* إن كان مشتقًا فما هو الأصل الذي اشتق منه؟

33 ٣٣

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* المبحث الأخير في ألفاظ كلمة التوحيد: المعنى الكلي الذي دلت عليه الكلمة.
* معنى "لا إله إلا الله" توقيفي، ومجمع عليه بأعلى درجات الإجماع.
* الآية الأولى في الباب: "أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة ويرجون رحمته".
* أقوال المفسرين في تفسير الآية.
* تناولت الآية المعبودين الصالحين بالمطابقة، وتناولت ما عداهم بالعموم المعنوي.
* أراد المصنف - رحمه الله - بإيراد هذه الآية في الباب شيئين.
* الآية الثانية في الباب: "وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون" الآية.
* ما يستفاد من الآية.

34 ٣٤

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* الآية الثالثة في الباب: "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله" الآية.
* سبب نزول الآية، وتفسيرها.
* ما هو مراد المصنف بإيراد الآية في تفسير التوحيد؟
* ما يستفاد من الآية.
* الآية الرابعة في الباب: "ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادًا يحبونهم كحب الله" الآية.

* مراد المصنف - رحمه الله - من الآية، وما يستفاد منها.
* حديث الباب: "من قال: "لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله" الحديث.
* تفسير الحديث، وما ورد فيه من تقييد لكلمة التوحيد.

35 ٣٥

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفَرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* مراجعة الباب السادس، وما دلت عليه الآيات التي أوردها المصنف.
* شروط "لا إله إلا الله"، ودليل كل شرط منها.
* قولنا: "شروط" لا نعني به الشرط الاصطلاحي من كل وجه.
* هل يمكن زيادة شروط أخرى على ما ذكره أهل العلم؟
* من اعتقد أنه بمجرد تلفظ الإنسان بهذه الكلمة يدخل الجنة ولا يدخل النار بحال فهو ضال.

36 ٣٦

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفَرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* باب: "من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما لدفع البلاء".
* لم ذكر المصنف - رحمه الله - أفراد الشرك بعد الانتهاء من تفسير التوحيد؟
* أي النوعين أراد المصنف بقوله: "باب من الشرك" الشرك الأصغر أم الأكبر؟
* تعريف الأسباب، وبيان مذهب أهل السنة في تناول الأسباب.
* مذاهب المبتدعة في الأسباب، واعتقادهم فيها.
* كل سبب لم يثبت شرعًا أو قدرًا فاتخاذه شرك.
* قوله تعالى: "قل أرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر" الآية.
* تفسير الآية، ومناسبتها للترجمة، وما يستفاد منها.
* حديث عمران بن حصين - رضى الله عنه -، ورواياته.
* شرح الحديث، وما يستفاد منه.
* حديث عقبة بن عامر - رضي الله عنه -: "من تعلق تميمة فلا أتم الله له" الحديث.
* شرح الحديث، وما يستفاد منه.
* أثر حذيفة - رضي الله عنه -: "أنه رأى رجلاً في يده خيط من الحمى" الأثر.
* شرح الأثر، وما يستفاد منه.
* مسائل الباب.

37 ٣٧

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفَرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* باب ما جاء في الرقى والتمائم.
* سبب عدم جزم المصنف بحكمها.
* حديث أبي بشير الأنصاري " لا يبقين في رقبة بعير قلادة من وتر ... ". الحديث.

* شرح مفردات الحديث، ومناسبته للباب.
* حديث ابن مسعود " إن الرقى والتمائم والتولة شرك ".
* فائدة: الرقى الجائزة هي ماخلا من الشرك، ولا نقول ماجاء به الشرع، والفرق بينهما
* شرح مفردات الحديث، ومناسبته للباب.
* حديث " من تعلق شيا وكل إليه "، ومناسبته للباب.
* قول المصنف: " التمائم شيء يعلق على الأولاد من العين ... " الخ.
* حديث رويفع " يا رويفع لعل الحياة تطول بك .... ".
* شرح مفرداته، ومناسبته للباب.
* حكم التمائم إذا كانت من القرآن.
* مسائل الباب.

38 ٣٨

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفَرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* باب ممن تبرك بشجرة أوحجر ونحوهما.
* معنى البركة لغة، وشرعا.
* وضع الله البركة في أشياء كثيرة.
* قوله (أفرأيتم اللات والعزى ....) الآيات.
* أقوال المفسرين في الآية.
* مناسبة الآيات للترجمة.
* حديث أبي واقد الليثي.
* مسائل الباب.

39 ٣٩

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفَرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* باب ما جاء في الذبح لغير الله.
* النكتة في عدم جزم المصنف بحكم الذبح في الترجمة.
* قوله: (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي ...).
* معنى النسيكة لغة، وشرعا، وأيهما يقدم في تفسير الآية.
* قوله: (فصل لربك وانحر)، ومطابقة الآية للترجمة.
* حديث (لعن الله من ذبح لغير الله تعالى).

40 ٤٠

قال مُعِدُّ الكتاب للشاملة: الدرس لم يُفَرَّغ في موقع الشيخ، ويتناول العناصر التالية:
* قوله: وعن طارق بن شهاب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (دخل رجل النار في ذباب ...) الحديث.
* الخلاف في سماع طارق بن شهاب من النبي صلى الله عليه وسلم.

* طرق الحديث، وأقوال أهل العلم فيها.
* هل يكون من الإسرائيليات إذا ثبت عدم سماع طارق بن شهاب.
* كيف يدخل من قرب الذباب مع كونه مكره على الفعل؟!
* مسائل الباب.

٤١ 41

٤١٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* (باب لا يذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله).
* لو لم يرد نص في التحريم مثل هذا لدلت عليه الأدلة العامة.
* قوله تعالى: (لا تقم فيه ...) الآية.
* قصة نزول الآية , والمقصود بمسجد التقوى.
* مناسبة الآية للباب , ودقة استنباط المصنف رحمه الله تعالى.
* ما المقصود بالطهارة التي أثنى الله تعالى عليها في الآية؟.
* قوله: (وعن ثابت بن الضحاك قال: نذر رجل أن ينحر إبلاً ببوانة ...).
* تعريف العيد في لسان العرب , ويطلق على ثلاثة أشياء.
* تعريف النذر لغة، واصطلاحاً.
* لا يجوز الوفاء بنذر المعصية إجمالاً , ولكن هل تجب منه الكفارة؟.
*مناسبة الحديث للترجمة.
* مسائل الباب.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.

قال المصنف رحمه الله تعالى شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في ... ((كتاب التوحيد)): (باب لا يذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله) بابٌ بالتنوين (لا يذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله) الباب الحادي عشر، سبق الباب العاشر: (باب ما جاء في الذبح لغير الله تعالى). إذًا هذا الباب الحادي عشر له ارتباط بالباب السابق، إذ كل منهما يتعلق بماذا؟ بالذبح لغير الله تعالى.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى في ((القول السديد)): ما أحسن إتباع هذا الباب بالباب الذي قبله. ما أحسن تعجب هذا، ما أحسن إتباعَ بالنصب مفعول به، هذا البابِ بالباب الذي قبله، فالذي قبله من المقاصد، وهذا من الوسائل، السابق من المقاصد، لأنه بَيَّنَ أن الذبح لغير الله شركٌ أكبر، بهذا الباب يتعلق بماذا؟ ما يكون وسيلة وهو لأن يقع في الشرك الأكبر لأنه ذبح لله، إذًا لم يذبح لغير الله، وإنما ذبح في مكانٍ يذبح فيه لغير الله، إذًا كان وسيلة. إذًا الباب السابق من المقاصد، وهذا الباب الحادي عشر من الوسائل، ذاك من باب الشرك الأكبر، وهذا من وسائل الشرك القريبة، فقدَّم المصنف الأهم على المهم، إذًا قدّم المقاصد على الوسائل، قدّم العلم بالشرك الأكبر على العلم بالوسيلة القريبة من الشرك الأكبر، الباب السابق ذكر الذبح لغير الله، فنفس الفعل الذي هو الذبح لغير الله تعالى واقعٌ لغير الله تعالى ابتداءً وانتهاءً، وهنا الذبح لله لكنه ماذا؟ ذبح في مكانٍ يُذبح فيه لغير الله تعالى، كمن يريد أن يذبح أضحيةً مثلاً وهي لله عز وجل، أو أن يَعُقَّ وهي لله عز وجل، لكنه قيد هذا الذبح الذي هو لله عز وجل بمكانٍ هذا المكان يذبح فيه المشركون لأصنامهم، حينئذٍ صار ماذا؟ صار وسيلةً إلى الشرك.

قال رحمه الله تعالى: (بابٌ) قلنا: بالتنوين ولا يصح أن يضاف بابُ لا يذبح لأن (لا) هذه حرف، والحرف لا يُضاف، حينئذٍ لا يصح إلا .. هذا بابٌ، بابٌ وأول بابٍ يمر علينا هكذا، يعني بابٌ من الشرك لبس الحلقة - مرّ معنا - بابٌ إذًا بالتنوين هذا بابٌ (لا يذبح) لا نافيةٌ ويحتمل أنها ناهية، (لا يذبحُ) نافيةٌ (لا يذبح) يذبحْ بالإسكان أو (لا يَذْبَحِ) وحينئذٍ جاء على غير المشهور يعني: المشهور أن يكون النهي لمخاطبٍ لا تقتلْ لا تبغ .. إلى آخره، وهل يُستعمل لا الناهية مع الغائب نعم، صحيح أنه يستعمل، وإن كان قليلاً {فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ} [الإسراء: ٣٣] {فَلاَ يُسْرِفْ} هو. إذًا جاءت (لا) الناهية مع الفعل المضارع الذي دخلت عليه يا المضارعة يعني افتتح أوله بحرف المضارعة وهو للغائب، وإن كان الأكثر في استعمال النهي إنما يكون للمخاطب هذا الأصل فيه، ولذلك ذهب الكوفيين إلى أن افعل مشتقٌ من لِتَفْعَلْ هذا الأصل فيه، فحينئذٍ النهي يكون لمخاطبٍ، هل يجوز أن يكون لغائبٍ؟ فيه خلاف والصحيح أنه يقع، وهو فصيح لوروده في القرآن {فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ} يسرف هو، فجاءت (لا) ناهيةً هنا، وحينئذٍ الفعل يكون مجزومًا بـ (لا) الناهية. إذًا (لا يَذْبَحْ)، (لا يُذْبَحْ) كلاهما صحيح، ويحتمل أنها للنهي قال في الفتح وهو أظهر، أي فتحٍ: فتح الباري؟ لا، ((فتح المجيد)) قلنا: في ابتداء الدروس إذا أطلقنا الفتح فالمراد به ((فتح المجيد)) لأن العهد طويل لا بد من التذكير. إذًا قال في ((الفتح)): وهو أظهر. يعني: النهي أظهر من النفي، وإن كان أكثر الشراح على أنه للنفي، وأيهم أبلغ النفي أم النهي؟ النفي أبلغ (لا يُذْبَحُ) إذًا لا يوجد الذبح أصلاً، أما لا تَذْبَحْ لا يُذْبَحْ النهي ممكن أن يوجد حينئذٍ صار النفي أبلغ، ولذلك نقول: الأولى أن يُحمل على (لا) النافية وأكثر الشراح على هذا.

إذًا لا يُذْبَحُ أولى من لا يَذْبَحْ أو يُذْبَحْ، أي لا يجوز الذبح لله بمكانٍ لا يجوز الذبح لله جل وعلا، لله متعلق بقوله: (يُذْبَحُ)، احترازًا من الذبح لغير الله، فإن كان الذبح لغير الله فقد دخل في الباب السابق. (باب ما جاء في الذبح لغير الله).

إذًا لا يُذْبَحُ لله هذا تخصيص وتقييد بأن الذبح هنا إنما كان لله عز وجل. إذًا ليس فيه شركٌ أكبر، لأنه أخلص الذبح الذي هو عبادةٌ لله عز وجل دون ما سواه، إذًا لله متعلق بقوله: (يَذْبَحْ) (يُذْبَحُ) حينئذٍ نقول: هذا فيه احتراز هنا مما لو ذبح لغير الله فقد دخل في الباب السابق وهو أنه مشرك شركًا أكبر. (لا يُذْبَحُ لله بمكان) الباء هنا للظرفية، يعني في مكانٍ، أليس كذلك؟ {وَبِاللَّيْلِ} [الصافات: ١٣٨] يعني في الليل، بالليل يصح أو لا يصح؟ نقول: نعم يصح، وإن كان ينكره البعض، مررت بك بالليل، صحيح، في الليل بمعنى واحد جاء في القرآن {وَبِاللَّيْلِ}. إذًا يعني: في الليل. إذًا بمكانٍ أي في مكانٍ، فالباء هنا بمعنى في التي للظرفية، (بمكان) وصفه، بماذا؟ ليس مطلق المكان، وإنما يذبح فيه أي: في ذلك المكان الذي ذُبِحَ فيه لله، إذًا فيه يعود إلى مكانٍ، الذي ذُبِحَ فيه لله يُذْبَحُ فيه لغير الله، يعني أُعِدَّ هذا المكان للذبح لغير الله تعالى. إذًا هذه كلها قيود تدل على أن الحكم مقيد بأن الذبح يكون خالصًا لله عز وجل، وأن النفي أو النهي هنا إنما هو مُسلّط على مكانٍ خاص وليس مطلق المكان، وهذا المكان الخاص الذي أُعِدَّ - انتبه - أُعِدَّ بمعنى أنه قد يكون ثَمَّ ذبح لغير الله فيه بالفعل أو بالقوة، يعني قد يذبح فيه لغير الله عز وجل ويكون الصنم قائمًا، هذه صورة.

الصورة الثانية: أن يُزال الوثن، أو أن يُزال الصنم ويبقى المحل على أصله، فحينئذٍ نقول: في الصورتين المنع منهما. إذًا لا يذبح لله بمكانٍ يُذبح فيه، وصف هذا الجملة يذبح فيه صفةٌ لمكان في محل جرّ (لغير الله) جار ومجرور متعلق بقوله: (يُذبح) والجملة نعت لمكانٍ. إذًا بمكانٍ أعد للذبح لغير الله تعالى، فيشمل صورتين:

- ما إذا كان الصنم أو الوثن قائمًا والذبح قائم لغير الله عز وجل.

- أو أن يكون الصنم أو الوثن قد أُزيل ولم يبق له أثر لكن بقي الذبح لغير الله تعالى.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى في ((القول السديد)): فإن المكان - يعني التعليل لماذا؟ - فإن المكان الذي يَذبح فيه المشركون لآلهتهم

تقربًا إليها وشركًا بالله قد صار مَشْعَرًا من مشاعر الشرك، هذا وجه التعليل، صار ماذا؟ مشعراً من مشاعر الشرك. إذًا الموحدون لهم مشاعر، والمشركون لهم مشاعر، إلى يومنا هذا لهم نسك ولهم حجٌ ولهم طوافٌ ولهم .. إلى آخره حينئذٍ نقول: المشركون لهم مشاعر، والموحدون لهم مشاعر، فلا يحل لموحدٍ أن يذبح لله تعالى في مَشْعَرٍ من مشاعر أهل الشرك، والنص آتي سيأتي توضيحه. قال: قد صار مشعراً من مشاعر الشرك فإذا ذبح فيه المسلم ذبيحةً ولو قصدها لله فقد تشبه بالمشركين وشاركهم في مشعرهم. إذًا «من تشبه بقومٍ فهو منهم». لماذا خص المشركون هذا المحل بالذبح لغير الله عز وجل؟ نقول: تعظيمًا لهذا المكان، فإذا وافق الموحد بأن ذبح لله في هذا المكان قد شابه المشركين. والموافقة الظاهرة يقول رحمه الله تعالى: والموافقة الظاهرة تدعو إلى الموافقة الباطنة والميل إليهم. وهذه قاعدة الشرع كما أقام ابن تيمية رحمه الله تعالى ((الاقتضاء)) على هذه المسألة، وهي أن الشارع قد أغلق جميع وسد جميع الأبواب التي تؤدي إلا الشرك والكفر بالله عز وجل، ومن ذلك مشابهة المشركين في أفعالهم ولو لم يقصد ما قصده المشركون، لماذا؟ لأن المشاركة في الظاهر الموافقة في الظاهر تَجُرّ إلى الموافقة في الباطن، هذا أمرٌ فطري يعني ليس للإنسان أن يقول: لا أنا أوافقهم في الظاهر وإن شاء الله سأجزم في الباطن. نقول: لا، مآله إلى الموافقة. ولذلك الذي يلين مع أهل البدع في السلام والمجالسة ونحو ذلك بعد أيامٍ تجده يُوافق أهل البدع ومن هنا جاء حسم الباب عند السلف من كونه لا يُجالس أهل البدع البتة، لماذا؟ لأن الموافقة في الظاهر والمجالسة والمشاكل في الظاهر تؤدي إلى الموافقة في الباطل، فالحكم عام. «من تشبه بقومٍ فهو منهم». تشبه بقوم، قوم اسم جمعٍ وهو نكرة جاء في سياق الشرط فيعم، يظن بعض طلاب العلم فضلاً عن العوام أن الحكم هنا معلق بالكفار فحسب، لا، بل هو عام «من تشبه بقومٍ». سواء كان كفار أو مشركين يهودًا أم نصارى سواء كانوا مسلمين لكنهم فسقة حينئذٍ نقول: «من تشبه بقومٍ فهو منهم». من تشبه بكافرٍ في زيه ولباسه وكلامه ومشيته فهو منهم، من تشبه بأهل الفن من الممثلين والممثلات والمغنين في زَيِّهم كلامهم ونحو ذلك فهو منهم، فالحكم عام، من تشبه بأهل البدع سواء كانت البدعة مكفرة أم مفسقة فهو منهم، فالحكم عام ليس خاصًا بالكفار، حينئذ سدًّا لباب الموافقة في الباطن منع الشارع المشابهة لكل قومٍ مخالفين للسنة سواء كانت هذا السنة تخرجهم عن الملة أم لا، فدخل الكفار ودخل أهل البدع ودخل الفسقة من المسلمين.

قال رحمه الله تعالى: والموافقة الظاهرة تدعو إلى الموافقة الباطنة والميل إليهم. وباب سد الذرائع هذا من الأبواب العظيمة في الدين، [الوسائل لها أحكام المقاصد] وكل ذريعةٍ قد - ولو قليلة للتقليل - قد تفضي إلى الوقوع في المحرم فالشارع يأتي بماذا؟ بمنعها، جاء الشرع بفتح أبواب أو فتح الذرائع التي يُتوصل بها للخير والسنة من الواجبات والمسنونات، فكل طريقٍ يُوصل به إلى الواجب فهو واجبٌ، وكل طريقٍ يُتوصل به إلى المستحب فهو مستحب، وكل طريقٍ - ليس الحكم خاص بالواجب والمستحب لا - ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ما لا يتم المسنون إلا به فهو مسنون، نقول: وكل طريقٍ يُفضي ولو احتمالاً إلى الوقوع في المحرم فجاء الشارع بتحريمه، كل طريقٍ وسيلةٍ تفضي إلى الوقوع في المكروه فجاء الشارع بالحكم عليه بأنها مكروهة، فوسائل وطرق الواجب واجبة، ووسائل وطرق المندوب مندوبة، ووسائل وطرق المحرم حرام، ووسائل وطرق المكروه مكروهة، ووسائل وطرق المباح مباحة.

وهذه قاعدة عظيمة ينبغي العناية بها والتفريع عليها لا يُحصى من المسائل التي يعيشها الناس، بل يعيشها طلاب العلم في أنفسهم وفي غيرهم.

إذًا فيه مشابهة للمشركين وهي ظاهرةٌ في المكان، وهو منهي عنه كما في الحديث «من تشبه بقومٍ فهو منهم».

وهو وسيلةٌ أيضًا إلى الشرك الأكبر، وهو وسيلةٌ إلى الشرك الأكبر لأنه إذا كانت الموافقة في الظاهر قد يوافقهم في الباطن، ذاك المسكين - مر معنا - قَرَّبَ ذبابةً من أجل ماذا؟ من أجل أن يجوز ويحوز ذلك المكان، هنا قد يوافقهم في الظاهر وبعد أيام فإذا به يذبح لغير الله تعالى. وسد الذرائع من أهم ما جاءت به الشريعة، وطرق الحرام حرامٌ.

إذًا هذا الباب من باب التسليم لو لم نجد فيه نصٌّ خاص لدلت الأدلة العامة على المنع منه، يعني سيأتي نص خاص حديث ثابت بن الضحاك لو لم يرد نص في تحريم الذبح لله خالصًا لله عز وجل في أماكن أهل الكفر والشرك الذي يذبحون فيها لغير الله لو لم يجد نصٌّ خاصٌّ وهو حديث ثابت بن الضحاك لكانت الأدلة العامة تقتضي المنع منه، وهو قاعدة سد الذرائع.

ذكر المصنف في الباب آيةً وحديثًا.

قال رحمه الله تعالى: (وقول الله تعالى: {لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا} [سورة التوبة: ١٠٨]) نهى الله تعالى رسوله - صلى الله عليه وسلم - قال المصنف: (الآية) يعني: أكمل الآية -. نهى الله تعالى رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن يقوم في مسجد الضرارِ في الصلاة فيه أبدًا ({لاَ تَقُمْ}) (لا) هذه ما نوعها ناهية والنهي يقتضي التحريم ({لاَ تَقُمْ}) فعل مضارع مجزوم بلا الناهية أصله تقوم، التقى ساكنان الواو والميم، سكون الواو سكون بِنْيَة، وسكون الميم سكون جزمٍ إعراب. إذًا لا تقوم هذا الأصل فالتقى ساكنان الواو والميم فحذفت الواو للتخلص من التقاء الساكنين. ({لاَ تَقُمْ}) أنت يا محمدُ - صلى الله عليه وسلم - والحكم أو الخطاب له ولأمته.

وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السني

يعني كل خطابٍ للنبي - صلى الله عليه وسلم - {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} هذا خطاب له ولأمته، والعكس كل خطابٍ للأمة فهو خطابٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم - {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} دخل النبي - صلى الله عليه وسلم - أم لا؟ دخل {فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [البقرة: ١٨٥] النبي داخل أم لا؟ داخل عليه الصلاة والسلام. إذًا كل خطابٍ للأمة فهو خطابٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وكل خطابٍ خاص يعني في ظاهره للنبي - صلى الله عليه وسلم - فالأمة في حكمه إلا إذا دل دليل على خصوصيته - صلى الله عليه وسلم -، فيختص الحكم به دون .... غيره.

هنا قال: ({لاَ تَقُمْ}) أنت والحكم ليس خاص به عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن ثم مخصص به والحكم عام والعلة عام ({لاَ تَقُمْ فِيهِ}) يعني مسجد الضرار ({أَبَدًا}) هذا فيه تأبيد، وفيه إشارة إلى أن هذا المسجد، المسجد الضرار مسجد نفاقٍ للأبد حتى يُهدم، وهذا الشأن في كل مسجد بني على هذا الغرض.

إذًا نهى الله تعالى رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن يقوم في مسجد الضرار في الصلاة فيه أبدًا، والأمة تبعٌ له في ذلك.

وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السني

المختار، لأنه بعض أهل العلم يرى أنه خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك جاء في أول سورة الطلاق {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ} [الطلاق: ١] قال: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} واحد أو لا؟ ثم قال: {إِذَا} ما قال: طلقت قال {إِذَا طَلَّقْتُمُ} يدل على ماذا؟ على أن قوله: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} ليس خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، بل هو فيه عليه الصلاة والسلام وفي أمته، وكذلك قال في سورة التحريم {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ} [التحريم: ١] ثم قال: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ} [التحريم: ٢] ما قال: لك قال: {لَكُمْ} هذا يدل على ماذا؟ على أن كل خطابٍ خُوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - فأمته في حكمه، وهذا واضح بيّن ولا يحتاج إلا لتأمل لما ذُكر.

ثم حثَّه يعني ربه جل وعلا بعد ما نهاه عن الصلاة في مسجد الضرار أبدًا حثه على الصلاة في مسجد قُبَاء الذي أُسس من أول يومٍ يعني بُنِيَ فيه على التقوى، وهي طاعة الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، وجمعًا لكلمة المؤمنين، ومَعْقِلاً ومَنْزِلاً للإسلام وأهله بقوله جل وعلا: {لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ} [التوبة:١٠٨] والسياق إنما هو في مسجد قباء، يعني ما هو المسجد الذي أُسِّسَ على التقوى؟ سياق النص هو في مسجد قباء، وقد صرَّح بأنه المراد جماعة من السلف بأن النص هنا مسجد قباء منهم ابن عباس وعروة وعطية والشعبي والحسن البصري وغير واحد لأن المراد هنا هو الظاهر أنه ماذا؟ أنه مسجد قباء، وقيل هو

مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - {لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى} هو مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لحديث أبي سعيد قال: تمارى رجلان في المسجد الذي أُسِّس على التقوى من أول يومٍ - تمارى: اختلفا - ما هو هذا المسجد فاختلفا، فقال رجل: هو مسجد قباء. وقال الآخر: هو مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «هو مسجدي هذا». رواه مسلم. إذًا تمارى رجلان في المسجد الذي أُسِّسَ على التقوى، يعني: هذا النص قال: رجل هو قباء مسجد قباء يعني: نظر للسياق، وقال الآخر هو مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فرُفِعَ الأمر إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «هو مسجدي هذا». قال ابن كثير: وهذا قول عمر. أنه مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - قول عمر وابنه وزيد بن ثابت وغيره. قال ابن كثير: وهذا الصحيح. ولا بد أن نقول: صحيح. ما دام قاله النبي - صلى الله عليه وسلم - لا شك فيه، هذا صحيح، لكن كيف نجمع بين السياق، والسِّيَاق محكم وبين هذا النص؟ قال: وهذا صحيح ولا منافاة بين الآية وبين هذا، لأنه إذا كان مسجد قباء أسس على التقوى من أول يومٍ فمسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بطريق الأولى، لأنه [إذا كان مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم -] إذا كان مسجد قباء أسس على التقوى من أول يومٍ يعني: ما بُنِيَ إلا من أجل إقامة التقوى وهي طاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -. إذًا مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - أول ما أسس على أي أساس وهو سابق في الوجود؟ لا شك أنه بطريق الأولى أنه أسس على التقوى، وهذا بخلاف مسجد الضرار الذي أُسِّسَ على معصية الله تعالى كما قال سبحانه: {وَالَّذِينَ اتَّخَذُواْ مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً} [التوبة: ١٠٧] ضرارًا أي مُضَارَّةً لمسجد قباء، ولهذا سُمِّيَ مسجد الضرار من المضارّة {وَكُفْراً} لأنه يُؤسس فيه الكفر لأن الذين أقاموه هم المنافقون، والمنافقون إذا اجتمعوا يجتمعون عن ماذا؟ مدارسة القرآن والسنة؟ الجواب: لا، وإنما على تأسيس ونشر الكفر والضلال، فالذي أسسه هم المنافقون.

إذًا {ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ} يعني إذا بنو مسجد الضرار فحينئذٍ فرَّقوا المسلمين، كيف فرَّقوا المسلمين؟

لا شك أن المسلمين إذا كانوا في مسجدٍ واحد يجتمعون فيه فحينئذٍ ليسوا كما إذا وُزِّعُوا على مسجدين، أليس كذلك؟ تفريقًا بين المؤمنين، فإذا كان مسجد الضرار أريد به شق الصفوف من أجل أن لا يجتمع المسلمون في مسجد واحدٍ فحينئذٍ صدق عليه الوصف أنه تفريقًا بين المؤمنين، هذا يدل هل ماذا؟

على أنه لا تُبْنَى المساجد إلا للحاجة، والذي عليه الناس الآن هذا يعتبر من البدع في الشرع، لأنه مصادم للنص، أنت الآن تسمع {وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ} وما أكثر المساجد المتجاورة التي قد لا يكون فيها إلا صف واحد، هذا من البدع والأمر ليس إلينا، إنما يُبَيَّنُ حكم الله تعالى، فحينئذٍ نقول: هذا يُعتبر من البدع لأن الله تعالى أنكر مقْصِدًا من مقاصد المنافقين الذين بَنَوْ مسجد الضرار من أجل مشاقة المسلمين، يعني قطع الصفوف وتوزيع الصفوف بين المسجدين، وهذا سماه الله عز وجل {وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ} فكلما وُجِدَ هذا الفعل وهذه العلة استحق الوصف، لا من كونه مسجد ضرار، وإنما من جهة النهي فحسب. [نعم].

قال هنا: {وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَاداً لِّمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ}، {وَإِرْصَاداً} يعني انتظارًا وإعدادًا لمن حارب الله ورسوله يقال أرصدتُ أي: أعددتُ له، وهو أبو عامر الراهب الفاسق ... {مِن قَبْلُ} أي: من قبل بناء المسجد الضرار. قال هنا: {وَلَيَحْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى وَاللّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ} ليحلفن أيمان، هذه سنة المنافقين يحلفون أنهم ما أرادوا بهذا المسجد إلى الحسنى، يعني: القربة والجنة ونحو ذلك. فلهذه الأمور نهى الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - عن القيام فيه للصلاة، وكان المنافقون الذين بنوه جاءوا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل خروجه إلى تبوك فسألوه أن يصلي فيه ليحتجوا بصلاته فيه على تقريره، إذا صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا المسجد دل على ماذا؟ على أنه ما صلى إلا وهو مقرٌّ له، ومن هنا أخذ أهل العلم على أن من كان يُنظر إليه من أهل العلم أو الجاه أو نحو ذلك فينتبه إلى الأماكن التي يكون فيها شيء من قصد المعصية، فلا يكون فيها لئلا يحتج بوجوده

على جوازها، هذا موجود عند العامة الآن، لو كان كذا ما ظهر فلان، هو نفسه هذا، لو كان المسجد لم يُبْنَ على أساس التقوى لَمَا صلَّى فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - أو لا؟ لو كان هذا محرم ما فعله فلان، نفس الحجة، والحجة هي الحجة، فيجب على طلاب العلم ومن كان يُقْتَدَى بهم ألا يضعوا أنفسهم في مواضع يحتج به أهل الجهل على جواز ذلك ويكون محرمًا. فسألوه أن يصلي فيه ليحتجوا بصلاته فيه على تقريره وذكروا أنهم بنوه للضعفاء وأهل العلة في الليل الشاتية، فعصمه الله من الصلاة فيه، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّا على سفرٍ ولكن إذا رجعنا إن شاء الله». فلما قفل - صلى الله عليه وسلم - راجعًا إلى المدينة ولم يَبْقَ بينه وبينها إلا يومٌ أو بعض يوم نزل الوحي بخبر المسجد. فبعث إليه فهدمه قبل مقدمه إلى المدينة.

إذًا {لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا} المراد به مسجد الضرار، نهاه الله عز وجل عن أن يصلي فيه أبدًا مطلقًا، لماذا؟ لأن المسجد لم يُبْنَ على أساسٍ من التقوى، وإنما بَنَتْهُ أَيْدِي المنافقين للأغراض التي نصَّ الله تعالى عليها.

وجه مناسبة الآية للباب: قد يقول قائل (باب لا يُذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله) هنا {لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا} ما العلاقة بينهما؟

هنا يأتي فقه الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، فقه دقيق جدًا.

مناسبة الآية من جهة القياس لأنه إذا منع الله رسوله - صلى الله عليه وسلم - عن القيام لله تعالى في هذا المسجد المؤسس على هذه المقاصد الخبيثة مع أنه لا يقوم فيه إلا لله، لو صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - صلَّى لله، والمكان هذا مكان معصيةٍ، فنهاه الله عز وجل، مع كون النبي - صلى الله عليه وسلم - لو صلى لن يُصَلِّيَ إلا لله عز وجل، فكذلك جاء القياس - وهو قياس جلي واضح بَيِّن لا ينكره إلا أعجمي - فكذلك المواضع المعدة للذبح لغير الله، لا يذبح فيها الموحد لله عز وجل، لماذا؟ لأنها قد أُسِّسَتْ على معصية الله والشرك به. وهذا قياسٌ صحيح واضح بين. فالمواضع المعدة للذبح لغير الله يجب اجتناب الذبح فيها لله، كما أن هذا المسجد لَمَّا أُعِدَّ للمعصية صار محل غضبٍ لأجل ذلك فلا تجوز الصلاة فيها لله.

إذًا كل ما وضعٍ أُعِدَّ لمعصيةٍ - هذه قاعدة - إذ الحكم هنا ليس خاصًا بالذبح {لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا} حينئذٍ نقول ماذا؟ نُهِيَ عن الصلاة. إذًا كل موضعٍ تُفْعَلُ فيه أي عبادةٍ فليس خاصًا بالصلاة ولا بالذبح لله عز وجل، لا يُتَقَرَّبُ إلى الله تعالى، ولا يُطاع الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - في موضعٍ يكون هذا الموضع معدًا للمعصية، فحينئذ الحكم ليس خاصًا بالذبح وإنما هو عام. ولذلك قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى في ((القول المفيد)): دَلَّ على أن كل مكانٍ يُعْصَى الله فيه أنه لا يُقام فيه. دل الحديث أو دل النص على أن كل مكانٍ يُعصى الله فيه أنه لا يقام فيه. يؤيد هذا القياس حديث ثابت بن الضحاك الآتي في محله إن شاء الله تعالى. {لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى}، {أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ}، {لَّمَسْجِدٌ} اللام هذه للإبداء مسجدٌ هذا مبتدأ، وخبره {أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ} وفي هذا التنكير تعظيم للمسجد ... {لَّمَسْجِدٌ} التنوين هذا للتعظيم {لَّمَسْجِدٌ} بدليل قوله: {أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى} هذا فيه مِدْحَةٌ لهم. أي جُعِلَت التقوى أساسًا له، وأفعل التفضيل هنا ليست على بابها {أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ} هل المسجد الضرار فيه شيء من الأحقية؟ الجواب: لا. إذًا ليس فيه ولا رائحة الحقِّ.

لِمَ عَبَّرَ الله عز وجل بأفعال التفضيل؟

نقول: ليست على بابها، يعني ليس كِلا المسجدين فيه حقٌّ ويستحق أن يقام فيه، ومسجد قباء أولى، ليس هذا المراد، وإنما الحق كل الحق أن يُقام في مسجد قباء، والحق كل الحقّ أن يبتعد عن مسجد الضرار.

إذًا ليست على بابها، فالأحقية هنا ليست على بابها.

وقوله: {فِيهِ رِجَالٌ} فيه أي في هذا المسجد المؤسس على التقوى ... {رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ} هذا فيه إشارة إلى أن المنافقين

أصحاب المسجد الضرار أنهم رجس، لأنه قال: {فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ} إذًا ما يقابله فيه إشارة أن المسجد أو المنهي عن الإقامة فيه المنافقون رجس، ولذلك قال تعالى في شأن المنافقين {فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ} [التوبة: ٩٥] {إِنَّهُمْ رِجْسٌ} هذا تعليل.

روى الإمام أحمد وابن خزيمة والطبراني والحاكم عن عويم بن ساعدة الأنصاري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتاهم في مسجد قباء فقال: «إن الله قد أحسن عليكم الثناء في الطهور في قصة مسجدكم فما هذا الطهور الذي تَطَّهَّرون به»؟ فقالوا: والله يا رسول الله ما نعلم شيئًا إلا أنه كان لنا جيران من اليهود فكانوا يغسلون أدبارهم من الغائط فغسلنا كما غسلوا». صححه الحاكم ووافقه الذهبي، وفيه كلام بعض أهل العلم، لكن يذكر في هذا المقام.

وفي رواية عن جابر وأنسٍ مرفوعًا: «هو ذاك فعليكموه». رواه ابن ماجة وابن أبي حاتم والدراقطني والحاكم وقال: حديثٌ كبير صحيح. ووافقه الذهبي وصححه الطحاوي والنووي في ((المجموع))، وحسنه الزيلعي في ... ((نصب الراية)). إذًا قابل للتحسين.

وقوله: {وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ} أي الذين يتنزهون من القاذورات والنجاسات بعد ما يتطهرون من أوزار الشرك وأقذاره فيشمل النوعين:

- الطهارة الباطنة من الشرك ومن الذنب والإثم والمعصية والحقد والغل ونحو ذلك.
- والطهارة الظاهرة التي تكون من النجسات.

قال أبو العالية: إن الطهور بالماء لحسن لا يُنكر، ولكنهم المتطهرون من الذنوب، وأعظم الذنوب هو الشرك بالله تعالى. وفيه إثبات المحبة.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه، قال: نذر رجل أن ينحر إبلاً ببوانة، فسأله النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يُعبد»؟ قالوا: لا. قال: «فهل كان فيها عيد من أعيادهم»؟ قالوا: لا. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أوف بنذرك»). وفي رواية «فأوف». بالفاء وهي التي شرحها ابن تيمية في ((الاقتضاء)) «فأوف بنذرك». (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله، ولا فيما لا يملك ابن آدم» [رواه أبو داود، وإسنادها على شرطهما]) والحديث كما قال المصنف رواه أبو داود، وإسناده على شرطهما كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، والحافظ في التلخيص، وأصله في الصحيحين.

قوله: (عن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه) أي عن ثابت بن الضحاك بن خليفة الأشهلي صحابي مشهور، روى عنه ابن قلابة وغيره مات سنة أربعٍ وستين.

قوله: (نذر رجل) النَّذْرُ لغة الإلزام والعهد، واصطلاحًا أو شرعًا إلزام المكلَّف نفسه لله شيئًا غير واجب. هذا المشهور، إن كان زيادة غير واجبٍ قد لا نحتاجها، لماذا؟ لأنه قد ينذر الواجب، فالإلزام كما يكون في السنة في المندوب فيكون واجبًا، بعضهم استشكل كيف يكون واجبًا ثم يكون واجبًا بالنذر؟

نقول: نعم ممكن صوره الشوكاني رحمه الله تعالى في الفرض لو نذر أن يصلي الظهر في أول وقته تعين أم لا؟ تعين، لكن يكون مرده إلى السنة، صحيح؟ لكنه من حيث الجملة الواجب يقبل النذر فيصير واجبًا من جهتين من جهة الشرع ومن جهة النذر.

(نذر رجل) من هو الرجل؟ قيل: يحتمل أن يكون هو كردم بن سفيان والد ميمونة لما رواه أبو داود عنها وفيه قصةٌ كما جاء في حديث ثابت هنا.

قوله: (أن ينحر)، (نذر رجل أن ينحر إبلاً ببوانة) إبلاً اسم جمعٍ لا واحد له من لفظه وإنما له واحد من معناه وهو البعير، أما الإبل فهذا اسم جمعٍ.

وفي حديث ميمونة فجعل يذبحها فانفلتت منه شاةٌ. والحديث ضعيف حديث ميمونة، لكن أوردوه الشراح. إبلاً لم يذكر الشاة. قال: (ينحر) والنحر معروف أنه. أنه للإبل قطعًا هذا، واختلفوا في البقر هل يُنحر أم يذبح؟ {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً} [البقرة: ٦٧] إذًا تذبح، البقر يذبح، ولو نُحِرَ لا إشكال فيه جائز، لكن هذا السنة أم لا؟ هذا المراد.

قال هنا: (أن ينحر إبلاً) في حديث ميمونة فجعل يذبحها فانفلتت منه شاةٌ فيحتمل أن يكون نذر إبلاً وغنمًا معًا، تكون هذه مكملةً للثاني، ويحتمل أن يكون ذلك قضيتين أو قصتين.

(بِبُوانة) بضم الباء وقيل بفتحها بِبُوانة بَوانة فيه وجهان والمشهور هو الضم، وقيل بفتحها. قال البغوي: موضعٌ في أسفل مكة دون يَلَمْلَم. وقال أبو السعادات: هضبة من وراء ينبع تجاهها معاكسان، والباء هنا للظرفية، الباء للظرفية (ببوانة) يعني في بوانة أي بمكانٍ يسمى بوانة.

قوله: (فقال: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية») نسبة إلى جاهلي اسم فاعل بالياء، والجاهلي نسبة إلى الجهل، والمراد به هنا النسبة إلى ما كان قبل البعثة، إلى ما كان قبل بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - فتطلق الجاهلية على جهة العموم، وأما بعد بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - فتقيد الجاهلية لها إطلاقان:

- إطلاقٌ مطلق.
- وإطلاق مقيد.

المقيد يجوز إطلاقه، نقول: هذا الموضع فيه جاهلية، زيدٌ من الناس فيه جاهلية، هذا الزمن فيه جاهلية لا إشكال فيه.

وأما الجاهلية العامة هذه انتفت ببعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا اللفظ بينها في مقدمة ((شرح مسائل الجاهلية)) فليرجع إليه.

قال: (الجاهلية يعبد) هذا صفة لوثن، وهي بيان الواقع لأنه لا يوجد وثن إلا وهو يُعبد، لا يسمى وثنًا إلا إذا توجهوا إليه بالعبادة. إذًا (يُعبد) هذا صفة لوثن لبيان الواقع.

(«هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يُعبد»؟) الوثن مر معنا أنه ماذا؟ ما يتناول كل معبودٍ من دون الله، يعني من صورةٍ أو قبرٍ. الصنم ما اختص بما له صورة، والوثن ما ليس له صورة، فهو أعم كل صنمٍ وثنٍ ولا عكس، والمراد أنه ما عُبِدَ من دون الله سواء سُمِّيَ صنمًا، سُمِّيَ هوًا سُمِّيَ أيًّا كان.

وفيه المنع من الوفاء بالنذر لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا سأله الرجل لأنه نذر أن يذبح إبلاً في هذا الموضع لم يأذن له النبي - صلى الله عليه وسلم - ابتداءً، وإنما لعلمه عليه الصلاة والسلام بما هو ذريعة إلى الشرك - وسيأتي باب حماية النبي - صلى الله عليه وسلم - جناب التوحيد - ومنه هذا النص فلعلمه عليه الصلاة والسلام لم يأذن له ابتداءً، وإنما لأن الناس في ذاك الوقف خاصة حديثِي عهد بالإسلام وقد يكون لهم ارتباط بالشرك ولو بشهوةٍ خفية (فسأله النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يعبد»).

ففيه المنع من الوفاء بالنذر إذا كان في المكان وثنٌ من أوثانهم، ولو بعد الزوال، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يعين، بل قال: («هل كان») وكان هنا تُحمل من أجل تعميم المعنى، والمقصد صحيح تحمل على أنها تامة، هل وُجِدَ فيها وثنٌ حينئذٍ وُجِدَ قد يكون وُجِدَ وانتهى وزال، وقد يكون موجودًا بالفعل، فيَعُمّ النوعين ولذلك قلنا: الحكم هنا عام في الصورتين، إما أن يكون الوثن لا زال موجودًا فحينئذٍ المنع أشد ولا شك، وقد يزال الوثن ويبقى المكان عيدًا ومَشْعَرًا لهم.

إذًا فيه المنع من الوفاء بالنذر لما سأله النبي - صلى الله عليه وسلم - دل على هذا الوصف المسئول عنه مانع من الوفاء، لأنه لو قال له نعم فيه وثن، ما الجواب؟ لا وفاء. لأنه قال: (نذر رجل أن ينحر إبلاً)، (هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية) دل على أن هذا الوصف له ارتباط بالوفاء بالنذر فإن كان فيها وثن فلا وفاء، وإلا سيأتي الجواب في السؤال الثاني.

إذًا فيه المنع من الوفاء بالنذر إذا كان في المكان وثنٌ من أوثانهم ولو بعد زواله (قالوا: لا) السائل واحد أو لا؟ (قالوا: لا) المجيب جماعة يحتمل أنه كان هناك ناس فأجابوا معه، قد لا يكون يعلم الجواب لكنهم أجابوا والخطب سهل.

(قال: فهل كان فيها) هذا السؤال الثاني الوصف الثاني (هل كان فيها عيد من أعيادهم»؟ قالوا: لا). إذًا المجيب كذلك جماعة. انظر

هنا سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن شيئين:
- هل فيها وثن يعبد؟ هذا شركٌ أكبر.
هل فيها عيد من أعيادهم هذا وسيلة إلى الشرك، واضح؟ سأل عن شيئين عن أمرين عن الشرك في قوله: («هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يُعبد») هذا شرك، ووسائله، فالشرك في السؤال الأول، والوسيلة في السؤال الثاني.
(هل كان فيها عيد من أعيادهم) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: العيد اسم لِمَا يَعُود، عَادَ يَعُودُ، إذًا فيه معنى الْعَوْد. العيد اسمٌ لما يعود من الاجتماع العام على وجهٍ معتاد عائد. على وجهٍ معتاد يعني فيه تحديدٌ لاجتماع أو وصفٍ أو زمنٍ أو مكانٍ، عائد إما بعود السنة، أو بعود الأسبوع، كل أسبوع، أو الشهر ونحو ذلك. إذًا العيد لا يختص بالعام، قد يحدد كل سبتٍ فحينئذٍ إذا رجع إليه السبت الآخر صار عيدًا. والمراد به هنا اجتماع المعتاد من اجتماع الجاهلية لأنه قال: (هل كان فيها) والسؤال فيها الضمير يعود إلى ماذا؟ بوانة يعني اسم الموضع، هل كان في ذلك المكان عيد يعني اجتماع. إذًا السؤال هنا المراد بالعيد الاجتماع، وليس العيد الذي هو كعيد الفطر وعيد الأضحى، وإنما المكان لأن العيد مسماه قد يكون الزمان فقط، وقد يكون الاجتماع، وقد يكون الأعمال التي تُقام في ذلك المكان أو الزمان، فمسماه ثلاثة أشياء، كل واحد منها يُسمى عيدًا على انفراده. والمراد به هنا الاجتماع المعتاد من اجتماع الجاهلية، يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: فالعيد يجمع أمورًا منها يومٌ عائد كيوم الفطر ويوم الجمعة، ومنها اجتماعٌ فيه، ومنها أعمالٌ تتبع ذلك من العبادات والعادات، كما الشأن في عيد الفطر ونحوه، وقد يختص العيد بمكانٍ بعينه، وقد يكون مطلقًا، وكل من هذه الأمور قد يسمى عيدًا. إذًا مسمى العيد ثلاثة أشياء:
- الزمن العائد.
- الاجتماع في المكان.
- الأعمال التي تقام من العبادات والعادات.
قد يطلق العيد ويراد به بعض هذه المفردات، وقد يطلق العيد ويراد به كل هذه الأمور، وكل من هذه الأمور قد يُسمى عيدًا، فالزمان كقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في يوم الجمعة: «إن هذا يومٌ جعله الله للمسلمين عيدًا». والاجتماع والأعمال كقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه: شهدت العيد مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. العيد.
والمكان كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تتخذوا قبرِي عيدًا». يعني مكان يجتمعون فيه مرةً بعد مرة، يعني يتواردون عليه، ولا يُشترط في مثل هذا «لا تتخذوا [قبرِي] عيدًا» أن يجعلوا يومًا فيكون اليوم عائد عليه، لا، ليس هذا المراد، وإنما المراد الإقبال على هذا المكان، فمتى ما أقبل إليه الناس للتعبد فيه فهو عيدٌ، هذا المراد به، وقد يكون لفظ العيد اسمًا لمجموع اليوم والعمل فيه وهو الغالب كقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «دعهما يا أبا بكرٍ فإن لكل قومٍ عيدًا». انتهى كلامه رحمه الله تعالى.
إذًا قوله: («فهل كان فيها عيد من أعيادهم») المراد به المكان الذي يجتمع فيه المشركون. قال المصنف: وفيه استفصال المفتي لأنه لَمَّا سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه نذر ما قال: يجوز اذهب .. لا بأس لا حرج إنما ماذا؟ قال: («هل كان فيها وثن»)، («فهل كان فيها عيد») إذًا لا بد من استفصال، السؤال إذا كان مجملاً يتعين يجب على المفتي أنه يستفصل ولا يحل له أن يجيب ابتداءً، هذا متى إذا كان السؤال فيه إجمال يحتاج إلى استفصال، فيجب على المفتي أن يستفصل، وأما إذا لم يكن فيه إجمال فلا داعي للاستفصال، وخاص فيما لا دخل له في السؤال.
وفيه المنع من الوفاء بالنذر إذا كان في المكان عيدٌ من أعياد الجاهلية، ولو بعد زواله.
والحذر من مشابهة المشركين في أعيادهم ولو لم يقصده، لأن القصد لا مدخل له في المشابهة لا بالمشركين ولا بأهل البدعة، فإذا قيل هذا وسيلة إلى الشرك فعله قاصدًا أو لم يقصد فالمنع منه واردٌ. يعني كل وسيلةٍ إلى الشرك هي ممنوعةٌ، ولو لم يقصد؟ ولو لم يقصد،

لماذا؟ لأن القصد هنا لا اعتبار له، لأننا قلنا ماذا؟ الحكم معلق بالموافقة الظاهرة، إذًا لا يُشترط في الموافقة الظاهرة [أنها تكون] أن يكون معها المقصِد، وإلا لاشترطنا الأمرين فإذا وافق في الظاهر لا يكون منهيًا عنه، واضح هذا؟ لا نشترط في الموافقة الظاهرة القصد فنقول: يحرم الموافقة الظاهرة ولو لم يقصد، فلو اشترطنا القصد لما كان في الموافقة الظاهرة تأثيرًا في الحكم الشرعي، فحينئذٍ الموافقة في البدعة في الظاهر ممنوعة، والموافقة للمشركين في الظاهر ممنوعة ولو لم يقصد، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من تشبه بقومٍ». والتشبه المراد به هنا في الظاهر وإنما عُلِّلَ الحكم لماذا؟ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «فهو منهم». لماذا حذر؟ سدًا للذريعة، ما هي هذه الذريعة؟ أن يوافق بباطنه، لأنه أول ما قدَّم وافق بظاهره. قوله: «فأوف» («أوف بنذرك») هذا يدل على أن الذبح لله في المكان الذي يذبح فيه المشركون لغيره، أو في محل أعيادهم معصية، «فأوف بنذرك». لَمَّا سأله السؤالين علمنا لأن وجود الوثن هذا وصفٌ مؤثر، ووجود العيد وصفٌ مؤثر، وعَلَّق عليه الأمر بـ («أوف بنذرك») دل أنه إذا وُجِدَ الوصفان أو أحدهما فالمنع، فإذا انتفى الوصفان معًا فالإذن، («أوف بنذرك»). «فأوف بنذرك». سواء كانت الفاء معها أم لا، لأنه لَمَّا ذكر وصفًا الوصف مأخوذ من ضمن السؤال لأنه قال: (هل كان فيها وثن) إذًا إذا كان فيها وثن فالجواب لا، لا وفاء، إذا كان فيها عيد فالجواب لا، لا وفاء، إذًا لما رتب بالفاء دل على أن الوصف السابق له تأثير في الحكم الشرعي، فإن وُجِدَ معًا أو أحدهما فلا وفاء، إن خلا المكان عن الوثن والعيد وجب الوفاء، هذا المراد به.

قال ابن تيمية في كلام له في الاقتضاء: هذا يدل على أن الذبح لله في المكان الذي يذبح فيه المشركون لغيره أو في محل أعيادهم معصية. وهو كذلك لأن قوله: «فأوف بنذرك» تعقيب للوصف بالحكم بحرف الفاء، ما هو الوصف؟ وجود الوثن ووجود العيد. قال: تعقيب للوصف بالحكم بحرف الفاء، وذلك يدل على أن الوصف السبب الحكم فيكون سبب الأمر بالوفاء خُلُوَّه عن هذين الوصفين، لماذا أذن له النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ لانتفاء الوثن وانتفاء العيد، هذا واضح من السؤالين وترتيب الجواب عليه، لماذا أذن له بالوفاء؟ لانتفاء المكان الذي هو بوانة من الوثن الذي يُعبد من دون الله، ومن العيد، فلو وُجِدَا أو وُجِدَ أحدهما فالجواب يختلف فيكونان مانعين من الوفاء، ولو لم يكن معصية لجاز الوفاء به، ولأنه عَقَّبَهُ بقوله: (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله) فدَلَّ على أن الصورة المسئول عنها مندرجة في هذا اللفظ العام، لأنه قال: (أوف بنذرك) أو «فأوف بنذرك». ثم قال ماذا؟ (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله) هذه صيغة عامة، من أين جاء العموم؟ من قوله: (لا) نافية للجنس (وفاء) هذا اسم (لا) (لنذر) هذا خبر، (في معصية) هذا صفةٌ لنذرٍ فحينئذٍ من هذه - هذا قاعدة - (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله) فلو كان المكان فيه وثنٌ فالذبح فيه لله معصية، لو كان المكان فيه عيدٌ فالذبح لله فيه معصيةٌ، لَمَّا عَلَّلَ بهذا التعليل وذكر قاعدة عامة، عندنا القاعدة السابقة وهي أن صورة السبب داخلة في الحكم. حينئذٍ هذا السؤال هل هو داخل في هذه القاعدة (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله)؟ الجواب: نعم.

واجزم بإدخال ذوات السبب

فسماه ماذا؟ سماه معصيةً، بمعنى أنه لو ذَبَحْتَ لله في مكانٍ فيه وثن فهو معصية، لو ذبحت في مكانٍ فيه عيدٌ فهو معصيةٌ. إذًا لا وفاء لنذرٍ في معصية الله، فدل على أنه لو كان في المكان وثنٌ لصار معصية، فلا يجوز الوفاء به، لو كان في المكان عيدٌ - الذي هو بوانة - لكان الوفاء به معصية، ولا وفاء لنذرٍ في معصية الله تعالى.

فدل على أن صورة المسئول عنها مندرجة في هذا اللفظ العام لأن العام إذا ورد على سببٍ فلا بد أن يكون السبب مندرجًا فيه، ولا يجوز إخراجه، وهذا مقطوعٌ، بمعنى أن كل صورةٍ يجوز استثناؤها ويُتصور وجود المخصص لها المخرج لها من اللفظ العام إلا هذه الصورة، فدخولها قطعي، وهذا هو الصحيح عند الأصوليين، ولذلك جزم بذلك.

واجزم بإدخال ذوات السبب ... وارو عن الإمام ظنًّا تُصب

صَوَّبَهُ، لكن الصواب هو الأول.

واجزم بإدخال ذوات السبب
لماذا؟ لأنه لِمّا يُسأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن سببٍ ثم يجيب، ويحتمل أن هذه الصور ليست مراده إذًا صار عبث، ما أجابه النبي - صلى الله عليه وسلم - لاحتمال ماذا؟ لاحتمال إخراج هذه الصورة عن هذا اللفظ العام. نقول: إذا أجابه النبي - صلى الله عليه وسلم - بماذا؟ والجواب توجه لمن هذا عبث وينزه عنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، لأن العام إذا ورد على سببٍ فلا بد أن يكون السبب مندرجًا فيه لأنه لو كان الذبح فيما ذكر جائزًا لسَوَّغَ للناذر الوفاء به، كما سَوَّغَ لمن نذرت الضرب بالدف أن تضرب به، لأنه - صلى الله عليه وسلم - استفصل، فلما قالوا (لا) قال له: ف (أوف بنذرك)، وهذا يقتضي أن كون البقعة مكانًا لعيدهم، أو بها وثن من أوثانهم مانعٌ من الذبح بها وإن نَذَرَ، وإن نذر، حينئذٍ صار النذر نذر معصيةٍ، وإلا لم يحسن الاستفصال، يعني لو كان له يجوز ابتداءً أن يُوفِي بنذره دون استفصالٍ إذًا لِمَاذا استفصل النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ إذا كان جائزًا ابتداءً أن يُوفِيَ بنذره، ولا مانع مطلقًا، لا يوجد سبب من المنع، حينئذٍ لماذا استفصل النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ ما استفصل إلا لكونه قد يجوز له الوفاء، وقد لا يجوز له الوفاء. وتضمن السؤال متى لا يجوز الوفاء. فلمّا قالوا: (لا). قال: «فأوف بنذرك» وهذا يقتضي أن كون البقعة مكانًا لعيدهم، أو بها وثن من أوثانهم مانع من الذبح بها وإن نذر وإلا لم يحسن الاستفصال هذا معنى ما ذكره شيخ الإسلام في ((الاقتضاء)).
وفيه أن تخصيص البقعة بالنذر لا بأس به إذا خلا من الموانع أو لا؟
لَمَّا استفصل منه النبي - صلى الله عليه وسلم - ما قال له من الذي أذن لك أنك تنذر ابتداءً ببوانة، بوانة ليست المسجد الحرام، وليست المسجد النبوي، ولا المسجد الأقصى، يعني ليس مما جاء فيه نصٌ لفضيلة فيه، حينئذٍ المكان الذي لا فضيلة فيه وأبيح مباح بشرط أن ينتفي أن يكون محذورًا لأهل البدع، لو وُجِدَ مكان للصوفية ونذر أن يذبح فيه يجوز أو لا يجوز؟ نقول: لا يجوز. كل مَشْعَرٍ للمشركين والصوفية منهم وأكثرهم مشركون، أو لأهل البدع هو صار مَشْعَر لهم فلا يجوز الوفاء به مطلقًا.
إذًا نقول: لا يجوز الوفاء بنذرٍ في ذلك.
إذًا تخصيص البقعة. إذًا بوانة لم يرد فيها نص بِمَزِيَّةٍ أو فضيلة لها في الشرع، ومع ذلك جاز له النبي - صلى الله عليه وسلم -. قال: «فأوف بنذرك» ما قال: لماذا خصصت بوانة دون غيرها؟ صحيح؟ وترك الاستفصال هنا يُنَزَّل مُنَزَّلة العموم في المقال، فيكون عامًا إلا إذا خُشِيَ أمرٌ قد يترتب عليه مفاسد فيختص به، لكن الكلام في ماذا؟ في الأصل، الأصل أن المكان المباح الذي لم يرد فيه نص لفضيلة فيه أو مَزِيّةٍ فيه أنه يجوز أن ينذر إلا إذا تتابع الناس على جبل معين ينذرون ويذبحون حينئذٍ نقول: قفوا. هذا يؤدي إلى أمر قد يتعاظم فيه الأمر.
إذًا في هنا تخصيص البقعة بالنذر لا بأس به إذا خلا من الموانع.
قوله: (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله). قلنا: هذه جملة فيها عموم، دليلٌ على أن هذا نذر معصيةٍ، يعني لو كان في وثن، حينئذٍ صار نذر معصية، لو كان فيه عيد حينئذٍ صار نذر معصيةٍ، لا يجوز الوفاء به إجماعًا، حُكِيَ الإجماع على ذلك أنه لا يجوز الوفاء به، وعلى أن نذر المعصية لا يجوز الوفاء به محل إجماعٍ بين أهل العلم، واختلفوا هل تجب فيه الكفارة أم لا؟
على قولين هما روايتان عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ومسألة طويلة الذيل، ولكننا نختصر على ما ذكره الشراح.
أحدهما: تجب، وهو المذهب عند الحنابلة. يعني نذر المعصية، لو نذر أن يذبح في مكانٍ لله في مكانٍ يُذبح فيه لغير الله ما حكمه؟ نقول: هذا نذر معصية. هل يجوز الوفاء به؟ الجواب: لا. طيب ماذا يصنع؟ هل تجب عليه الكفارة؟
المذهب نعم يكفر، عليه كفارة يمين. تجب وهو المذهب، ورُوِيَ عن ابن مسعود وابن عباس، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه لحديث عائشة مرفوعًا: «لا نذر في معصيةٍ وكفارته كفارة يمين». صححه بعض أهل العلم، رواه أحمد وأهل السنن واحتج به أحمد وإسحاق.

والرواية الثانية والقول الثاني: لا كفارة عليه. رُوِيَ ذلك عن مسروق والشعبي والشافعي لحديث الباب. وحديث عائشة ولم يذكر فيه كفارة، حديث عائشة الآتي في الباب الآتي: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه». ولم يذكر كفارة، في رواية أنه قال: ويكفر كفارة يمين لكن فيها شيء من الضعف. وحديث عائشة ولم يذكر فيه كفارة، وجوابه أن عدم الكفارة أو عدم ذكر الكفارة لا يدل على عدم وجوبها. يعني إذا جاء النص في موضعٍ بأنه يجب عليه أن يكفر، وجاءت نصوص أخرى ليس فيها ذكر الكفارة، حينئذٍ عدم الذكر لا يلزم منه أنه لم يرد، أليس كذلك؟ عدم الذكر بموضعٍ لا يلزم منه أنه لم يرد، ولذلك في مواضع في صفة الوضوء وصفة الصلاة قد يرد في بعضها ولا يرد في كثيرٍ منها، جلسة الاستراحة وردت في بعض الروايات ولم ترد في أكثر الروايات، حينئذ نقول: هل عدم ذكرها يدل على أنها ليست مشروعة؟ الجواب: لا. إذًا عدم الذكر ليس دليلاً على عدمها، وذُكِرَ في حديث عائشة والمطلَق يحمل على المقيد.

وروى مسلمٌ في ((صحيحه)) من حديث عمران بن حصين مرفوعًا: «لا نذر في معصية الله».

وروى مسلمٌ في ((صحيحه)) من حديث عقبة بن عامر مرفوعًا: ... «كفارة النذر كفارة يمين». هذا عام لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - سَمَّاه نذرًا قال: «من نذر أن يطيع الله». قال ماذا؟ «فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله». قال: «فلا يعصه». سَمَّاه نَذْرًا أو لا؟ سماه نذرًا، لو لم ينعقد لم يقل فلا يعصه، لقال: فلا نذر له. أو قال: فلا ينعقد. لكن لَمَّا قال: «فلا يعصه». يعني لا يفعل المعصية، ثم جاءت الكفارة في موضعٍ آخر.

إذًا الحديث قسَّم لنا النذر إلى نوعين:

- «من نذر أن يطيع الله». هذا نذر طاعة.
- «ومن نذر أن يعصي الله». هذا نذر معصية.

إن لم إن عجز عن نذر إطاعة أو مطلقًا في نذر المعصية جاء الحديث هذا حديث عقبة ابن عمر مرفوعًا: «كفارة النذر». أطلق فهو مفرد دخلت عليه (أل) فيحمل النوعين «كفارة اليمين».

قوله - صلى الله عليه وسلم -: (ولا فيما لا يملك ابن آدم)، (ولا فيما) يعني في الذي (لا يملك) يعني: لا يملكه.

وَحَذْفَ فَضْلَةٍ أَجِزْ إِنْ لَمْ يضر

قوله: (ولا فيما لا يملك ابن آدم) قال في ((شرح المصابيح)): يعني إذا أضاف النذر إلى معينٍ لا يملكه، بأن قال: إن شفى الله مريضي فلله علي أن أعتق عبد فلان. لله عليّ إن شفاني لأتصدقنَّ بمال عبد الله، هو لا يملكه، هل يصح النذر؟ لا، لأنه قال: (ولا فيما) يعني في شيءٍ أو في الذي (لا يملك ابن آدم) فلا ينعقد، يعني إذا أضاف النذر إلى معينٍ لا يملكه بأن قال: إن شفى الله مريضي فلله علي أن أعتق عبد فلان أو أتصدق بثوبه ونحو ذلك، فأما إذا التزم في الذمة شيئًا لا يملكه فيصح نذره، يعني إذا أطلق، فرق بين مسألتين:

- أن يعن ما لغيره لله. علي إن شفى الله مريضي لأتصدقنَّ بمال نجيب، وهذا لا أملكه.

لكن لو قال: لله علي إن شفاني لأتصدقنَّ بعبدٍ. وليس عنده، ثم شُفِيَ، فحينئذٍ ماذا؟ هل ينعقد النذر أم لا؟ نقول: نعم. فيلزمه أو لا؟ نقول: يلزمه. إذًا فرق بين أن يُعيِّن وبَيْنَ أن يطلق في الذمة، فأما إذا التزم في الذمة شيئًا لا يملكه الآن يعني: فيصح نذره، مثاله: إن شفى الله مريضي فلله علي أن أعتق رقبةً وهو في ذلك الحال لا يملك رقبة ولا قيمتها، فيصح نذره، وإذا شُفِيَ ثبت النذر في ذمته.

قوله: (رواه أبو داود، وإسنادها على شرطهما) يعني البخاري ومسلم وأضمرهم للعلم بذلك. إذًا قوله هنا: (أوف بنذرك) واضح أنه تعليل لما ذكر سابقًا.

مناسبة الحديث للباب: ظاهرة إذ فيه المنع من الذبح لله في المكان الذي فيه وثن من أوثان الجاهلية، أو فيه عيدٌ من أعيادهم ولو بعد

زواله، فحينئذٍ يكون مؤيدًا للقياس السابق. قلنا: ({لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا}) وجه الاستدلال أو المطابقة للترجمة أنه من قبيل القياس وهو قياسٌ صحيح دل عليه هذا النص.

بقي هنا مسألة أشار إليها الشيخ بن عثيمين رحمه الله تعالى. قوله: ... (أوف بنذرك)، (أوف) هذا فعل أمر مبني على حذف حرف العلة وهو الياء، وَفَى يَفِي وَفَاءً من التمام (أوف بنذرك) هل المراد به الوجوب أو الإباحة؟

بحثها الشيخ بحث جيد (أوف بنذرك) هل المراد به معناه افعل الحقيقي المعنى الذي هو الوجوب والإيجاب، أم المراد به الإباحة؟

قال رحمه الله تعالى: يحتمل الأمرين، لكن الجهة منفكة. فبالنسبة لنحر الإبل المراد به المعنى الحقيقي، وبالنسبة للمكان المراد به الإباحة، وحينئذٍ يكون استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي. وهل يجوز أو لا يجوز؟ أكثر الأصوليين على عدم الجواز فيما يستحضر الآن أنه أكثر الأصوليين، وهو الصحيح، الصحيح أنه يجوز {وَافْعَلُوا الْخَيْرَ} [الحج: ٧٧] افعلوا الخير هذا يعم، يعم ماذا؟ يعم الخير الذي هو واجبٌ والذي هو مستحبٌ، والمستحب إذا دلت عليه افعل مجاز وليس خاصًا بالمستحب التهديد والإباحة والتسوية كل صيغ افعل غير الوجوب فهو مجازٌ، والإيجاب هو الحقيقي، حينئذٍ استعمل افعل مراد به الوجوب الإيجاب مع الإباحة أو الندر، نقول: هذا فيه استعمال لفظ في معنييه المجازي والحقيقي.

قال هنا الشيخ: فبالنسبة لنحر الإبل المراد به المعنى الحقيقي، وبالنسبة للمكان المراد به الإباحة، لأنه لا يتعين أن يذبحها في ذلك المكان، يعني إذا على ظاهر ما ذكره هنا (نذر رجل أن ينحر إبلاً ببوانة) عندنا أمران: نحر إبلٍ، وخصص المكان.

هل يجب الوفاء بالنحر؟

نعم.

هل يجب أن يكون في نفس المكان المحدد؟

قال الشيخ: لا.

لماذا؟

لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - استفصل في المكان دون النحر، فبقي النحر على أصله وهو الإيجاب، ولما استفصل في المكان دل على الإباحة، وهذا يحتاج إلى تأمل. [إذ إنه] لأنه لا يتعين أن يذبحها في ذلك المكان، إذ إنه لا يتعين أي مكان في الأرض إلا ما تميز بفضلٍ، والمتميز بفضل المساجد الثلاثة، فالأمر هنا بالنسبة لنحر الإبل من حيث هو نحرٌ واجب، وبالنسبة للمكان فالأمر للإباحة بدليل أنه سأل هذين السؤالين فلو أجيب بنعم لقال: لا:، لا توفي، لكن لقال: لا توفي، لماذا؟ لوجود المانع لأن كل نذرٍ لا نقول: يجب الوفاء به مطلقًا، لا بد من الإستفصال فيه، أولاً: هل هو لله أم لغير الله؟ المنذور به هل هو طاعة أم معصية؟ من حيث هو، ومن حيث المكان؟ إذًا لا بد من استفصال فيه، فهل الإستفصال يدل على عدم الإجابة؟

لا يدل على عدم الإجابة، بدليل أنه سأل هذين السؤالين فلو أجيب بنعم لقال لا توفى، فإذا كان المقام يحتمل النهي أو الترخيص فالأمر للإباحة.

إذًا هذه المسألة مما يُتأمل ويُنظر فيها، وإن كان الأصل إنها تحمل على الوجوب في النوعين.

(فيه مسائل) يعني: في هذا الباب مسائل.

(الأولى: تفسير قوله: {لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا} [سورة التوبة: ١٠٨]) كما مر معنا وجه الشاهد أنه بالقياس.

(الثانية: أن المعصية قد تؤثر في الأرض، وكذلك الطاعة) أي: لما قصد المنافقون المعصية في مسجد الضرار، هو مسجد جماد بُنِيَ على هيئة المساجد الشرعية ما الفرق بينه وبين قباء؟ من حيث الظاهر لا فرق، لكن لما كان القصد فاسدًا حينئذٍ هُدِمَ المسجد، له تأثير أم لا؟ له تأثير. أي لما قصد المنافقون المعصيةَ في مسجد الضرار أثر ذلك فيه، فمنع الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - من الصلاة فيه، ومسجد قباء لَمَّا كان أهله يحبون أن يتطهروا طاعة لله، أمر الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - أن يقوم فيه، أن المعصية قد تؤُثر في

الأرض كما في مسجد الضرار، وكذلك الطاعة كما في مسجد قباء.
(الثالثة: رد المسألة المُشْكِلَة إلى المسألة البيّنة ليزول الإشكال) يعني [رد المحكم إلى] (¬١) رد المتشابه إلى المحكم، رد المحتمل إلى الواضح البين، وهذه قاعدة قلنا: انتبهوا لها في باب المعتقد وفي باب الفقه، لأنه تأتيك مسألة واضح بنص لا يحتمل، وتأتيك بعض الأدلة محتملة، لا تقف مع هذه الأدلة المحتملة، تقول: هذا المحتمل يُفسر بهذا النص. تسلم، تسلم من القول على الله بلا علم، تسلم من المجادلة والمناقشة للشرع، فضلاً عن العالم والمفتي، تسلم من كل أمر قد يتعلق في النفس، الواضح البَيّن هو الذي يُستمسك به، والمحتمل ولو كان في باب الفروع يُفهم بهذا الواضح هذا في باب العقيدة وفي باب الفروع، يظن البعض أنها خاصة بالعقائد، وليس كذلك.

(¬١) سبق.

إذًا الثالثة: قال هنا ماذا؟ (الثالثة: رد المسألة المشكلة إلى المسألة البيّنة ليزول الإشكال) أي أن هذا الرجل لَمَّا نذر أن ينحر ببوانة احتمل أن يكون فيه محذورٌ أو لا يكون، وقلنا: الزمن هناك قريب. بدعوةٍ كانت مسبوقةً بشرك، وقد يكون في بعض الناس حديثِ عهد بإسلامٍ إذًا لَمَّا يُخصص موضعًا ما وبعيدًا حينئذٍ فيه نوع من الريبة، فيحتاج إلى الاستفصال، احتمل أن يكون فيه محذور أو لا يكون فهذه المسألة مشكلة، الاحتمال الوارد على النذر هو المشكلة، فسأله عن ذلك فلما أجابه ظهر أنه ليس فيه محذور وهذه المسألة البينة واضحة، فحينئذٍ أمره - صلى الله عليه وسلم - بالوفاء بنذره لعدم المانع من ذلك.
(الرابعة: استفصال المفتي إذا احتاج إلى ذلك.) نقول: إذا احتاج إلى ذلك وجب، ما حكم الاستفصال؟ أطلق المصنف، ونقول هنا: الحكم أنه واجبٌ، لماذا؟ لأنه لا يحصل بيان الحكم الشرعي إلا بالاستفصال، فإذا حصل فحينئذٍ يكون كذلك، وهذا لفعله - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ الاستفصال يكون سنةً، يكون من السنن، لفعل النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويجب إذا احتمل.
(الخامسة: أن تخصيص البقعة بالنذر لا بأس به إذا خلا من الموانع) كما ذكرناه سابقًا، هذه الخامسة لقوله: (أوف بنذرك) فلم يُنكر عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأمره بالوفاء بنذره.
(السادسة: المنع منه) يعني من الوفاء (إذا كان فيه وثن من أوثان الجاهلية ولو بعد زواله) لأنه صار معصية، موضع صار معصية، والمنع هو التحريم، إذ هو وسيلة إلى محرم، يعني هذا الفعل [والوسائل لها أحكام المقاصد]. أي لقوله: (هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية) ولو لم يكن ذلك مؤثرًا لما حسن السؤال عنه، ولم يفرق النبي - صلى الله عليه وسلم - بين كونه موجودًا الآن أو في ما مضى، والمحذور كذلك باقٍ بعد زوال الوثن لأنه ربما يعاد، ولذلك أورد صاحب ((الحاشية)) ابن القاسم رحمه الله تعالى. قال: (فإن قيل: النبي - صلى الله عليه وسلم - منع من الذبح في مكان ذُبِحَ فيه لغير الله، - فإن قيل إيراد - فإن قيل: لِمَا جُعِلَ محل اللات للطائف مسجدًا؟ لِمَا جعل؟ قيل: لو تُرك يعني لخصيصة بهذا الموضع، وإلا الحكم عامٌ فاختص بمعنًى لا يُوجد في غيره فيكون استثناء، يعني هذا مستثنى. قيل: لو تُرك هذا المحل بهذه البلدة خُشِيَ أن يُفْتَتَنَ به فيرجع إلى جعله وثنًا، فجعله مسجدًا، والحالة هذه ينسي ما كان يفعل فيه ويذهب به أثر الشرك، فاخْتَصَّ هذا المحل لهذه العلة وهي قوة المعارض، والله أعلم. وهو كلام سديد، تأمله.
إذًا قوله: هنا المنع منه فيه وثن من أوثان الجاهلية ولو بعد زواله.
(السابعة: المنع منه إذا كان فيه عيد من أعيادهم ولو بعد زواله) لقوله: («فهل كان فيها عيد من أعيادهم»). وهذه كالتي قبلها. وقوله: ولو بعد زواله لأن كان بمعنى وُجِدَ وهو يَصْدُقُ على من كان موجودًا الآن أو قبل ثم زال.
المسألة الثامنة وهي قوله: (الثامنة: أنه لا يجوز الوفاء بما نذر في تلك البقعة، لأنه نذر معصية.). (أنه لا يجوز الوفاء بما نذر في تلك البقعة) لقوله: (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله) يعني لو ثبت أن فيها وثنًا أو عيدًا لا يجوز الوفاء، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله). لأنه عقب الوصف بالفاء، سها فسجد، دَلَّ أن علة السجود هو السهو، وهذا الأصل في الفاء. فدل ذلك

على أنه نذر معصيةٍ ولم لم يكن ذلك معصية لما حَسُنَ التعقيب به، ونذر المعصية لا يجوز الوفاء به كما دل ذلك أو على ذلك حديث عائشة المتقدم.

(التاسعة: الحذر من مشابهة المشركين في أعيادهم ولو لم يقصده) لعموم النص من تشبه بقومٍ في الظاهر سواء قصد أو لم يقصد، أي أنه جعل نذر الذبح في مكان عيد المشركين نذر معصية ومنع من الوفاء به مع كون الناظر لم يقصده دل ذلك على الحذر من مشابهته، واضح هذا؟

(العاشرة: لا نذر في معصية) مراده ماذا؟ لو قلت: لا نذر. يعني لا ينعقد (لا نذر في معصية) أو لا وفاء بنذر معصيةٍ؟ الثاني، هذا الذي جاء به النص، فإنه لا وفاء، إذًا مراد المصنف هنا ليس المراد أنه لا ينعقد، ظاهر النص (لا نذر في معصية) يعني لا ينعقد، وليس الأمر كذلك، بل ينعقد ولا وفاء له، وهذا مقصود المصنف.

(الحادية عشرة: لا نذر لابن آدم فيما لا يملك) يعني لا وفاء له في ذلك، كما أشار إليه في الحديث، ومعناه أن يُضيف النذر إلى مِلْكِ الغير. قال ابن عثيمين: ويدخل فيه ما لا يملكه شرعًا كالأمثلة السابقة، وما لا يملكه قدرًا. يعني لو نذر أن يطير إن شفاني الله عز وجل لطرت بيدي، هذا لا يملكه ليس إليه، إنما هو شيء من المستحيل.

كذلك من المسائل التي تزاد وجوب الوفاء بالنذر الخالي من المعصية الداخل تحت ملك الناذر.

(الثالثة عشر: النذر عبادة فلا يجوز صرفه لغير الله).

هذه النصوص كلها تدل على أنه عبادة، فلا يجوز صرفه لغير الله تعالى.

(بابٌ من الشرك النذر لغير الله)

والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: يقول الأماكن هذه مهمة الأماكن التي تكون فيها بعض المنكرات، ويجد الإنسان الحاجة للمكث والجلوس فيها لضرورةٍ أو نحوها أو لمباحٍ؟

ج: أما لمباح فلا يجوز، وأما لحاجةٍ كدخول السوق لا بد من الشراء، دخول موضع فيه اختلاط ولا بد من الدخول حينئذٍ يجوز لك أن تدخل بقدر الحاجة فتخرج، وما زاد فالأصل فيه المنع، لأن الأصل في مثل هذه المواضع المنع لا يجوز، وإذا كان كذلك فحينئذٍ الضرورة تقدر بقدرها، فما زاد نرجع إلى الأصل.

س: هل تعتبر من قبيل شهادة المنكر؟

ج: على التفصيل السابق.

س: إذا كان إقامة الطاعة في المكان المخصص للمعصية محرم، فكيف يُجمع بين هذا وبين بناء المساجد في مكان الكنائس والتغيير دون بناء؟

ج: هذا يرجع إلى ما ذكرناه سابقًا، ما ذكره المحشي، يُنظر في المصالح ونحوها، واستثنى الشيخ ابن عثيمين في ((القول المفيد)) الصلاة في الكنائس. والمسألة هذه هل هي خاصة بما يفعله المشركون أو أن الأمر عام. يعني إذا كان المكان يذبح فيه لغير الله. قال: لله علي أن أصلي في هذا المكان. فجاء فصلى، هل يجوز أم لا يجوز؟ الشيخ ابن عثيمين يرى أنه لا بأس، لماذا؟ لأن الصلاة من فكه عن ماذا؟ عن مشابهة المشركين، فالفعل الذي جاء النهي عنه إنما هو في فعلٍ من جنس أفعال المشركين في هذا الموضع، وأما إذا انفرد عنهم فلا إشكال، وخَرَّجَ عليه مسألة الكنائس، لو صلَّى في الكنيسة الصلاة تختلف هم يقفون، أليس كذلك؟ ليس ليس عندهم ركوع ولا سجود ولا سلام، فإذا صلَّى في كنيسة تميز بصلاته عن غيره، هذا أذكره من باب العلم فقط، وإلا يحتاج إلى تأمل.

س: لا بد أن يكون مشعر لو حصل أن الصوفية لو مشرك ذبح في مكان مباح هل يذبح بعد ذلك فيه؟ أو هل يشترط أن يكون هذا

المكان قصدًا ومشعرًا؟
ج: نعم، إذا صار مشعرًا يعني اشتهر بأنه للذبح من سَنَنِ المشركين أو من شابههم.
والله أعلم.
وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، [وعلى آله وصحبه أجمعين].

42 ٤٢

٤٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* (باب من الشرك النذر لغير الله).
* إذا أطلق الشرك في النصوص الشرعية فينصرف إلى الأكبر.
* تعريف النذر لغة، وشرعاً.
* حكم النذر.
* قول الله تعالى: (يوفون بالنذر)، ومناسبة الآية للترجمة.
* قول الله تعالى: (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه)، ومناسبة الآية للترجمة.
* قوله: وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعص الله فلا يعصه) الحديث.
*مناسبة الحديث للترجمة.
*مسائل الباب.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
قال المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ... ((كتاب التوحيد)) (باب من الشرك النذر لغير الله). هذا الباب الثاني عشر، ولا زال المصنف رحمه الله تعالى يعدد بعضًا من أفراد الشرك الأكبر، وما ذاك إلا لبيان التوحيد كما مر معنا. (باب من الشرك) يعني الأكبر (النذر لغير الله) تعالى.
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: ظاهرة لأنه ذكر نوعًا من أنواع الشرك الأكبر كما مر معنا التوحيد يجمع بين أمرين بين: إثبات، ونفي.
الإثبات قوله: (إلا الله) والنفي يكون في قوله: (لا إله) الإثبات يكون في قوله (إلا الله) والنفي يكون في قوله (لا إله). يجمع بين الإيمان بالله وبين الكفر بالطاغوت، فمن جمع بين هذين فحينئذ يكون قد عرف التوحيد الذي جاء به الرسل. ولهذا الإمام في هذا الكتاب فصَّل في بعض الأبواب بعض أفراد التوحيد، وفصَّل في بعض الأبواب في بيان أفراد الشرك، سواء كان الشرك أكبر أو كان أصغر، قوليًّا أو عمليًّا أو اعتقاديًّا، ونَوَّع في ذلك كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.
إذًا وبضدها تتبين الأشياء كما مر معنا أن معرفة التوحيد تكون بذكر المعاني الداخلة تحت اللفظ، وتكون ببيان أضداد هذه المعاني (باب) أي هذا بابٌ بالتنوين لأنه يمتنع الإضافة إلى ما بعده كأنه حرف جرّ والاسم لا يضاف إلى حرف الجر، فيمتنع ذلك اتفاقًا، حينئذ ليس له إلا وجه واحد، هذا بابٌ، على قراءة الرفع، ويقرأ بابًا من الشرك النذر لغير الله، يحتمل الوجهين، إما الإضافة فهو ممتنع لأن من حرف جرّ، وحرف الجر لا يكون مضافاً إذ هو من خصائص الأسماء. إذًا بابٌ أي هذا بابٌ (من الشرك) أي بعض الشرك فحينئذ تكون من للتبعيض، أي بعض الشرك الأكبر، ف (من) حرف تبعيض. وقوله: (الشرك) مراده رحمه الله تعالى الأكبر لأن النذر عبادة، وإذا كان كذلك حينئذ صرف العبادة لغير الله تعالى ليس فيه تفصيل، يعني لا ينقسم إلى قسمين: شرك أصغر

وشرك أكبر، بل كل صرف عبادة لغير الله تعالى - وإن قلت فهي شرك أكبر -، فإذا أطلق المصنف كغيره فحينئذ نقول: محمول على هذا المعنى. كذلك الشرك إذا ورد في الكتاب والسنة فباستقراء النصوص إنما يُعْنَى به الشرك الأكبر، يعني إذا أُطْلِقَ الشّرك كحقيقة شرعية في القرآن حينئذ يُعنى به ماذا؟ الشرك الأكبر، فإذا عُنِيَ به الأصغر جاء مقيدًا كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما مر معنا: «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر». فسئل عنه ما هو الشرك الشرك الأصغر لأنه خالف الأصل، والسؤال إنما يكون عن ماذا؟ عن شيء جديد لا يُعلم فيه ذلك الاصطلاح حينئذ فلما سئل عنه وقيَّده النبي - صلى الله عليه وسلم - فهمنا أن الشرك إذا أُطْلِقَ حينئذ ينصرف إلى ماذا؟ إلى الشرك الأكبر، وهذا يؤيد القول الذي مر معنا أن قوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} [النساء: ٤٨] أطلق الشرك فحينئذ نقول: يُحْمَلُ على ماذا؟ على الشرك الأكبر.

حينئذ هل يدخل تحت هذه الآية الشرك الأصغر؟

الجواب: لا.

لماذا؟

لأن الشرك له حقيقة شرعية، وهو أنه إذا أُطْلِقَ في الشرع حينئذ حُمِلَ على ماذا؟ على الشرك الأكبر، وإذا أريد به الأصغر حينئذ لا بد من التقييد أو تدل قرائن من خارج النص تدل على أن المراد به الشرك الأصغر، أو ما يَعُمّ النوعين، وإلا الأصل أنه يحمل اللفظ على الشرك الأكبر {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} [النساء: ٤٨]، دخل تحته ماذا؟ الشرك الأصغر إذًا هل هو داخل تحت المشيئة أم لا مبني على الخلاف في فهم هذه الآية، والصحيح أن الشرك مقيد هنا بالأكبر، لأنه هو الاستعمال الشرعي فله حقيقة شرعية، حينئذ لا يَرِدُ كلام من قال بأن الشرك الأصغر لا يكون داخلاً تحت المشيئة، بمعنى أنه لا بد أن يعذب، نقول: لا، ليس الأمر كذلك، والنص ضده لا له.

إذًا من الشرك المراد بالشرك هنا الشرك الأكبر لقرينتين:

أولاً: هو الأصل في حقيقة الشرع.

ثانيًا أنه معلق بماذا بالنذر، والنذر عبادة، وكل عبادة صرف شيء منها وإن قل لغير الله تعالى فهو شرك أكبر، وليس فيه تفصيل البتة. يعني لا ينقسم إلى أكبر وأصغر، فمتى ما ثبت القول أو الفعل أو الاعتقاد بأنه عبادة حينئذ صرف ذلك أو تلك العبادة لغير الله تعالى تعتبر من الشرك الأكبر.

(باب من الشرك) قال النذر من الشرك هذا إيش إعرابه؟ خبر مقدم، يعني جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم.

وَأَخْبَرُوا بِظَرْفٍ أَوْ بِحَرْفِ جَر ... نَاوِينَ مَعْنَى كَائِنٍ أَوِ اسْتَقَرّ

إذًا بابٌ النذر هذا يعتبر مبتدأ مؤخرًا، لغير الله لغير جار ومجرور متعلق بقوله: (النذر) لأنه مصدر [أحسنت]، لأنه مصدر، والمصادر من متعلقات الجار والمجرور، يعني إذا جاء مصدر يصح أن يتعلق به الظرف وأن يتعلق به الجار والمجرور وإن كان جامدًا، لأنه يعمل في بعض المواضع، إن كان هنا محلى بـ (أل) وإعماله ضعيف إلا أن بعضهم يرى أنه كذلك يعمل، لكنه يكون من متعلقات الجار والمجرور. إذًا من الشرك النذر لغير الله. النذر لغير الله كائن من الشرك هذا تقدير الكلام، فالنذر حينئذ يكون مبتدأ مؤخرًا، والتقدير كما ذكرنا باب النذر لغير الله كائن من الشرك، لغير الله كما ذكرنا متعلق بالمصدر، فالنذر لغير الله هذا فيه عموم وهو أن كل ما سوى الله فهو داخل في هذا النص، ما هو سوى الله؟ ما هو؟ من الأنبياء والرسل والملائكة والجن والأشجار والأحجار واللات والعزى ومناة وهُبَل، فكل طاغوت حينئذ يكون داخلاً تحت هذا النص، والطواغيت تختلف باختلاف الأزمان والأماكن. إذًا لغير الله فيه عموم.

(باب من الشرك النذر لغير الله) يعني هو شرك أكبر لأنه عبادة يجب الوفاء به إذا نذره لله، يعني النذر عبادة، يجب الوفاء به إذا نذره لله تعالى، فحينئذ إذا صرفه لغير الله تعالى كان شركًا في هذه العبادة، والشرك في العبادة شرك أكبر دون تفصيل أو استثناء. النذر كما ذكرنا مصدر نَذَرَ يَنْذُرُ من باب نَصَرَ يعني من باب نَصَرَ يكون وزن الفعل الماضي والمضارع وكذلك المصدر كنَصَرَ نَصَرَ يَنْصُرُ نَصْرًا،

نَذَرَ يَنْذُرُ يَفْعُلُ لأنك تقول ماذا؟ لأنك تقول: نَصَرَ نَذَرَ يَنْصُرُ يَنْذُرُ نَصْرًا نَذْرًا يعني سيان يجتمعان، هكذا أبواب الصرف يزنون اللفظ يقول: نَذَرَ كنَصَرَ يعني في الفعل الماضي حركة العين، وفي المضارع، وكذلك في المصدر، نَذَرَ فَعَلَ نَصَرَ نَذَرَ يَنْذُرُ يَفْعُلُ يَنْصُرُ نَصْرًا نَذْرًا فَعْلاً .. وهكذا.

إذًا النذر مصدر نَذَرَ يَنْذُرُ من باب نَصَرَ وهو في اللغة الإلزام والعهد، النذر يأتي بمعنى الإلزام والعهد، فإذا نذرت قد التزمت، وشرعًا إلزام المكلف نفسه لله شيئًا غير واجب. هذه مباحث النذر إنما تذكر في الفقه إنما نذكر شيئًا يسيرًا يتعلق بالباب، إلزام المكلف نفسه لله شيئًا غير واجب، يعني يأتي لأمر مشروع في الأصل يعني جاءت به الشريعة، وقوله: غير واجب. أراد به أن يستثني ماذا؟ الواجب، لأنه إذا أوجب شيئًا وهو واجب يكون من باب تحصيل الحاصل، يعني لو نَذَرَ أن يصلي العشاء هي واجبة واجبة نذر أو لم ينذر سيصلي سيصلي، سواء نذرت أم لم تَنْذُرْ، حينئذ ما الفائدة من النذر؟ قالوا: لا يدخل في النذر. فإذا نذر واجبًا حينئذ لا يسمى نذرًا، لماذا لأنه إنما يكون من باب الإلزام، والإلزام إنما يتعلق بشيء غير مُلْزِم أو غير مُلْزَم بالفتح، وهذا يشمل شيئين:

الأول: المندوب.

والثاني: المباح.

فيدخل في النذر ماذا؟ إذًا ما يمكن أن يتعلق بالإلزام في باب النذر شيئان الأول المندوب فيجعله واجبًا، لله علي أن أصوم يوم الاثنين القادم حينئذ هو ليس بواجب صار واجبًا، بماذا؟ بالنذر هو في الأصل مشروع لكنه مسنون، فصار واجبًا بالتزامه بالنذر، لو كان شيئًا مباحًا فنذره والله لأشربن الشاهي غدًا بعد العصر، أو لله علي - هذا حلف - لله علي أن أشرب الشاهي غدًا بعد العصر في الساعة الخامسة والنصف صار واجبًا؟ صار واجبًا، نعم يجب عليه، لو تركه يأثم؟ يأثم، شرب الشاهي في الأصل ما حكمه؟ مباح، ولو كان مع الزوجة!!! نعم مباح الأصل فيه الإباحة. إذًا يتعلق الإلزام بشيئين المندوب والمباح.

قوله: غير واجب. هذا استثناء للواجب، وقيل: قيد غير واجب. لا حاجة إليه، يعني يدخل معنا على الصحيح إلزام ما أَلْزَمَ الشرع به، يعني حتى الواجب يصح أن ينذره، حينئذ يكون من باب تكاثر الأدلة، فيكون واجبًا من جهة الشرع، وواجبًا من جهة ماذا؟ من جهة نفسه وإلزامه، هذا ممكن أو لا؟ نعم ممكن، ولذلك ولي الأمر لو أمر بشيء مباح صار واجبًا. هل له أن يأمر بشيء واجب؟ نقول: نعم. له أن يأمر بشيء واجب فحينئذ يكون الوجوب متعلقه من جهتين:

- من جهة الشرع الأدلة الشرعية.

- ومن جهة ماذا؟ من جهة وجوب طاعة ولي الأمر.

يظن البعض أن ولي الأمر لا يأمر إلا بالمباح، وأما الشرع فلا مدخل له فيه، لا غلط هذا، وإنما قد يأمر بمباح فيصير واجبًا، وقد يأمر بمسنون فيكون واجبًا، وقد يأمر بواجب فيكون واجبًا، زيادة على الإيجاب الشرعي. فإذا ترك الواجب حينئذ عصى من جهتين - هنا تأتي الفائدة - إذا امتثل، ونوى امتثال الجهتين زيد في، في ماذا؟ في الأجر والثواب، وإذا ترك حينئذ يأثم من جهتين لأنه عصى أمرين: أولاً أمر الخالق جل وعلا، وثانيًا أمر ولي الأمر وهو متابع له ولا شك في ذلك.

إذًا قيل: غير واجب لا حاجة إليه، لأنه إذا نذر الواجب صح النذر وصار المنذور واجبًا من جهتين: من جهة النذر وهو إلزام، والتزام ومن جهة الشرع، وهذا ما يُعبر عنه بتكاثر الأدلة على الوجوب.

ويترتب على ذلك يعني النذر إذا حصل لله تعالى وجوب الكفارة إذا لم يحصل الوفاء، إذا لم يف حينئذ وجبت الكفارة، والنذر في الأصل مكروه، بل إن بعضهم مال إلى التحريم، وهو اختيار أو ميل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، يعني الإقدام على النذر قيل: مكروه، وهذا قول الجمهور، وقيل: ماذا؟ قيل: محرم لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يأتي بخير، وإنما يُستخرج به من البخيل». ولأنه إلزام النفس بِمَا لا يلزمها، حينئذ قد شقَّ على نفسه، والأصل رفع المشقة الذي جاءت به الشريعة، فحينئذ يكون قد كلَّف نفسه ما لم يكلفه به ربه جل وعلا، وفيه زيادة تكليف ومشقة، والغالب أنه يندم، وهذا كثير في أحوال الناس ينذر صيام شهر، وأحيانًا

يتصدق بمليون بعضهم وصل، وبعضهم قد ينذر أن يُعتق، أو شيء من ذلك فحينئذ إذا ما استطاع رجع إلى نفسه فندم، لأنه فيه مشقة. ورَجَّحَ بعضهم تحريمه وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ومن أدلة ما ذكره رحمه الله تعالى قوله تعالى: {وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ} [النور: ٥٣] هذا التزام مؤكد بالقسم فيشبه النذر، يعني باب النذر والحلف متداخلان فيما يتعلق عليهما في الجملة، وهنا أقسموا بالله جهد أيمانهم أقسموا، إذًا وقع الحلف، وهو حلف مؤكد فيشبه النذر. قال تعالى {قُلْ لَا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ} [النور: ٥٣] أي عليكم طاعة معروفة بدون يمين. إذًا لا يحتاج إلى اليمين. النذر عبادة كما سيأتي فيما سيذكره المصنف رحمه الله تعالى النذر لغير الله كما قال فيما سبق فيما يتعلق بالنذر من حيث كونه عبادة لله تعالى، النذر لغير الله كيف يكون ما صورته؟ قالوا: كقوله لفلان عليّ كذا. يعني لا يُسمي الرب جل وعلا وإنما يُسمي ذلك الطاغوت والمعبود من دون الله، لفلان لقبر فلان لجبريل للملك للجنّيّ علي صيام كذا وكذا، فحينئذ نقول: هذا نذر لغير الله. لفلان عليَّ نذر أو لهذا القبر أو لجبريل أو لغيره عليّ نذر ونحو ذلك، والفرق بينه وبين نذر المعصية واضح، أن المعلق عليه النذر في نذر المعصية هو الخالق جل وعلا، يعني لو قال: لله علي أن أسرق مال زيد. هذا نذر لغير الله؟ لا، ليس بنذر لغير الله، بل هو لله، لماذا؟ لأنه قال: لله عليَّ، حينئذ الاتجاه وتعلق القلب لفظًا ومعنى إنما يكون بماذا؟ بالله جل وعلا، إذًا لم يصرف العبادة لغير الله لكن متعلق النذر ما هو معصية؟ فرق بين أن يقول: لله علي أن أصوم، وبين آخر يقول: لله علي أن أسرق، بينهما كما بين السماء والأرض وإن اشتركا في ماذا؟ في أن النذر لله تعالى.

إذًا عندنا النذر قد يكون لله طاعة، وقد يكون لله معصية، وقد يكون لغير الله.

ماذا عنى المصنف هنا؟

النوع الثاني لأنه هو الذي يكون شركًا أكبر، وأما الأول الذي يكون معصية لله تعالى فهو آثم، وحكمه حكم غيره من المسلمين المؤمنين الذين جمعوا بين الطاعة والعصيان، فهو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

والفرق بينه وبين نذر المعصية أن النذر لغير الله ليس لله ابتداءً، ونذر المعصية لله ولكن على معصية، نحو قوله لله عليَّ أن أسرق ونحو ذلك، فيكون النذر لله والمنذور معصية، والباب معقود لبيان حكم النذر لغير الله، وأنه شرك لأنه عبادة للمنذور له تعظيمًا له، وإذا كان عبادة فقد صرفها لغير الله تعالى فكان مشركًا شركًا أكبر في هذه العبادة كالذبح لغير الله، لا فرق بين الذبح لغير الله وبين النذر لغير الله، لأن كلا منهما ماذا؟ عبادة، فمن صلَّى لله وصلى لغير الله، لا فرق بين من نذر لله، ونذر لغير الله، يعني في الثاني، من نذر لغير الله لا فرق بينه وبين من صلى لغير الله، من ذبح لغير الله لا فرق بينه وبين من نذر لغير الله، لماذا؟ لأن القدر المشترك هو أن كلا منهما صرف عبادة لغير الله تعالى، وكما مر أنه لا فرق بين القليل والكثير في ذلك، كالذبح لغير الله لا فرق بينهما من حيث التعبد، ومن حيث التوجه وهذا النوع من النذر لا ينعقد، يعني النذر لغير الله هل ينعقد أو لا؟ نقول: لا ينعقد من أصله، بخلاف نذر المعصية، ولا تجب فيه كفارة، بل هو شرك فالواجب التوبة منه كغيره من الأفعال التي قد يفعلها المسلمون.

إذًا وجه كون النذر لغير الله شركًا بالله أن النذر المطلق والمقيد إيجاب عبادة على المكلف كذا قيل، لأن هذا حقيقة النذر، فالنذر إلزام بالعبادة فهو عبادة، ويلزم المرء نفسه بعبادة إما مطلقًا أو بقيد كما سيأتي في نوعي النذر المطلق والمقيد.

إذًا نقول: وجه الصرف هنا أنه يصرف العبادة لغير الله تعالى، وحينئذ لا ينعقد النذر من أصله، فضلاً عن أن تجب فيه كفارة، وأما نذر المعصية فينعقد وهو محل وفاق ولا يجوز الوفاء به، فهو محل إجماع، وعليه كفارة يمين وهو محل خلاف، يعني هل تجب الكفارة أم لا؟ هذا محل خلاف بين الفقهاء، والظاهر أنها تجب كما مر في الباب السابق. قال في ((الحاشية)): وكل الأبواب التي ذكرها المصنف تدل على أن من أشرك مع الله غيره في القصد والطلب فقد ناقض كلمة الإخلاص. يقول في الحاشية ابن قاسم رحمه الله تعالى كل الأبواب التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى تدل على أن من أشرك مع الله غيره في القصد والطلب. ومعلوم أن القصد والطلب الطلب نوع من أنواع الدعاء بل هو الدعاء، فقد ناقض كلمة الإخلاص، وإذا انتقضت كلمة الإخلاص حينئذ انتقل من الإسلام إن كان مسلماً إن نشأ على الإسلام انتقل من الإسلام إلى الشرك، وأما إذا نشأ على الكفر والشرك فهو على أصله.

ذكر المصنف في هذا الباب آيتين وحديث.
قال رحمه الله تعالى {وقول الله تعالى: {يُوفُونَ بِالنَّذْرِ} [سورة الدهر: ٧]} هذه الآية جاءت في مورد مدح الأبرار {إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا} [الإنسان: ٥] فمدحهم الله عز وجل بذلك، فقال: {يُوفُونَ بِالنَّذْرِ} فمدح الله تعالى الذين يتعبدون له بما أوجبوه على أنفسهم من الطاعات، أليس كذلك؟ {يُوفُونَ بِالنَّذْرِ} هذا مدح، ومدحهم بهذا يقتضي أن فعلهم عبادة، لأننا عندنا قاعدة، كيف نحكم على الشيء في الشرع بأنه عبادة أو لا؟ ينبني عليه هذا أمر مهم جدًا يتقنه طالب العلم، متى نحكم على الشيء بأنه عبادة أو ليس بعبادة؟ ما الذي ينبني عليه؟ ينبني عليه هدم الدين من أصله، لأنه إذا حكمنا على أن هذا القول أو الاعتقاد أو الفعل أنه عبادة فإذا صرفه لغير الله فهو مشرك، هدمنا دينه، حكمنا عليه بماذا؟ بالشرك الأكبر، فإذا التبس على طالب العلم أن يميز بين العبادة وبين غيرها حينئذ ينبني عليه الفرع وهو إخراج من لا يستحق الإخراج من الملة. فهنا مدحهم الله عز وجل، وكل قول أو فعل مدحه الله عز وجل في الكتاب أو في السنة على لسان نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - فهو عبادة، وإذا مدح أشخاصًا بوصف خاص كالمتقين والمحسنين والمؤمنين حينئذ الوصف المشتق الذي اشتق منه ذلك الفعل أو الاسم نحكم عليه بأنه عبادة، فكل من أثنى الله عليه، أو كل ما أثنى الله عليه فهو عبادة، وكل ما مدحه الله عز وجل فهو عبادة، وهذا يشمله كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في تعريف العبادة: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه. ولا شك أن ما مدحه الله أحبه، إذ لا يمكن بل يستحيل أن يمدح شيئًا ويبغضه الله تعالى، أليس كذلك؟ فكل ما أحبه الله عز وجل ورضيه وعلامة ذلك أن يأتي الأمر به، إما على جهة الإيجاب وإما على جهة الاستحباب، يعني افعل فيطالب به المكلَّف، أو يُذكر الوصف والقول ويأتي في مساق أو سياق المدح حينئذ نحكم عليه بأنه عبادة. إذًا في هذه الآية حكمنا على الوفاء بالنذر بأنه عبادة لماذا؟ لأن الله تعالى مدح الموفين بالنذر فقال: {يُوفُونَ بِالنَّذْرِ} ... [الإنسان: ٧] وهذا مدح فيقتضي ماذا؟ أنه عبادة، ولأن الله سبحانه لا يمدح إلا على فعل واجب أو مستحب. ابن تيمية رحمه الله تعالى له كلام جميل في مواضع متعددة أن الشرع محصور في أمرين:
- إما أمر إيجاب.
- وإما أمر استحباب. إما هذا أو ذاك، الشرع كله العبادة التي تقرب بها المكلف إلى خالقه جل وعلا، إما أمر إيجاب، وإما أمر استحباب، فلا يخرج عنهما البتة، وترك المحرم كذلك [نعم لا بد من زيادته] لأن ما يفعله المكلف، إما فعل وإما ترك، والغالب إذا أطلقت العبادة انصرف إلى ماذا؟ إلى الفعل، حينئذ إما إيجاب وإما استحباب هذا في مقام الفعل، أو ترك محرم هذا في مقام ما يقابل الفعل وهو الإعدام، وذلك هو العبادة، فمن فعل ذلك لغير الله متقربًا إليه فقد أشرك.
ومطابقة الآية للترجمة إذًا {يُوفُونَ بِالنَّذْرِ} هذا مدح لهم بالوفاء، أي يتمون ما أوجبوا على أنفسهم من الطاعات لله تعالى، فدلت على أن الوفاء بالنذر مشروع، يعني واجب كما سيأتي في النص الآتي. فمطابقة الآية للترجمة أن الله تعالى أثنى عليهم بذلك، وجعلهم من الأسباب التي بها يدخلون الجنة، ولا يكون سببًا يدخلون به الجنة إلا وهو عبادة، أن الله تعالى أثنى عليهم بذلك وجعلهم من الأسباب التي بها يدخلون الجنة، ولا يكون سببًا يعني موصلاً إلى الجنة إلا إذا كان عبادة، الجنة لا يدخلها من يدخلها إلا برضا الرحمن، ولا يرضى الرحمن إلا عمن عبده على الوجه المشروع، ولا يكون سببًا يدخلون به الجنة إلا وهو عبادة فيقتضي أن صرفه لغير الله شرك.
{يُوفُونَ بِالنَّذْرِ} ذكر هذه الآية المصنف رحمه الله تعالى قال في ... ((القول المفيد)): ولو أعقب المؤلف هذه الآية بقوله تعالى {وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ} [الحج: ٢٩] لكان أوضح، لماذا؟ لأنه أمر، والأمر ألصق بالعبادة من المدح، يعني آكد، لأن المدح ممكن أن ينازع فيه، وأما الأمر فلا يمكن أن يُنازِع فيه مُنَازِع، فلو أورد هذه الآية أو أوردها تابعة للآية السابقة لكان أوضح، لأنه أمر والأمر بوفائه يدل على أنه عبادة، لأن العبادة ما أمر به الشارع، أو ما أُمِرَ به شرعًا.
قال المصنف (وقوله: {وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ} [سورة البقرة: ٢٧٠])، {وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ} ما

هذه شرطية، ويحتمل أنها موصولة ﴿أَنفَقْتُم﴾ هذا فعل الشرط ﴿مِّن نَّفَقَةٍ﴾، ﴿مِّن﴾ هذه بيانية، بَيَّنَتْ (ما) أو نذرتم هذا معطوف على ﴿أَنفَقْتُم﴾، ﴿مِّن نَّذْرٍ﴾ فإن الله .. ﴿مِّن نَّذْرٍ﴾ يتعلق بنذرتم ﴿فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ﴾ فإن هذه الفاء واقعة في جواب الشرط، والجملة جواب (ما)، ما الشرطية لها فعل وجواب، أين فعلها؟ أنفقتم، الجواب ﴿فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ﴾، ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ﴾ النفقة هي بذل المال في الخير أو في غيره، لأنه أطلق هنا وأراد به الجزاء، والجزاء إنما يتعلق بماذا على الفعل مطلقًا، إن فعلتم طاعة فالثواب، وإن فعلتم معصية فالعقاب هذا المراد به، ولذلك عمم ﴿فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ﴾ أراد به المجازاة على الفعل، والنفقة قد تكون طاعة، وقد تكون معصية إذًا من نفقة أراد به النفقة العامة فتشمل حينئذ الطاعة والمعصية، ولذلك نعرفها بأنها بذل المال في الخير أو في غيره، فيشمل كل صدقة مقبولة كانت أو غير مقبولة، يعني الطاعة والمعصية، ﴿أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ﴾ كذلك يشمل النوعين يعني المقبول وغير المقبول ﴿فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ﴾ فيجازيكم عليه، ففيه معنى الوعد والوعيد.

إذًا هذه الآية أوردها المصنف لما ذُكِر. أخبر تعالى بأن ما أنفقناه من نفقة أو نذرناه من نذر متقربين بذلك إليه أنه يعلمه، ويجازينا عليه، فدل ذلك على أنه عبادة، هذا وجه الاستدلال، أراد المصنف أن يبين بهذه الآية كالآية السابقة أن النذر عبادة، لأنه إذا ثبت أنه عبادة فحينئذ جاءت القاعدة التي بَوَّبَ لها وهي أنه من الشرك الأكبر لكونه صُرِفَ لغير الله تعالى. فالنذر أولاً يُنظر فيه من جهة نفسه، يعني عندنا أمران: دليل عام، ودليل خاص. كيف نحكم على الشيء بأنه شرك أكبر؟

أولاً: نثبت أنه عبادة، فنحتاج إلى أدلة خاصة أو عامة؟ خاصة لا بد من دليل خاص يدل على ماذا؟ على أنه عبادة، ثم عندنا قواعد عامة مرت معنا في الباب الأول.

والثاني ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً﴾ لا إله إلا الله دلت الأدلة لا معبود إلا الله، إذًا أطلق العبادة حينئذ هذه القواعد العامة تدل على ماذا؟ تدل على أن من صرف العبادة لغير الله فقد أشرك الشرك الأكبر، هذه قاعدة عامة وما يتعلق بالنذر أو غيره من العبادات تحتاج إلى قواعد خاصة، فتركب حينئذ القياس إن صح التعبير فنقول: النذر عبادة، وكل من صرف العبادة لغير الله تعالى فقد أشرك، النتيجة من صرف النذر لغير الله تعالى فقد أشرك، فنحتاج إلى دليلين، دليل تفصيلي، ودليل إجمالي. دليل تفصيلي لإثبات أن هذا الفعل أو هذا القول عبادة أو هذا الاعتقاد عبادة، هذا دليل خاص. ثم الأدلة العامة التي مرت معنا في أوائل الكتاب تدل على أن من صرف العبادة لغير الله تعالى فقد أشرك، ولذلك مر معنا أن عطف قوله تعالى ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦] بعد قوله ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [النساء: ٣٦] الأمر بالعبادة هنا يدل على ماذا؟ على أن نفي الشرك شرط في صحة العبادة أو لا؟ عدم الشرك شرط في صحة العبادة، ولذلك عطف هذه الجملة على تلك الجملة، فحينئذ ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ﴾ عام هذا، اعبدوا الله بماذا؟ بالصلاة والصيام والزكاة .. إلى آخره، فيشمل كل العبادات ... ﴿وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً﴾ في أي عبادة من هذه العبادات، حينئذ نحتاج إلى دليل كما ذكرنا. إذًا فدل ذلك على أنه عبادة وبالضروري يعلم كل مسلم أن من صرف شيئًا من أنواع العبادة لغير الله تعالى فقد أشرك، يعني الشرك الأكبر.

قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: قوله: ﴿فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ﴾ تعليق الشيء بعلم الله تعالى دليل على أنه محل جزاء، يعني ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] كل منهما قد يكون طاعة وقد يكون غير طاعة. إذًا لَمَّا قال: ﴿فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ﴾ يعني يعلم صنيعكم هذا، فإن كان طاعة أثابكم، وإن كان معصية حينئذ عاقبكم يدل على ماذا؟ على أن النفقة والنذر محل جزاء، فيحتمل الوجهين، كيف يحتمل الوجهين؟ يعني أن يقع طاعة وأن يقع غير طاعة، وكذلك الشأن في النذر.

تعليق الشيء بعلم الله تعالى دليل على أنه محل جزاء إذ لا نعلم فائدة لهذا الإخبار بالعلم إلا لترتب الجزاء عليه. وترتب الجزاء عليه يدل على أنه من العبادة التي يُجازي الإنسان عليها. انتهى كلامه.

وهذا وجه الاستدلال استدلال المؤلف رحمه الله تعالى بهذه الآية، فحينئذ نقول: هذه النذور الواقعة من عُبَّاد القبور لمن يعتقدون فيه

نفعًا أو ضرًّا فيُقَرِّبُ إليه بالنذر ويتقرب إليه بالنذر أن يقضي حاجته، أو ليشفع له كل ذلك شرك في العبادة، يعني ما يقع، لأن النذور هذه مما عمت به البلوى في كل زمان ومكان، ما وقع الشرك في مكان ما وعُبِدَتِ القبور إلا وكان للنذور نصيباً أكبر من العبادات، قد لا يسجد للمقبور، قد لا يذبح عند المقبور، لكن النذر هذا مما تتعلق به النفوس وخاصة النذر المقيد، إن شفا مريضي كذا، إن ولدت كذا، إن حملت كذا، حينئذ حوائج الناس إذا ظنوا أن الله تعالى لا يقضيها توجهوا إلى أرباب القبور فحينئذ جاء بالنذور عند من أشرك بالله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وأما ما نذره لغير الله كالنذر للأصنام والشمس والقمر والقبور ونحو ذلك فهو بمنزلة أن يحلف بغير الله من المخلوقات، والحالف بالمخلوقات لا وفاء عليه ولا كفارة، يعني لو نذر لغير الله هل يترتب عليه الوفاء؟

الجواب: لا، بالإجماع.

هل يترتب عليه كفارة؟

الجواب: لا كمن حلف بغير الله، من حلف بغير الله هل يجب عليه الوفاء؟

الجواب: لا، بالإجماع.

كذلك هل عليه كفارة يمين؟

الجواب: لا. كذلك النذر لغير الله تعالى.

قال رحمه الله تعالى: وكذلك الناذر للمخلوقين ليس عليه وفاء ولا كفارة، فإن كلاهما شرك، والشرك ليس له حرمة، بل عليه أن يستغفر الله من هذا العقد، ويقول ما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث قال: «من حلف باللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله». إذًا إذا نذر لغير الله كمن حلف لغير الله، ليس عليه إلا التوبة، يعني هذا العقد لا ينعقد، فليس عليه إلا التوبة والرجوع إلى الحق.

قوله: فإن كلاهما - علّقوا عليها - فإن كلاهما شرك. هذا نص كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، هل هذه العبارة مستقيمة أم لا؟ على لغة، وهذا كثيرًا ما يستعمله ابن تيمية رحمه الله تعالى أنه يلزم الألف كلا حتى مع إضافتها إلى الضمير، كثيرًا في الفتاوى تجده كذلك بناءًا على ماذا؟ على اختيار لغة أخرى، وقد يكون نشأ على ذلك رحمه الله تعالى، أو أنه اختار ماذا؟ اختار الإلزام مطلقًا وهو قوله، وإن كان قول أكثر النحاة على التفصيل، أن كلا وكلتا تُلحق بالمثنى يعني تعرب إعراب المثنى رفعًا ونصبًا، متى؟ إذا أضيفت إلى الضمير، فحينئذ نقول: فإن كليهما شرك. فتقول: كلاهما شرك. فإن كليهما شرك. بالنصب بالياء فإن كلاهما هذا يجوز لكنه على لغة بخلاف ما اختاره الجمهور، أنبه على هذا لأن بعضهم يعلق على كلام ابن تيمية يقول: هذا خلاف الصحيح والفصيح. وجدته في بعض المحققين ابن تيمية يلزم الألف يقول: هذا خلاف التحقيق. ودرس هو في ((الآجرومية)) أن كلا إذا أضيفت إلى الضمير تلزم ماذا؟ تُلْحَقُ بالمثنى، يعني ترفع بالألف وتنصب وتجر بالياء، فيأتي هذا المعلق الجاهل ولا يسأل أهل العلم فيأتي ويعلق ويعقب على ابن تيمية رحمه الله تعالى، ويقول: هكذا في جميع النسخ التي بين يدي. وجدتُ هكذا، هكذا في جميع النسخ التي بين يديّ بإلزام الألف وهو خلاف الفصيح، خلاف الصحيح. فحينئذ يخطئ ابن تيمية في هذا المقام.

وقال أيضًا رحمه الله تعالى فيمن نذر للقبور ونحوها دهنًا لتنور به ويقول: إنها تقبل النذر. يعني يوقف ماذا؟ يوقف الدهن والمال والزيت ونحو ذلك من أجل إيقاد ماذا؟ إيقاد المصابيح ونحو ذلك عند القبور، ويَدَّعِي أن هذه القبور تقبل ماذا؟ تقبل النذر، كما يقول بعض الضالين فهذا النذر معصية باتفاق العلماء لا يجوز الوفاء به، هذا الذي نعنيه، يعني هذا النذر معصية بل هو شرك لأنه ماذا لغير الله تعالى باتفاق العلماء يعني لا خلاف بينهم، لا يجوز الوفاء به، وهذا محل إجماع، ولا يوجب الكفارة.

قال رحمه الله تعالى: وكذلك إذا نذر مالاً من النقد أو غيره للسدنة - السدنة هم خدام القبور ونحوها موجود إلى هذا الزمان - للسدنة أو المجاورين العاكفين في تلك البقعة - يعني الذين يعتكفون، عندنا سدنة للقبور، وعندنا عاكفون على القبور، وكلاهما حكمه واحد - فإن هؤلاء السدنة فيهم شبه من السدنة التي كانت للات والعزى ومناة. يعني اختلفت الأشخاص والفعل واحد، يعني لا أثر لاختلاف الزمن، ولا أثر لاختلاف الشخص، فالحكم هو الحكم، ولذلك مر معنا في ((كشف الشبهات)) أن معرفة حال المشركين الذين قاتلهم

النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذ تفسر لك الواقع الذي أنت فيه، كيف؟ لأنك تجد ماذا؟ تجد أن القياس الجلي الواضح البين بين الطائفتين، الطائفة التي قاتلهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يحكم بإسلامهم هم بأعيانهم من حيث الوصف والفعل الطائفة المتأخرة، بمعنى أنه لا فرق بين المتأخرين ومنهم المعاصرون الآن الذين يعبدون غير الله تعالى عند القبور، وبين أولئك الذين بُعِثَ فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - فأولئك حكم عليهم بالشرك وقاتلهم، وهؤلاء كذلك يجب الحكم عليهم بالشرك ومقاتلتهم.

قال رحمه الله تعالى: فإن هؤلاء السدنة فيهم شبهٌ من السدنة التي كانت للات والعزى ومناة، يأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدون عن سبيل الله، والمجاورون هناك فيهم شبه من العاكفين الذين قال فيهم إبراهيم الخليل عليه السلام {مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ} [الأنبياء: ٥٢] فلا فرق، اختلاف الأشخاص لا يستلزم اختلاف الحكم، بل الحكم هو عينه، حينئذ يكون الحكم معللاً فكلما وجدت العلة حينئذ لزم منه وجود الحكم، إذ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فمتى ما وُجِدَ الشرك الأكبر حكمت على فاعله بأنه مشرك شركًا أكبر، وكما مر معنا أنه لا عذر بالجهل في هذه المسألة، الحكم هو الحكم، والوصف هو الوصف، والجهل إنما يقال في غير ذلك، والذين اجتاز بهم موسى عليه السلام وقومه. قال تعالى {وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ} [الأعراف: ١٣٨] الحال واحد، فالنذر لأولئك السدنة والمجاورين في هذه البقاع التي لا فضل في الشريعة للمجاورين فيها نذر معصية، وفيه شَبَهٌ من النذر لسدنة الصلبان والمجاورين عندها، أو لسدنة الأبداد التي في الهند والمجاورين عندها. إذًا لا فرق بين هؤلاء وبينهم، هذا الذي عناه رحمه الله تعالى، لماذا؟ لأن الحكم معلق بأوصاف سواء تعددت الأشخاص أو اختلفت الأزمان فالحكم هو الحكم والشرع هو الشرع والحق هو الحق لا يتبدل ولا يتغير باختلاف الأزمان ولا الأشخاص.

ونقل الشراح عن الشيخ قاسم الحنفي قوله: النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد كأن يكون إنسان غائب أو مريض أو له حاجة فيأتي إلى قبر بعض الصلحاء - قد يكونوا صالحين علماء ونحو ذلك - ويجعل على رأسه سترة - يعني من باب التعظيم وقد يخرج إلى المسجد ليصلي كاشف الرأس لكنه إذا جاء عند القبر ستر رأسه حياءً وتعظيمًا للمقبور - ويقول: يا سيدي فلان إن رد الله غائبي أو عوفي مريضي أو قُضيت حاجتي فلك من الذهب كذا - هذا نذرٌ إن فلك، هذا يسمى ماذا؟ يسمى نذرًا معلقًا يعني عَلَّقَه على حاجته، إن فعلتَ فعلتُ، وهذه أفعال الجهلة مع خالقهم جل وعلا إن شفيت مريضي صمتُ، ما شفيت ما أصوم، يعني مقاضاة، إن فعلتُ فعلتَ، وإلا لا أفعل، هذا جهل مركب - فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع والزيت كذا، فهذا النذر باطل لوجوه - يعني كل هذه النذور تعتبر باطلة - لوجوه منها أنه نذر لمخلوق - لأنه قال ماذا؟ خاطب القبر صاحب القبر قال ماذا؟ إن ردّ الله غائبي أو عوفي مريضي أو قضيت حاجتي قال: هذا نذر لمخلوق ... [نعم]- أنه نذر لمخلوق، والنذر للمخلوق لا يجوز لأنه عبادة، والعبادة لا تكون لمخلوق - يحتاج المثال إلى تصحيح - ومنها أن المنذور له ميت، والميت لا يملك، ومنها أنه ظن أن الميت يتصرف في الأمور دون الله تعالى واعتقاد ذلك كفر .. إلى أن قال: إذا علمت هذا فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها ويُنقل إلى ضرائح الأولياء تقربًا إليهم فهذا حرام بإجماع المسلمين.

وقال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: ثم هذا المال إذا صرفه في جنس تلك العبادة من المشروع مثل أن يصرفه في عمارة المساجد أو للصالحين من فقراء المسلمين يستعينون بالمال على عبادة الله كان حسنًا. يعني إن وُجِدَ، موجود السدنة، لو وجدنا هذا المال الذي وُضع عند القبر على أنه نذر له ماذا نصنع به؟ هل نقول: هذا مال حرام من أصله ولا يجوز أن يتصدق به لله تعالى، أم أنه يستعمل في ما كان من جنس العبادة. يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى الثاني أنه لا يترك هكذا وإنما يصرف في طاعة الله تعالى على وجه أعم.

ما يستفاد من الآيتين:

أولاً: أن النذر عبادة فيكون صرفه لغير الله شرك، أو الآية الأولى واضحة {يُوفُونَ بِالنَّذْرِ} مدحهم.

الآية الثانية من قوله: {فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ} يعني سيجازيهم على هذا النذر فدل على أنه قد يكون مقبولاً ولا تُقبل إلا الطاعة والعبادة، دل

على أنه عبادة.
ثانيًا: إثبات علم الله تعالى لكل شيء وهو عام {فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ} عام أطلق.
ثالثًا: إثبات الجزاء على الأعمال. قوله: {فَإِنَّ اللَّهَ} فاء الشرطية.
الرابع: الحث على الوفاء بالنذر.
قال رحمه الله تعالى: (وفي ((الصحيح)) عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه»). (وفي ((الصحيح))) أراد به صحيح البخاري، والمصنف رحمه الله تعالى قد يطلق الصحيح ويعني به أحد الصحيحين، يعني لا يعمم. (عن عائشة رضي الله عنها) وهي أم المؤمنين، وزوج النبي - صلى الله عليه وسلم -، وبنت أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهما، تزوجها النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي بنت سبع سنين ودخل بها وهي بنت تسع سنين، وهي أفقه النساء مطلقًا، وأفضل الأزواج أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا خديجة ففيها خلاف، يعني في المفاضلة بين عائشة رضي الله تعالى عنها وخديجة. وقيل: لا يفاضل إلا من جهة العمل، يعني لا نقول: خديجة أفضل من عائشة مطلقًا، ولا العكس، وإنما نخص نقول: خديجة أفضل في كذا وعائشة أفضل في كذا. وهذا هو الصحيح في هذه المسألة، ففيها خلاف فلا تفضل إحداهما على الأخرى، يعني مطلقًا، فإن لخديجة من الفضائل في بدء الوحي ما ليس لعائشة من سبقها بالإيمان بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، وتأييده في تلك الحال، ولعائشة رضي الله تعالى عنها من العلم بالأحاديث والأحكام ما ليس لخديجة ولا شك في ذلك، لعلمها بأحوال النبي - صلى الله عليه وسلم - ونزول القرآن وبيان الحلال والحرام، وهي مرجع الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما أَشْكَلَ عليهم من أحواله وحديثه. ماتت سنة سبع وخمسين.
[قوله من نذر أو] (¬١)

(¬١) سبق.

قولها: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: («من نذر أن يطيع الله فليطعه»). أي فليفعل ما نذره، («من نذر أن يطيع الله فليطعه») الفاء هذه واقعة في جواب الشرط «فليطعه» هذا أمر، أمر بماذا؟ بالطاعة أي فليفعل ما نذره فيجب عليه الوفاء بذلك النذر الذي نذره خالصًا لله فصار عبادة، لماذا لأنه أمر، وكل ما أمر به الشارع فهو عبادة، الذي عناه المصنف بهذا الحديث هو القطعة الأولى من هذا النص. وقوله: («من نذر») جملة شرطية، («من») اسم شرط تفيد العموم، و («نذر») هذا فعل الشرط، و («فليطعه») هذا جواب الشرط، («من نذر») إيش إعراب («من») هذه؟ هي اسم شرط نوعها، ليست بإعراب، ما إعرابها؟ [نعم إيش إعرابها؟ («من») هنا في هذا التركيب («من نذر أن يطيع الله فليطعه»)، إيش إعراب من؟ من اسم شرط، لكن مفعول مطلق، مفعول به، خبر، مبتدأ، ما لها إعراب؟ لها إعراب، قولان، أجيبوا داعي الله؟! مفعول به؟ لماذا أعربتها مفعول به؟ [نعم] اختصر! مبتدأ، في محل رفع مبتدأ، الضابط الذي ذكرناه في ((الملحة)) وأعدناه في ((الآجرومية)) ونعيده الليلة إن شاء الله تعالى في الجملة إذا أردت الضابط في إعراب أسماء الشرط: تنظر في الفعل الذي بعده، الذي هو نذر، فعل الشرط تنظر فيه:
- إما أن يكون لازمًا.
- وإما أن يكون متعديًا.
إن كان لازمًا مباشرة («من») في محل رفع مبتدأ إن كان لازمًا من نذر، فتحكم على («من») بأنها في محل رفع مبتدأ.
إن كان متعديًا فله حالان:
- إما أن يستوفي مفعوله، يعني يذكر مفعوله بعده.
- وإما ألا يستوفي مفعوله.
إن استوفى مفعوله فكالأولى كاللازم، يعني مبتدأ، إذًا نعربها مبتدأ في موضعين: الأول: إن كان الفعل فعل الشرط لازمًا.

الثاني: إن كان متعديًا استوفى مفعوله. يعني أخذ نصب مفعوله.
الحالة الثالثة: أن يكون الفعل فعل الشرط متعدّيًا لم يستوف مفعوله. حينئذ نعربها مفعولاً به، في محل نصب مفعول به.
هنا من أي نوع؟ [نعم محمد] هنا استوفت مفعولها، وين المفعول الله يصلحك («أن يطيع») أحسنت («أن») حرف مصدر و («يطيع») هذا فعل مضارع («أن») وما دخلت عليه في تأويل مصدر مفعول به، إذًا ... («من نذر أن يطيع الله فليطعه»)، («من نذر أن يطيع»)، (من نذر طاعة الله).
إذًا فعل الشرط استوفى مفعوله، حينئذ نقول: من هنا [يا أيمن] تكون مبتدأ. إذًا («من») اسم شرط في محل رفع مبتدأ («من نذر»)، قلنا: جملة شرطية («من») اسم شرط فتفيد العموم، ما المراد بالعموم هنا؟ هل يدخل فيه الصبي أو لا؟ هذا محل الخلاف، أما البالغ فلا إشكال فيه، لقوله: («فليطعه»)، والبالغ مكلف بالشرع، لكن الصبي هل يدخل أم لا؟ اختلف في الصغير - يعني دون التكليف - فقيل: يشمله فينعقد النذر منه، لو نذر انعقد النذر، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («من نذر») وأطلق أو عمم، فحينئذ يشمل كل شخص تكلم بالنذر فينعقد نذره لقوله: («فليطعه»). وقيل: لا يشمله. لأنه ليس أهلاً للإلزام ولا للالتزام، هكذا قيل.
(«أن يطيع الله»). الطاعة عرفنا، إعراب («أن يطيع الله»)، الطاعة هي موافقة الأمر فعلاً في المأمور وتركًا في المنهي، يعني الطاعة كما تكون بالفعل تكون كذلك بالترك، فحينئذ لها جهتان:
فعل المأمور، وترك المحظور
هذه هي الطاعة. إذًا الطاعة هي موافقة الأمر فعلاً في المأمور وتركًا في المنهي، هذا إن ذُكِرَتِ الطاعة مفردة، يعني دون ذكر المعصية، وإن قرنت بالمعصية، فالطاعة فعل المأمور، والمعصية ترك المأمور. وإن شئت قل: فعل المحظور لا إشكال فيه. يعني إذا قُرِنَت الطاعة بالمعصية حينئذ يختص معنى الطاعة بماذا؟ بفعل المأمور فقط، وأما ترك المحظور أو التلبس بالمحظور فهو معصية يكون داخلاً في المقابل. [والمعصية] فالطاعة فعل المأمور، والمعصية فعل النواهي، وأن وما دخلت عليه كما مر معنا في تأويل مصدر طاعة ٥٣.٣٩ ...
قوله: («فليطعه») الفاء هذه واقعة في جواب الشرط لأن الجملة هنا («فليطعه») أمري يعني طلبية إنشائية، وإذا وقع جواب الشرط إنشاء حينئذ وجب اتصاله بالفاء، أليس كذلك؟
من المواضع السبعة التي يجب اتصال جواب الشرط بالفاء أن يكون جواب الشرط جملة طلبية، يعني سواء كان فعل أمر عند النحاة، أو فعل أمر عند الأصوليين، لأنه عام، لأن («فليطعه») ليس بفعل أمر عند النحاة، وإنما هي جملة طلبية يعني تفيد ماذا؟ الطلب، واللام هذه لام الأمر («فليطعه») سُكِّنَتْ لوقوعها بعد الفاء، والأصل فيها ماذا؟ الأصل فيها الخفض الكسر هذا الأصل فيها، ولذلك قال: {لِيُنفِقْ} حينئذ الأصل فيها الكسر، وإذا وقعت بعد الفاء وماذا؟ والواو، و (ثم)، وجب تسكين اللام {وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ} [الحج: ٢٩] أليس كذلك؟ هذه اللام {ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ} [الحج: ٢٩] ثم لْ سُكِّنَتْ، وظاهر الحديث يشمل ما إذا كانت الطاعة المنذورة جنسها واجب كالصلاة والحج وغيرها، أو غير واجب كتعليم العلم، يعني قوله - صلى الله عليه وسلم -: («فليطعه»). أطلق هنا («من نذر أن يطيع الله»)، هذا عام أم لا؟ طاعة الله نقول: هذا يَعُمّ، فكل طاعة سواء كان جنسها واجب كالصلاة - لأن الصلاة منها واجب ومنها مندوب، والصوم منه واجب ومنه مندوب - أو لم يكن جنسه واجب - ومَثَّلُوا بتعليم العلم ونذكره كمثال - حينئذ يعم الأمرين، لأن أبا حنيفة رحمه الله تعالى يرى أنه لا يجب الوفاء إلا بعبادة منذورة جنسها واجب، وأما إذا لم يكن جنسها واجب فلا، وهذا فيه نظر، لماذا؟ لأن الحديث عام يرد عليه. إذًا ظاهر الحديث يشمل ما إذا كانت الطاعة المنذورة جنسها واجب كالصلاة والحج وغيرها أو غير واجب كتعليم العلم، وعند أبي حنيفة لا يلزمه إلا بما جنسه واجب بأصل الشرع، عكس ما ذكرته، والحديث حجة عليه لأنه عام، وظاهر الحديث كذلك يشمل من نذر طاعة نذرًا مطلقًا أو مقيدًا فيشمل النوعان، لأنه أطلق قال: («من نذر»). ثم قال: («فليطعه») يعني سواء كان مطلقًا ليس له سبب من جهة الابتداء مثل أن يقول: لله علي أن أصوم ليس في مقابل شيء، وإنما هكذا

من عند نفسه ابتداءً. ويُسمى النذر المطلق يعني ليس مقابلاً لفعل، لم يرتب على شيء، لله علي أن أصوم كذا كذا يوم مثلاً، ومن نذر نذرًا معلقًا بشرط يرجوه كقوله: إن شفا الله مريضي فعلي أن أتصدق بكذا وكذا.

والحديث عام في النوعين، ومن فَرَّق فالحديث حجة عليه لأنه عام.

والحاصل أن من نذر طاعة بشرط يرجوه وجب عليه أن يوفي بها يعني بهذه الطاعة مطلقًا إذا حصل الشرط وهو الصحيح.

حيًّا كان أو ميتًا، فإن كان حيًّا لزمه الوفاء به، وإن كان ميتاً يُفعل عنه لوجوبه في ذمته، يعني لو قال: لله علي كذا أن أتصدق إن حصل كذا وكذا، وحصل بعد موته هل يلزمه أو لا؟ تعلق بذمته لأنها حقوق لله عز وجل، فكل مال حق لله تعالى كالزكاة وكذلك المنذور حينئذ وجب ماذا؟ وجب إخراجه بعد وفاته، وكذلك إن حصل النذر ابتداءً، فالحكم أيضًا كذلك لأن الحديث لم يفرق بين ما علَّقَه على شرط، وبين ما نذره ابتداءً.

قوله: ((ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)). الشاهد للترجمة هو الأول، يعني القطعة الأولى، لأنه أراد أن يبين أن النذر طاعة عبادة لله عز وجل، فقوله: ((من نذر أن يطيع الله فليطعه)) هو الشاهد من حديث للترجمة.

قوله: ((ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)). ((ومن نذر أن يعصي الله))، (من) إيش إعرابها؟ [لا يوجد عندنا شيء مثل الأول]، في محل رفع مبتدأ، مثل الأول هذا ليس بإعراب، إذًا (من) في محل رفع مبتدأ، ((ومن نذر أن يعصي)) كالسابق ((فلا يعصه))، فلا هذه ناهية، والنهي بحسب المعصية (لا) ناهية، والنهي قد يكون تحريمًا وقد يكون كراهة، والمعصية قد تكون محرمة وقد تكون مكروهة .. هكذا قيل، والنهي بحسب المعصية فإن كانت المعصية حرامًا فالوفاء بالنذر حرام، وإن كانت المعصية مكروهة فالوفاء بالنذر مكروه، أليس كذلك؟

إذًا الوفاء قد يكون محرمًا، وقد يكون مكروهًا. إذ المعصية هي الوقوع فيما نُهِيَ عنه المكلف، ولا شك أنه كما مر معنا أن النهي قسمان:

- نهي أو منهي عنه نهي تحريم.
- ومنهي عنه نهي كراهة.

إذًا وكلاهما التلبس به يُسمى معصية، وقوله: ((فلا يعصه)). أي فلا يوفي به هذا المراد، فلا يفعل المعصية التي نذرها ولو كانت مكروهة لأن المكروه الأصل فيه البعد عنه واجتنابه، فهو نذر معصية. وقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز الوفاء بنذر المعصية. قال الحافظ في ((الفتح)): واتفقوا على تحريم النذر بالمعصية، واختلفوا هل ينعقد موجبًا الكفارة أم لا؟ يعني ينعقد بشرط وهو إيجاب الكفارة، لا ينعقد من أجل الوفاء به، وإنما من أجل ما يترتب عليه وهو الكفارة، واختلفوا هل ينعقد موجباً أي حال كونه موجباً الكفارة أم لا؟ وتقدم.

ولمسلم عن عقبة مرفوعًا: «كفارة النذر إن لم يسم كفارة يمين». وقد يستدل بقوله: ((ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)). قد يُستدل بهذا على صحة النذر في المباح، لماذا؟ لأنه قال: ((من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)). إذًا النفي للمعصية، والمباح ليس بمعصية، فدل على أنه يتعلق بالنذر هكذا قيل.

واستدلوا بقوله: ((ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)) بصحة النذر في المباح كما هو مذهب أحمد وغيره، ويؤيده حديث المرأة التي قالت: يا رسول الله إني نذرت أن أضرب على رأسك بالدف. فقال: «أوف بنذرك». الأصل فيه الإباحة لأنها امرأة. رواه أحمد وغيره.

وإذا صححناه يعني نذر المباح، فحكمه حكم الحلف، يعني على فعله، على فعل المباح إذا حلف على فعل المباح كما لو حلف أن يشرب الشاي. قلنا: هذا إذا تركه أوجب الكفارة، أو يُخَيَّر ابتداءً بين الفعل والكفارة، المشهور في مذهب أحمد أنه يخير بين الأمرين، فيخير بين فعله وكفارة اليمين، يعني لا يلزمه إذا نذر المباح لا يلزمه فعله، وإنما يخير بين الأمرين: إما الكفارة، وإما الفعل. فلو تركه دون شيء يعني ليس بموجب له وانتقل إلى الكفارة لا إشكال فيه، وأما نذر اللجاج والغضب وهو تعليقه بشرط يقصد المنع منه، أو الحمل

عليه، أو التصديق، أو التكذيب، هذا في الحلف، وفي القسم، وفي النذر حكمه واحد، يعني كما يحصل كذلك في الطلاق أنه يُعلِّق الطلاق على خروج أو دخول مراده ماذا؟ مراده المنع لم يقصد الطلاق بعينه، هذا يدخل في هذا الحكم. إذًا نذر اللجاج ما هو؟ تعليقه بشرط إن فعلتِ، إن حصل، يقصد المنع منه، يعني من [الجواب جواب الشرط] فعل الشرط أو الحمل عليه أن يحثه الحث يعني، أو التصديق، أو التكذيب فهو يمين عند أحمد، يعني هذا النذر يمين فيُخَيَّرُ بين فعله وكفارة اليمين، هذا الصحيح. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: موجب الحلف بنذر اللجاج والغضب عند الحنث هو التخيير بين التكفير وبين فعل المنذور، وأكثر أهل العلم على أنه يجزئ كفارة يمين. وهو قول فقهاء الحديث، يعني أهل الحديث وإن نذر مكروهًا كالطلاق استحب أن يُكَفِّرَ ولا يفعله، هذه كلها التي قُصِدَ بها سواء كان نذرًا أو حلفًا أو يمينًا أو نحو ذلك، إذا أريد به المنع أو الحث أو التصديق أو التكذيب إذا لم يفعله ففيه كفارة يمين، ومنه ما يفعله الناس الآن بكثرة في قضية الطلاق ونحوها، يقصد به ماذا؟ يقصد به المنع، هذا الجمهور على أنه يقع الطلاق لو حصل، لكنه الظاهر أنه حكمه حكم اليمين وحينئذ يُكَفِّر، يعني لو أراد أن يترك إن خرجت من البيت فأنت طالق. ثم رجع أراد أن تخرج ماذا يصنع؟ يُكفر كفارة يمين، عند الجمهور لو خرجت تطلق طلقة واحدة.

مناسبة الحديث للباب: دل الحديث على أن النذر يكون طاعة، ويكون معصية، فدل على أنه عبادة، فمن نذر لغير الله فقد أشرك به في عبادته، فالنذر عبادة وصرفه لغير الله شرك، وجوب الوفاء بنذر الطاعة، تحريم الوفاء بنذر المعصية.

بقي مسألة، وهي مشكلة عند بعضهم يوردها كثيرًا، وهو مما يُشْكِلُ في هذا المقام كيف يكون النذر حرامًا أو مكروهًا وهو طاعة وعبادة؟ كيف يكون؟

هذا لا إشكال فيه، لماذا؟ لأن البحث في كونه طاعة من حيث ماذا؟ من حيث الوفاء، وأما من حيث الإقدام هذا الذي ورد فيه النهي، كيف يكون النذر حرامًا أو مكروهًا وهو طاعة وعبادة وقد أثنى الله على من وَفَّى به؟ المحرم أو المكروه هو عقد النذر لا الوفاء به، وفرق بين عقد النذر ووفائه، فالعقد ابتدائي، والوفاء ثاني الحال، يعني تنفيذًا لِمَا نذر، هكذا قال بعضهم.

وقيل في الجواب: إن النذر قسمان: نذر مطلق، ونذر مقيد.

فالمطلق ليس بمكروه، يعني النص الذي ورد فيه «وإنما يستخرج به من البخيل». الذي فيه مقاضاة إن فعلتَ فعلتُ، إن لم تفعلْ لا أفعلُ. هذا فيه سوء ظن بالخالق جل وعلا، أما إذا ابتدأ هكذا ابتداءً من عنده قال: لله علي أن أصوم. ولم يجعله مقابل شيء هذا لم يرد فيه نص بالنهي عنه، هكذا أجاب بعضهم.

إذًا النذر قسمان: نذر مطلق، ونذر مقيد.

فالمطلق ليس بمكروه لأن النذر المكروه وصفه النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: «وإنما يستخرج به من البخيل». وهذا هو النذر المقيد، لأن البخيل هو الذي لا يعمل العبادة إلا بالمقاضاة، بخيل لا يفعل العبادة إلا بالمقاضاة، فالنذر المطلق لا يدخل في الكراهة، هذا إجابة لا بأس بها، فإذا قيل: النذر عبادة. فننظر حينئذ فيه إلى جهة المطلق وإلى جهة عدم التقييد فيما إذا قُيِّدَ، وَفَّى بالنذر فإنه يكون قد تعبد الله تعالى بتلك العبادة وألزم نفسه بها، فيكون النذر على ذلك نذرًا يظهر أنه عبادة لله تعالى، والكراهة إنما جاءت من صفة الاعتقاد لا لصفة أصل الفعل، فإنه في النذر المقيد الكراهة راجعة إلى ذلك التقييد لا إلى أصل النذر، دل على ذلك التعليل حيث قال - صلى الله عليه وسلم -: «إنما يستخرج به من البخيل». يعني النذر المطلق لا إشكال فيه.

النذر المقيد لنا نظران:

أصل النذر، وتقييده.

إن نظرنا إلى أصل النذر فالأصل فيه الإباحة وعدم الكراهة، وإن نظرنا إلى القيد بكونه جعله مقاضاة فحينئذ وقعت الكراهة، والجواب الأول أسلم وأحسن.

قوله (فيه مسائل) أي في هذا الباب (الأولى: وجوب الوفاء بالنذر) أي نذر هذا؟ الطاعة، ما الدليل؟ للنص السابق «من نذر أن

يطيع الله فليطعه»). إذًا للوجوب، وجوب الوفاء بالنذر أي نذر؟ الطاعة فقط، وأما نذر المعصية هل داخل في هذه المسألة؟ الجواب: لا. لقوله في الثالثة: أن نذر المعصية لا يجوز الوفاء به حينئذ يكون استثناءً من المسألة الأولى.

إذًا الأولى وجوب الوفاء بالنذر لقوله - صلى الله عليه وسلم -: («من نذر أن يطيع الله فليطعه»).

(الثانية: إذا ثبت كونه عبادة لله فصرفه إلى غيره شرك) انظر، إذا ثبت كونه عبادة، هذا يدل على الدليل ماذا؟ الدليل التفصيلي، حينئذ فصرفه لغير الله شرك هذا الدليل الإجمالي. إذًا جمع بين أمرين، وهذه قاعدة مفيدة في باب التوحيد.

(الثالثة: أن نذر المعصية لا يجوز الوفاء به). لقوله: «فلا يعصه»).

والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: يقول ما رأيك في كتاب ((فتح الله الحميد))؟

ج: ما رأيته هذا، سمعت عنه فقط، لكن ما عندي علم به.

س: ما معنى سدنة الأبداد؟

ج: لا أعرفه، هذا موضع في الهند ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، لكن الظاهر أنه مما يعبد من دون الله تعالى، والهند من أغرب الناس في التعبدات، أديانهم كثيرة ككثرة ألسنتهم.

والله أعلم.

43 ٤٣

٤٣٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب من الشرك الاستعاذة بغير الله.
* عبادة الجن تمثل في صورتين.
* حكم الاستعاذة بالمخلوق.
* تعريف الاستعاذة لغة وشرعا وإعراب الباب.
* ما وجه المنع لقول (أعوذ بالله وبك).
* شرح الآية ومناسبتها للترجمة وما يستفاد منها.
* شرح الحديث وما يستفاد منه.
* مسائل الباب وأدلتها.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

وقفنا عند الباب الثالث عشر في شرح كتاب ((التوحيد)) لشيخ الإسلام الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى. وذكرنا فيما سبق أن المصنف جعل لبّ ما يتعلق بهذا الكتاب في أوله، الأبواب الخمس أو الست على الخلاف في الترتيب والتعداد وما عداه يعتبر كالشرح لمفردات وبيان ما يتعلق بالتوحيد والشرك، إذ معرفة التوحيد هي أصل ولا يتم معرفة التوحيد إلا بمعرفة نقيضه وضده وهو الشرك، ولكلٍ من التوحيد أفراد، ولكلٍ من الشرك أفراد، حينئذٍ يجب العلم بمفردات التوحيد من أجل العمل والاعتقاد، ويجب العلم بمفردات الشرك، نقول: يجب العلم بمفردات الشرك من أجل ماذا العمل؟! من أجل الاجتناب والترك، ولذلك قال: ... (باب من الشرك الاستعاذة بغير الله). مناسبة الباب لكتاب التوحيد أن فيه بيان نوعٍ من أنواع الشرك المنافي للتوحيد وهو الاستعاذة

بغير الله تعالى ليحذر ويجتنب، فنعرف هذا المفرد وهذا الآحاد من آحاد الشرك من أجل الحذر والاجتناب، لأن التوحيد كما سبق يجمع بين الإثبات والنفي، (لا إله) (إلا الله) ركنان إثبات ونفي يجمع بين الإيمان بالله وبين الكفر بالطاغوت {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ} [البقرة: ٢٥٦] تفسيرٌ لمعنى الإثبات والنفي (لا إله) هذا {يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ}، {وَيُؤْمِن بِاللهِ} (إلا الله) حينئذٍ اشتملت هذه الكلمة الجليلة على ماذا؟ على الإيمان بالله وهذا في قوله: إلا الله. والكفر بالطاغوت بجميع أنواعه، مفرداته وشعبه وآحاده وهذه مفردات كما سيأتي أنها تختلف باختلاف الأزمان والأعصار والأنواع سيأتي بحثه في موضعه إن شاء الله تعالى.

إذًا يجمع بين الإيمان بالله وبين الكفر بالطاغوت، فمن جمع بين هذين فإنه قد عرف التوحيد، ولهذا الإمام رحمه الله تعالى في هذا الكتاب فصَّل في أفراد التوحيد، وفصّل في أفراد الشرك وهذا من ما يحسن تعلمه وتعليمه، إذ لكلٍّ منهما مفردات، فالأول للعمل والثاني للحذر، يعني: الأول الذي هو ماذا؟ العلم بمفردات التوحيد من أجل أن يعمل، إذ مفردات التوحيد منها ما يكون أصلاً في التوحيد فانتفاءه نفيٌ للتوحيد، ومنها ما يكون ماذا؟ واجبًا في كمال التوحيد، ومنها ما يكون مستحبًا على هذه الأنواع الثلاثة:

-إما أن يكون أصلاً كمعنى لا إله إلا الله والعمل بشروطها وهذا يتعلق بأصل التوحيد.

- ومنها ما يكون متعلقٌ بكماله الواجب.

- ومنها ما يتعلق بكماله المستحب، كذلك معرفة المفردات مفردات الشرك إذ منها من مفردات الشرك ما ينقض الأصل كالاستعاذة بغير الله والاستغاثة بغير الله ونحوها هذا ينقض أصل التوحيد، ومن مفردات الشرك ما ينافي كمال التوحيد الواجب الشرك الأصغر خفي، وأما المستحب فهذا على ما مر معنا هل المعاصي داخلةٌ في جنس الشرك أم لا؟ على التفصيل الذي مرّ معنا في باب تحقيق التوحيد.

الأول: للعمل.

والثاني: للحذر.

وفي الباب أيضًا إشارة إلى نوعٍ من أنواع المعبودات، إذ سبق معنا في أوائل الدروس أن ما يُعبد من دون الله تعالى منه ما هو السماوي مثل ماذا؟ كالشمس والقمر والنجوم والكواكب عُبدت من دون الله فهي معبودات. إذًا من المعبودات ما هو سماوي يعني: نسبةً إلى السماء كالشمس والقمر والكواكب، ومنها أو منه ما هو أرضي نسبةً إلى الأرض، يعني: الشرك الذي وقع العرب فيه هو عبادة الآلهة الأرضية كما أن منها ما هو عبادةٌ للآلهة السماوية، إذًا كل منهما له جهة، وهي كل ما عُبد من دون الله تعالى من الأشياء الموجودة على ظهر الأرض سواء كانت تعقل أو لا تعقل، تعقل مثل ماذا؟ مثل الصالحين والمقبورين، أو لا تعقل مثل ماذا؟ الأصنام، إذًا منها ما يعقل، ومنها ما لا يعقل، ولذلك قلت لكم فيما سبق: أن مفردات الطاغوت هذه ليست خاصة بزمن النبي ع، فما وجد غيره في زمن من الأزمان لا يقاس عليه، لا، بل المعنى هو صرف عبادة لغير الله تعالى حيث ما تعلق هذا المعنى بأي معبود سواء وجد في عهد النبي ع أو لا وُجِدَ المعنى، إذ الشرك مُعَلَّل والتوحيد مُعَلّل، [والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا]، فكل استغاثة بغير الله تعالى فهي شرك، يعني: فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، حينئذ نقول: هذا المعنى إذا وُجِدَ في أين ما تعلقت به القلوب حينئذٍ وُجِدَ الشرك؛ لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وأما ما يقال بأن الأصنام أو كل ما عبد من دون الله تعالى فيفسر بالأصنام التي كانت في عهد النبي ع وما عداه لا يمكن أن يكون فيه شرك، فهذا من الأمور المخالفة لأصول التوحيد، يعني: مردود على قائله وهو من المعلوم من الدين بالضرورة، ومن ذلك عبادة الجنّ، يعني: مما عبد من دون الله تعالى وهو معبود أرضي عبادة الجن، لأن الأصل في الجن وجودهم على الأرض هذا الأصل وإن كانوا يطيرون ونحو ذلك فنسبتهم إلى الأرض، ولذلك المصنف رحمه الله تعالى أشار بالآية الأولى إلى أو بالآية في هذا الباب إلى هذا المعنى، ويستفاد منه من هذا الباب الإشارة إلى نوع من المعبودات التي تعبد من دون الله وهو معبود أرضي وهو الجن، قد دل الكتاب على أن من العرب من أشركوا عبادة الجن والشياطين مع عبادة الله تعالى، يعني: صرفوا نوعًا من أنواع العبادة لغير الله تعالى وجعلوها للجن والشياطين.

قيل: إن بني مليح من خزاعة كانوا يعبدون الجن وأن فيهم نزلت الآية قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ} [الأعراف: ١٩٤]. وهم جماعة من العرب حكى الله عنهم بقوله: {وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا} [الجن: ٦]. وهذا سيأتي بحثه في الآية التي صدَّر بها المصنف الباب. وقال تعالى حكاية عن الملائكة: {بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ} [سبأ: ٤١]. وقال تعالى: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ} [الأنعام: ١٠٠]. يعني وقد خلقهم، وقال تعالى: {أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ} [يس: ٦٠، ٦١]. وقال تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ} [الإسراء: ٥٧] .. الآية وسبق شرحها في الباب الخامس.

وروى البخاري في ((صحيحه)) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (ناس من الجن كانوا يُعبدون فأسلموا). (ناس من الجن)، فأطلق الناس هنا وابن مسعود هُذلي، وهذيل معروفة في فصاحة العرب، فأطلق الناس على الجن، قال: ناس من الجن كانوا يُعبدون فأسلموا. هذه فائدة لغوية، وفي رواية: (كان ناس من الإنس يعبدون ناسًا من الجن). فأطلق الناس على الجن كما هو الأصل في إطلاقه على الإنس، فأسلم الجن وتمسك هؤلاء بدينهم، فهذه الآيات وغيرها كثير تدل على أن من شرك العرب عبادة الجنّ، والجن جميعهم كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى من أبناء إبليس، والمردة منهم الشياطين، ومنهم مؤمنون صالحون ومنهم كفار ومنهم مؤمنون صالحون ومنهم مؤمنون فسقة، وهذه العبادة عبادة الجن التي وقعت من العرب تتمثل في صورتين:

الأولى: الاستعاذة بهم خوفًا منهم ومن مكرهم، والاستعاذة عبادة، أليس كذلك؟ حل وفاقي لا خلاف بين أهل العلم أن الاستعاذة عبادة، وصرف العبادة لغير الله تعالى شرك أصغر أو أكبر؟ أكبر، بلا خلاف؟ بلا خلاف نعم وهذه لا ينبغي أن يتردد فيها طالب العلم، صرف العبادة لغير الله تعالى شرك أكبر بقطع النظر عن المصروف إليه سماويًّا أرضيًّا في عصر النبي ع أو بعده، وحينئذٍ كل عبادة أمر الله تعالى بها الخلق صرفها لغيرها يعتبر من الشرك، إذًا الصورة الأولى التي حصلت أو وقعت من العرب وهي شرك وأشركوا بالله تعالى عبادةً بالجن هي الاستعاذة، وهذا الذي عنون له المصنف هنا في هذا الباب.

الثاني أو الصورة الثانية: تتمثل في طاعتهم في أوامرهم، وهذه الطاعة من الشرك وسيأتي بحثها إن شاء الله تعالى شرك الطاعة، ومنه أكبر ومنه أصغر، قال تعالى: {وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} [الأنعام: ١٢١]. أصغر أم أكبر؟ أكبر، الشرك إذا أُطلق انصرف إلى الأكبر، {وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ} هذا مؤكد، {لَمُشْرِكُونَ} أكده بمؤكدين:

الأول: إن.

والثاني: اللام الواقعة في ماذا؟ في الخبر {لَمُشْرِكُونَ}، {إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} وهذا فيه توكيد من جهتين.

إذًا كما أن الطاعة التي هي عبادة لله تعالى كما هو معلوم وسيأتي بحثه في موضعه أنها عبادة لله تعالى فصرفها لغير الله تعالى يُعتبر شركًا أكبر مخرجًا من الملة، وهذه فيها بعض التفاصيل يأتي في موضعه. إذًا طاعتهم في أوامرهم، وهذه الطاعة من الشرك شرك الطاعات، قال تعالى: {وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ}. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: أي حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره فقدمت عليه غيره فهذا هو الشرك. يعني: الشرك الأكبر، ثم قال بعض أهل العلم: إن كل من عُبِدَ من دون الله تعالى فقد عُبد الجن. يعني: كل من عبد طاغوتًا من الطواغيت فقد عبد الجن، يعني: إما أن نجعل وكلاهما النتيجة واحدة، إما أن نجعل أن العبادة التي وقعت وصُرفت لغير الله تعالى للجن وغير الجن، أو نعمم فنجعل العبادة التي وقعت لكل معبود من دون الله تعالى إما أن تقع مباشرةً للجن، وإما أن تقع بواسطةٍ، فمن عبد الصنم قد عبد الجن، ومن عبد الكواكب فقد عبد الجن، ولذلك قال ابن كثير ورجح هذا المعنى في تفسيره، ثم إن كل من عبد غير الله تعالى فقد عبد الجن، واستدلوا - وهو معنى صحيح - استدلوا بقوله تعالى: {وَجَعَلُوا

لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ}. قال ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية: هذا رد على المشركين الذين عبدوا مع الله غيره، وأشركوا به في عبادته أن عبدوا الجن، فجعلوهم شركاء له في العبادة تعالى الله عن شركهم وكفرهم، فإن قيل: - هذا محل الشاهد - فكيف عُبدت الجن مع أنهم كانوا يعبدون الأصنام؟ الآية نزلت في مشركي العرب، كيف عُبدت الجن مع أنهم إنما كانوا يعبدون الأصنام؟ فالجواب: أنهم ما عبدوها إلا عن طاعة الجن وأمرهم إياهم بذلك، نرجع إلى الصورتين اللتين ذكرناهما في صور عبادة الجن:

- إما بالاستغاثة والاستعانة.
- وإما بطاعة أوامرهم.

حينئذٍ كل من عبد غير الجن مباشرةً بالاستغاثة ونحوها وحينئذٍ يكون ماذا؟ يكون قد عبد الأصنام ولكنه عبد في باطنه ماذا؟ الجن، لأنه ما توجه إلى تلك الأصنام إلا بماذا؟ إلا بأمر الجن وتلبيس الجن وطاعة الجن، حينئذٍ يكون في الحقيقة هو عابدٌ للجن، قال هنا: فالجواب أنهم ما عبدوها إلا عن طاعة الجن وأمرهم إياهم بذلك،

كقوله: {إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا * لَعَنَهُ اللَّهُ} [النساء: ١١٧، ١١٨]. وكقوله: {أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي} [الكهف: ٥٠]. وقال إبراهيم لأبيه: {يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا} [مريم: ٤٤]. وتقول الملائكة يوم القيامة: {سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ}. ولهذا قال تعالى: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ}. أي: وقد خلقهم فهو الخالق وحده لا شريك له فكيف يُعبد معه غيره فهو سبحانه المستقل بالخلق وحده فلهذا يجب أن يُفرد بالعبادة وحده لا شريك له. انتهى كلام ابن كثير رحمه الله تعالى مختصرًا.

إذًا هذا الباب يشير إلى نوع أنواع المعبودات التي عُبدت من دون الله تعالى وهم الجن، سواء قلنا بأن الجن مطلقًا هم الذين كانت العرب تعبدهم سواءً مباشرةً أو بغير مباشرة أو قلنا بأن القسمة ثنائية لا إشكال في الأمرين، وإن كان ظاهر الكتاب هو ماذا؟ هو التعميم، حينئذٍ نجعل الصورة صورتين الاستغاثة، ونجعل الصورة الثانية في الطاعة وإتباع أوامر الجن.

(باب من الشرك الاستعاذة بغير الله)، قلنا: هذا الباب الثالث العشر، قوله: (باب). هذا خبر لمبتدأٍ محذوف ولا يصح هنا الإضافة كما يمر معنا حال الإضاف لكن هنا لا يصح، (باب)، أي: هذا بابٌ، (باب من الشرك) باب كائن من الشرك، والخبر حينئذٍ يكون متعلق الجار والمجرور، (من الشرك) من هنا ما نوعها؟ تبعيضية للتبعيض، مِنْ للتبعيض بمعنى ماذا؟ إذا قلنا: للتبعيض بماذا نفسرها؟ بعض، باب قَدِّر، إذا قلت: تبعيض تأتي ببعض، باب بعض الشرك الاستعاذة، معنى صحيح؟ معنى صحيح، لماذا؟ لماذا المعنى صحيح؟ لأن الشرك ليس كله في الاستعاذة بغير الله، هل الشرك كله، نحن نقول: له أفراد، والأفراد هذه لا تنتهي تختلف باختلاف الشرك والطاغوت بمعنى واحد {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ} [البقرة: ٢٥٦]، يعني: يترك ويجتنب الشرك، والطاغوت هو الشرك، حينئذٍ له أفراد ولا تنتهي، وإذا قلت: (باب من الشرك) بعض الشرك يتعين أن نحمل هنا (من) على التبعيض، لأن الشرك ليس محصورًا فيما ذُكِر فقط، بل ما ذكر وزيادة، ولذلك الأبواب التي مرت (باب من الشرك النذر لغير الله) هذا داخل في ماذا؟ في أفراد الشرك، حينئذٍ نجعل (من) هنا للتبعيض، أي: بعض الشرك الاستعاذة بغير الله، فمن للتبعيض والشرك هنا المراد به الشرك الأكبر بدليل الآيات المذكورة، وثانيًا أن الاستعاذة عبادة، وصرف العبادة لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر، وهذه قاعدة متفق عليها، فتثبت أولاً أن هذا الفرض من القول أو الاعتقاد أو العمل أنه عبادة، فإذا أثبت أنه عبادة بدليل خاص كالأمر به، أو الثناء عليه، أو محبته، أو الرضا عنه، أو الثناء على أهله، حينئذٍ نُثبت أنه عبادة، وإذا ثبت حينئذٍ نقول: هذا دليل خاص يدل على أن هذا الفرد من الاعتقاد أو من القول أو من العمل بالجوارح أنه عبادة، وإذا ثبت أنه عبادة، حينئذٍ نقول: القاعدة العامة {وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} [النساء: ٣٦] دلت هذه الآية وغيرها من الآيات على أن كل عبادة لا يجوز صرفها لغير الله تعالى، وصرفها لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر،

وهنا لا يأتي التقسيم شرك أصغر أو شرك أكبر، لا يأتي التقسيم هنا وإنما يتعين أن يكون الشرك كله أكبر، فحينئذٍ تكون (أل) هذه للعهد الذهني، والدليل على ذلك ما ذكرناه من الآية والحديث، ثم الإجماع على أن الاستعاذة عبادةٌ، والعبادة لا يجوز صرفها لغير الله تعالى.

(باب من الشرك الاستعاذة) أي: من الشرك الأكبر بعضه الاستعاذة، السين هذه زائدة أو للطلب؟ هي زائدةٌ وتدل على الطلب، إذا كان كذلك فحينئذ نجعل هذا المعنى الذي هو الطلب داخلاً في مفهوم أو معنى الدعاء، هذا وجهٌ ثالث في كون الاستعاذة عبادةً لله تعالى، إذ الاستعاذة نوعٌ من أنواع الطلب والطلب هو الدعاء، أو إن شئت قل: الطلب نوعٌ من الدعاء، والدعاء كما هو معلوم عبادة ولا يجوز صرفها لغير الله تعالى وسيأتي بابٌ خاصٌ بالدعاء. هذا وجهٌ ثالث في الحكم على الشرك بكونه أكبر.

(باب من الشرك الاستعاذة بغير الله) إذًا الله عز وجل وغير الله تعالى، فالأغيار لا حصر لها غير الله لا حصر له، حينئذٍ نقول: (بغير الله) يدخل فيه كل ما تعلق به القلب أو القول من كونه مستعاذًا وملجأً لمن استعاذ فعم من حيث ماذا؟ من حيث الإثبات والنفي، فغير الله فيه إثبات وفيه نفي، غير هذا حرف سلب، نفي أو لا؟ حرف سلبٍ حرف نفي، وإذا كان كذلك فعندنا إثبات وعندنا سلبٌ، السلب الذي هو النفي يتعلق بماذا؟ غير الله، أليس كذلك؟ والإثبات يتعلق بالله تعالى، فكأنه أشار إلى أن الاستعاذة لا تكون إلا بالله، لا إله إلا الله، لا معبود بحقٍ إلا الله، حينئذٍ كل عبادةٍ تتوجه عليك بالنفي والإثبات، لا دعاء إلا لله، لا سجود إلا لله. من أين أخذنا ذلك؟ من مفردات لا إله إلا الله. إذًا لا استعاذة إلا بالله تعالى.

(بغير الله) يدخل فيه بالأولوية ما كان المشركون يتوجهون إليه بذلك من الجن والملائكة والصالحين والأشجار والأحجار والأنبياء والرسل وغير ذلك، يعني: ما كان في عهد النبي ع وما كان كذلك بعده إذ ليس مقصورًا على المعبودات التي في عهد النبي ع.

(بغير الله تعالى) سيأتي في آخر الباب أنه يشمل ماذا؟ (بغير الله تعالى) أو بغير صفةٍ من صفاته لأن المصنف ذكر حديث خولة وفيه («أعوذ بكلمات الله التامات») كلمات الله التامات إما القرآن، وإما الكلمات الكونية أو الشرعية حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون استعاذة بصفةٍ من صفات الباري جل وعلا، وهذه الصفات ليست مخلوقة حينئذٍ يكون الاستعاذة إما بالله جل وعلا بذاته وأسمائه وصفاته أو بصفةٍ من صفاته وهذا لا إشكال فيه أنه جائزٌ بالإجماع، ليس هو كالقسم.

قال هنا: (باب من الشرك) يعني: التفصيل هنا لا تفصيل في الاستعاذة، وأما القسم ففيه تفصيل (باب من الشرك الاستعاذة بغير الله) يعني: أقصد التقسيم في الكلمات لما يأتي بحثه، (باب من الشرك الاستعاذة بغير الله تعالى) وهذه الترجمة كما ذكر الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى ليست على إطلاقها لأنه حكم بكون كل استعاذة هي من الشرك الأكبر، والاستعاذة معلومٌ أنها ماذا؟ إما أن تكون من مخلوقٍ فيما يقدر عليه وهو حيٌ حاضر وهذه جائزة، وظاهر كلام المصنف إن كان قد يعتذر للمصنف بأنه لم يرد هذا النوع لأنه محل وفاق، وإذا كان كذلك فالفرد المتفق عليه لا يكون داخلاً في الترجمة، لكن العبارة من حيث هي كحكمٍ شرعي عندنا محكومٌ عليه وعندنا حكمٌ، إذا حكمت على شيء بكونه شركًا هذا حكم شرعي أو لا؟ حكمٌ شرعي، حينئذٍ الحكم لا بد أن يختص، فإذا قلت: من الشرك الأكبر الاستعاذة، الاستعاذة بغير الله تعالى شركٌ أكبر كما تقول: الصلاة واجبةٌ، والصيام ركنٌ. حينئذٍ نقول: الاستعاذة بغير الله شركٌ أكبر، محكومٌ عليه ومحكومٌ، هل هذا الإطلاق صحيح هكذا؟ نقول: لا، ليس بصحيح. لماذا؟ لأن بعض مفردات الاستعاذة بغير الله تعالى ليست شركًا الأكبر، بل هي جائزة مطلقًا وهي محل وفاقٍ، حينئذٍ ما الجواب نقول: لم يرد المصنف هذا النوع وهذا مجمعٌ عليه. ولذلك قال الشيخ رحمه الله تعالى: هذه الترجمة ليست على إطلاقها لأن الاستعاذة بمخلوقٍ فيما يقدر عليه وهو حيٌ حاضرٌ جائزة، كالاستعانة كما أنه يستعين به نقول: هذا كذلك لا إشكال فيه.

إذًا يُشترط فيه ماذا؟ الاستعاذة بمخلوق فيما يقدر عليه، أما إذا كان لا يقدر عليه فهذا لا يجوز، بل هو داخل في الشرك الأكبر.

حيٌّ، الميت لا يستعاذ به، وبعضهم جعل مطلقًا أنه يعتبر من الشرك الأكبر.

حاضرٍ يعني: لا غائب. هل يجوز استعاذة بالمخلوق الحي الغائب ولو فيما يقدر عليه؟

الجواب: لا. وهل هو من الشرك الأكبر؟
الجواب: الظاهر نعم.

ما وجهه؟ لأنه إذا نادى غائبًا حينئذٍ هذا فيه تشبيه المخلوق بالخالق، يعني: إذا نادى قال: يا فلان أغثني، أو يا فلان أعطني كأس ماء، وهو بعيد غائب عنه، هنا فيه تشبيه وهذا قد يخفى على البعض ينكر هذه الصورة أنها من الشرك الأكبر، لا، نقول: هذا من الشرك الأكبر لكنه ألحق بماذا؟ بالشرك في الأسماء والصفات لأن الشرك في الأسماء والصفات يكون أكبر ويكون أصغر، كفر أكبر وكفر أصغر، حينئذٍ فيه تشبيه المخلوق بالخالق في سعة السمع والإدراك، وهذا لا يكون إلا لله عز وجل، يعني: عندما تخاطب شخصًا وتعتقد أنه يسمعك دون وسيلةٍ من الوسائل الحديث لئلا ينتقض الحكم حينئذٍ نقول: إذا اعتقد أنه يسمعه، نقول: هذا فيه تشبيه للمخلوق بخالق، لأن الذي وسع سمعه الأصوات مَنْ؟ الله عز وجل، هل هذه صفة خاصة بالله عز وجل؟

نعم. حينئذٍ إلحاق المخلوق أينًا كان ولو كان نبيًّا من الأنبياء بالله تعالى في هذا الوصف يعتبر شركًا أكبر. قيل بعضهم نظر في مسألة الاستعانة أو الاستعاذة بغير الله، قال بعضهم: الاستعاذة لا تكون إلا بالله. يعني: بعضهم أراد أن يوجه كلام المصنف هنا لأنه ورد النقض، بابٌ من الشرك والاستعاذة بغير الله طيب يرد عليه ماذا؟ الاستعاذة بالمخلوق فيما يقدر عليه وهو حيٌّ حاضرٌ هذه جائزة، حينئذٍ يرد نقضًا على المصنف. قال بعضهم: الاستعاذة لا تكون إلا بالله مطلقًا ليس عندنا استعاذة بمخلوق، وليس عندنا استعاذة بمخلوقٍ في ما يقدر عليه، لماذا؟

لأن الاستعاذة مركبة، الاستعاذة المرادة هما مركبة. مركبة من ماذا؟ من عمل القلب وعمل باللسان. فقال: لأن الاستعاذة: توجه القلب واعتصامه والتجاؤه رغبة ورهبةً، فهذه المعاني جميعها لا تصلح إلا لله تعالى، ولذلك لو استعاذ بمخلوقٍ حي حاضر فحينئذٍ نقول: يجوز لك الاستعاذة باللسان، وأما ما يقوم بالقلب فلا يجوز، فتحقيق الالتجاء والاضطرار والافتقار مع الاستعاذة لأن طلب العوذ وهو نوع من الطلب، وهو نوع من الدعاء فحينئذٍ إذا كان يستعيذ بلسانه وتعلق القلب به بهذا المستعاذ به ولو كان في ما يقدر عليه وهو حيٌّ حاضر ونقول: توجه القلب إليه هذا من الشرك الأكبر. يعني: لا يخرج عن هذه الصورة، ولذلك قال: وليس عندنا استعاذة بمخلوقٍ فيما يقدر عليه، ليس هذا، لا وجود له، لأن الاستعاذة المركبة بمعنَيَيْهَا لا يجوز صرفها لغير الله تعالى، وهو قولٌ باللسان مع توجه القلب، هذا لا يجوز حتى للمخلوق فيما يقدر عليه، وإنما تستعيذ به باللسان فقط، وأما القلب فيكون ماذا؟ معلقًا بالباري جل وعلا فإذا تعلق بهذا المخلوق حينئذٍ وقعت في شرك الأكبر، وعلى هذا المعنى ليس عندنا استعاذة بمخلوق فيما يقدر عليه، لماذا؟ لأن الموجود استعاذة ظاهرية فقط، أما حقيقة الاستعاذة فهي غير موجود.

إذًا سلم تركيب المصنف رحمه الله تعالى.

وعلى هذا المعنى صحيح، وهذا المعنى مُسَلَّمٌ به، وقيل: جاء أدلة تدل على جواز ذلك ولكنه بقلبه يكون معلقًا بالله تعالى، يعني: نسميها استعاذة ولكن يبقي القلب معلقًا بالباري جل وعلا، وهذا لا إشكال فيه، وهو الوارد في السنة، فالاستعاذة بالمخلوق تكون في الظاهر مع طمأنينة القلب بالله تعالى وتوجه القلب إلى الله تعالى وأن هذا العبد سببٌ، وهذه عقيدة أهل السنة والجماعة في باب الأسباب أن العبد لا يتعلق بها، إما يتعلق بالمسبب الحقيقي حينئذٍ التعلق بالأسباب قد يكون شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر، إن اعتقد أن السبب مؤثر بذاته فهو شركٌ أكبر، وإن أعتقد ما ليس بسببٍ بأنه سبب حينئذٍ نقول هذا يعتبر من الشرك الأصغر، وأن هذا العبد سببٌ وما كان في القلب فلا يتوجه إلى مخلوقٍ البتة، وهذه استعاذة في الظاهر، وأما القلب فلا استعاذة تقوم به حقيقة، وهذا وارد كما ذكرنا سواء سميناها الاستعاذة الظاهر أو في الباطن، النتيجة أن القلب لا يكون معلقًا إلا بالباري جل وعلا، وأما الاستعاذة

الظاهرية التي يتكون باللسان هذا وارد ثابت في السنة وفي غيرها، لكن يشترط فيما يقدر عليه وأن يكون حيًّا حاضرًا لعموم النصوص الدالة على ذلك، ولذلك جاء في صحيح مسلم في الفتن: «فمن وجد من ذلك ملجأً فليعذ به». وهذا أمر، قد يكون للإرشاد، قد يكون للاستحباب، لكنه جاء الأذن به، هذا المراد هنا صار مأذونًا به «فليعذ به». كذلك قصة المرأة التي عاذت بأم سلمة، والغلام الذي عاذ بالنبي ع، وكثير هذا، قصة موسى عليه السلام في القرآن سواء كان بالاستعانة وبالاستعاذة.

إذًا الاستعاذة بمخلوقٍ هذا فيها تفصيل، إن كان فيما يقدر عليه وهو حيٌّ حاضرٌ جائزةٌ بشرط ألا يكون القلب معلقًا بالمستعاذ به أو المعاذ والملجأ، وأما القلب وما يكون فيه من توجهٍ وقصدٍ واضطرارٍ وافتقارٍ وانطراح إنما يكون لله عز وجل. والاستعاذة بمخلوقٍ فيما يقدر عليه مع تعلق القلب به هذا داخل في العنوان معنا، والاستعاذة بمخلوقٍ فيما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل سواء كان هذا المخلوق حيًّا أو ميتًا حاضرًا أو غائبًا نقول: هذا يعتبر من الشرك الأكبر وهو واضح.

الاستعاذة مصدر استعاذ وأصله استعوذ استفعل، قلبت الواو ألفًا، اسْتَعِذْ اسْتِعَاذَةً.

ثُمَّ أَقِمْ = إقامةً وغالباً .. (١-)

استعذ استعاذة، اسْتَعْوَذَ اسْتَفْعَلَ، استعاذ قُلبت الواو ألفًا، العين ساكنة استعْوَ، إذًا سكنت العين وفتحت الواو، والقاعدة ما هي؟ إذا تحركت الواو وانفتح ما قبلها، قَالَ أصله ماذا؟ قَوَلَ، تحركت الواو وانفتح ما قبلها فوجب قلبها ألفًا، هذا القاعدة، لكن هنا جزء القاعدة، وهي تحركت الواو لكن ما انفتح ما قبلها، استعْوَذ قَوَلَ تحركت الواو وانفتح ما قبلها، بَيَعَ تحركت الياء وانفتح ما قبلها فقلت الواو ألفًا والياء ألفًا، وهنا وهذه القاعدة ما جاءت القاعدة، استعْوَذ، نقول: الجواب الذي يعقل اكتفاءً بجزء العلة، لأن العلة تتجزأ، وحينئذٍ اكتفاء بجزء العلة، ما هي جزء العلة، العلة مركبة من شيئين: تحرك الواو، وانفتاح ما قبلها.

(١-) تمام البيت: واستَعِذِ استعاذةً ثُمَّ أَقِمْ ** إقامةً وغالباً ذا التَّا لَزِمْ.

هنا تحركت الواو، الأصل أنها ما تقلب، لكن العرب ماذا؟ ما قالت: استَعْوَذَ، قالت ماذا؟ استَعَاذَ، استعاذةً، [استعواذًا]؟ ما قالت: استعواذًا، استعاذة. إذًا نقول: لما قلبت العرب الواو ألفًا علمنا أنهم أكتفوا بجزء العلة، وإما أن يقال: نقلت الحركة باعتبار الأول وباعتبار الآن هذا لا علم، وإن كان هو الشائع عند الصرفيين، يعني قالوا: تحركت الواو ونقلت حركة الواوِ إلى العين من أجل ماذا؟ من أجل أن يجتمع عندنا جزءان حينئذٍ ننظر إلى اسْتَعْوَذَ وَاسْتَعَاذ تحركت العين، قالوا: تحركت الواو باعتبار الأصل قبل النقل، وانفتح ما قبلها باعتبار الآن ووجدت العلة، هذا لعب هذا، وإن كان هذا كثير عند الصرفيين، لكن الصرفيين ليسوا بأنبياء ولا رسل، وإنما هي تحفظ اللغة كما هي الأصل، نقول: عرب نطقت استعاذة فننطق استعاذة، لا إشكال فيه طيب، فقلبت الواو ألفًا ثم اجتمعت مع ألف المصدر اسْتِعْوَاذًا اسْتِعْوَا بعد الواو ألف في المصدر، والواو انقلبت ألفًا، فاجتمع عندنا ألفان، ألف المصدر، وألف التي هي منقلبة عن الواو، أي الألفين حذفت؟

فيه قولان: احذف ما شئت لكن يعوض عن الألف هذه ماذا؟ التاء، يعوض عن الألف هذه التاء، والأَوْلَى القول بأن ألف المصدر هي الباقية لأنها حرف معنى جيء بها للمعنى، وكما نقول هناك تَصَدَّى {فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى} [عبس: ٦]. أصلها ماذا؟ تَتَصَدَّى هكذا، تقرأ عبس ما تعرف {تَصَدَّى} فعل ماضي ولا مضارع؟ تَتَصَدَّى اجتمعت تاءان، تاء الفعل الأصل والتاء التي هي حرف مضارعة، صار فيه ثِقَل، فحذفت إحدى التاءين، واختلفوا أي التاءين المحذوفة؟

قيل: التاء الأصلية. وقيل: الزائدة. والصواب أن التاء الفعل الأصلية هي التي حذفت، لماذا؟ لأنها حرفٌ مبنى ليست كلمة مستقلة، وتاء الفعل المضارع هذه حرف معنى فهي كلمة مستقلة، وهي دالةٌ على معنى بخلاف الأولى، فما دل على معنى أولى بالبقاء من ما لا يدل على معنى، كذلك ألف المصدر تدل على معنى على كلٍّ اسْتَعْوَذَ اسْتِعَاذَةً، اسْتَعْوَذَ اسْتَعَاذَ اسْتِعَاذَةً اسْتِعْوَاذًا. ثم اجتمعت مع ألف المصدر فحذفت إحداهما وعُوِّض عنها التاء فقيل: استعاذة. وهو الذي أراده ابن مالك هناك:

واسْتَعِذِ استعاذةً ثُمَّ أَقِمْ ... إِقَامَةً وغَالِبًا ذَا التَّا لَزِمْ

والاستعاذة هي الالتجاء والاعتصام والتحرز، وحقيقتها الهرب من شيءٍ تخافه إلى من يعصمك منه، فالعياذ بدفع الشرّ واللياذ لطلب الخير متقابلان ويذكران دائمًا.

يا من ألوذ به فيما أؤمله ... ومن أعوذ به فيما أحاذره

لا يجبر الناس عظمًا أنت كاسره ... ولا يهيضون عظمًا أنت جابره

يا من ألوذ، ومن أعوذ. متقابلان، فاللياذ لطلب الخير، والعياذ لدفع الشر، وهذا قاله في مخلوق لكن لا يجوز أن يكون إلا لله عز وجل، فالعائذ بالله تعالى قد هرب إليه واعتصم واستجار به ولجأ إليه والتزم بجنابه مما يخافه، وهذا كما قال ابن القيم وغيره: يُعتبر تمثيلاً. يعني: من باب التقريب، وإلا فما يقوم بالقلب من ذلك من انطراح بين يديه جل وعلا والافتقار إليه والتذلل بين يديه هذا كما قال ابن القيم: أمرٌ لا تحيط به العبارة. يعني: المعاني القلبية لا يمكن التعبير عنها، ما يكون في القلب من الأُنس بالله والطمأنينة والفرح به وبدينه وبقرآنه هذا كلها لا، إن عَبَّرَ عنها معبر حينئذٍ يكون من باب التقريب من باب التمثيل، وإلا الأصل أنه لا يستويان.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: الاستعاذة هي الالتجاء إلى الله تعالى والالتصاق بجنابه من شر كل ذي شرٍّ. قلنا ماذا؟ الاستعاذة أو العوذ بدفع الشر، إذًا الاستعاذة تكون في ماذا؟ في كف الشر ودفعه هذا المراد به، ولذلك قال: بجنابه من شر كل ذي شرٍّ. والعياذ يكون بدفع الشرّ، واللياذ بطلب الخير.

قال الراغب الأصفهاني في ((المفردات)): العوذ الذي هو أصل المادة الالتجاء إلى الغير مطلقًا سواءٌ تعلق بالله أو بغيره. العوذ الالتجاء إلى الغير والتعلق به، يقال: عاذ فلانٌ بفلان، ومنه قوله تعالى: {أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} [البقرة: ٦٧]. وقوله: {قَالَ مَعَاذَ اللهِ} [يوسف: ٢٣]. أي: نلتجئ إليه ونستنصر به أن نفعل ذلك. إذًا المادة تدور حول ماذا؟ تدور حول طلب دفع الشرّ أينما تصرفت المراد بها هذا، فقد أمر الله تعالى عباده بالاستعاذة به في مواضع من كتابه وتواترت بها السنة النبي ع فهي عبادةٌ من أجل العبادات، فصرفها لغير الله شركٌ أكبر، هذا وجه الحكم عليها في تبويب المصنف رحمه الله تعالى، بعض الشرك الأكبر الاستعاذة بغير الله تعالى.

(باب من الشرك) الأكبر (الاستعاذة)، الاستعاذة هذا إيش إعرابه؟

ما أكملنا الإعراب إحنا (الاستعاذة بغير الله)، (الاستعاذة) إيش إعرابه؟ مبتدأ، نعم، نحن قلنا: أول (باب) كائنٌ من الغلط هذا، (باب من الشرك الاستعاذة بغير الله) (من الشرك) هذا متعلق بمحذوف خبر مقدم لقوله: (الاستعاذة)، و (الاستعاذة) هذا مبتدأ مؤخر، والجملة خبر المبتدأ (باب)، باب الاستعاذة بغير الله من الشرك واضح؟ طيب. [قال هنا:] إذًا الاستعاذة مأمورٌ بها في الكتاب والسنة وإذا أمر الله تعالى بشيءٍ ما اعتقادًا أو قولاً أو عملاً دل على أنه ماذا؟ أنه عبادة، والقاعدة العامة صرف العبادة لغير الله شركٌ أكبر، هذا وجه الترجمة في هذا الموضع.

قال تعالى مما يدل على أن الاستعاذة عبادة {وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [فصلت: ٣٦]. هذا أمر، والأمر فيه للوجوب إذًا هو العبادة يعتبر من العبادة، وقال تعالى: {وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ} [المؤمنون: ٩٧]. {أَعُوذُ}، {رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ} هذا فيه ثناءٌ، {وَقُل رَّبِّ} هذا أمرٌ، {وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحْضُرُونِ} [المؤمنون: ٩٨]. وقال تعالى: {فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}. {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ} [الفلق: ١]. {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ} [الناس: ١] فمن استعاذ بغير الله تعالى فهو عابدٌ لذلك الغير كما أن من صلى لغير الله تعالى حينئذٍ يكون عابدًا لذلك، يعني: الاستعاذة كالصلاة كما أن من صلَّى لله وأفرده فهو موحدٌ، ومن صلى لغير الله تعالى فهو مشركٌ، الذبح عبادة من ذبح لله تعالى وحده دون ما سواه فهو موحدٌ، ومن ذبح لغير الله تعالى فهو مشركٌ شركًا أكبر دون تفصيل، كذلك من استعاذ بالله تعالى وحده فهو موحدٌ، ومن استعاذ بغير الله تعالى فهو مشركٌ، فهما سيَّان لا فرق بينهما، لماذا لا فرق؟ لأن كلاًّ منها يعتبر عبادةً، وإذا كان كذلك فيستويان أو تستوي هذه العبادات في كونها إذا

صرفت لغير الله تعالى فهي شركٌ أكبر. قال تعالى: {وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا} [النساء: ٣٦]. فمن استعاذ بغير الله فهو عابدٌ لذلك الغير، كما أن من صلى لله وصلى لغيره يكون عابدًا لغير الله تعالى وكذا الاستعاذة ولا فرق بينهما البتة، ولا يستعاذ إلا بالله تعالى كالدعاء فإن الاستعاذة تُعتبر من أنواع الدعاء لأنها طلب، السين هنا للطلب والطلب جنسه داخلٌ في الدعاء، وإن استعاذ بمخلوق الحيّ الحاضر فيما يقدر عليه فجائزٌ على التفصيل الذي ذكرناه. قال بعضهم: يجوز: قولك أعوذ بالله ثم بك.

إذا قيل: بأن الاستعاذة عبادة، هل يجوز أن يقال أعوذ بالله ثم بك؟ توكلت على الله ثم عليك؟ استغثت بالله ثم بك؟ هذه الألفاظ اختلفوا فيها، منهم من يرى أن العبرة بالمعاني هنا، فإذا أراد توكلت على التوكل الذي هو عبادة، ثم بك أو عليك وأراد بالتوكل هنا مطلق الاعتماد الذي لا يكون معه معنًى من معاني القلب، فجوَّز بعضهم هذا المعنى، وعليه أعوذ بالله ثم بك إن كان المراد أعوذ بالله لفظًا ومعنًى، الاستعاذة المركبة الظاهرة والباطنة، ثم بك الظاهرة فجاز، حينئذٍ يعتبر هذا ماذا؟ من الألفاظ المحتملة والأولى أن يقال بمثل هذه التراكيب المنع، أنها تمنع، لماذا؟ لأنها موهمة، والأصل في باب المعتقد هو حماية جناب التوحيد مطلقًا، وكل ما يشوبه سواء كان يناقض أصله أو كماله الواجب أو كماله المستحب، وهذه الألفاظ وخاصة إذا لأن المتكلم ما تدري ماذا يعنى، يحتمل أنه أراد ماذا؟ أعوذ بالله ثم بك، يحتمل أنه سوى بين المعنيين، يعني ليس بمعصوم، يحتمل أنه تعلق قلبه بالله تعالى في الاستعاذة وتعلق بالمخلوق، وما الذي أدراك حتى تقول هذا أمر جائز، ولذلك نقول: هذه الألفاظ الصحيح والله أعلم فيها توكلت على الله ثم عليك، أعوذ بالله ثم بك، هذه من الألفاظ الشركية لكن الشرك الأصغر، وبعضهم لا يعبر أنها من الشرك الأصغر يقول: نوع من الشرك. هذا وجد في بعض الكتابات أئمة نجد أنهم يعبرون عن مثل هذه الألفاظ بأنها نوع من الشرك، يعني فيها شيء من التشريك وهو تشريك اللفظ فحسب، ولو جاء بـ (ثم) الدالة على ماذا؟ على الترتيب، لأن الترتيب هنا ملغى لا فائدة فيه، ما الفرق بين أعوذ بالله وبك هذا منعوه، لأن الواو تقتضي المساواة، طيب المعنى إذا وجد أعوذ بالله ثم بك، أعلق قلبي بالله ثم أعلق قلبي بك، هذا لا يتأتي المعنى هنا فيكون فاسدًا، ولذلك الصواب في هذه المسألة أنه يغلق الباب مطلقًا حماية لجانب المعتقد، فيقال هذه الألفاظ وإن سلمت نوايا المتكلم بها كالعوام مثلاً ولا يعنون بها معنى فاسدًا، نقول: الصواب أنها من الألفاظ الشركية أو نوع من الشرك، كمن اعتاد يقول: والنبي، والنبي مثلاً، يحلف بالنبي ع، هو لا يعني المعنى قد يكون تاب إلى الله ورجع لكنا بقيت ماذا؟ في لسانه، نقول: المعنى لا نحكم عليه بأنه قام بقبة معنًى يحكم عليه بأنه شرك أصغر أو أكبر، لا، إنما نقول: هذا شركٌ في الألفاظ، وإن عبَّرتَ أنه نوع من الشرك أو من جنس الشرك فلا إشكال، لكن التجويز مطلقًا هذا محل نظر، سيأتينا باب خاص في حماية جانب التوحيد فحينئذٍ يحمى مطلقًا من جهة المعتقد، ومن جهة ما يُتَكَلَّمُ به ولو كانت المعاني ليست قائمة بالقلب. قال: وأما أعوذ بالله وبك. ولو فيما يقدر عليه كان مشركًا شركًا أصغر يعني: فرق بين العبارتين، هذا ذكرها ابن القاسم في الحاشية، أعوذ بالله ثم بك، قال: هذا جائز. جوزها، والصواب كما ذكرنا المنع.

ثانيًا: أعوذ بالله وبك. بالواو، الواو لمطلق الجمع تقتضي المساواة، فحينئذٍ يمنع هذا لا إشكال فيه، فإذا منعنا ثم فمن بابٍ أولى أن نمنع وبك، يعني: إذا منعنا الأول الذي استعمل فيه حرف يدل على الترتيب والتراخي فمن بابٍ أولى أن نمنع ما يدل على المساواة، واضح؟ وأما أعوذ بالله وبك ولو فيما يقدر عليه كان مشركًا شركًا أصغر لأن الواو تدل على المشاركة، وأن ما بعدها مساوٍ لما قبلها عكس ثم، فإنها تفيد التعقيب الترتيب، وإن كان فيما لا يقدر عليه كان مشركًا الشرك أكبر، ولو قال أعوذ بالله ثم بك. يعني العبرة بالمعاني، إن تعلق القلب بالمخلوق حينئذٍ منع مطلقًا ثم بك وبك، فيما يقدر عليه المخلوق ولم يتعلق القلب به جوَّز ثم دون واو، والصواب المنع في الجميع.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى في هذا الباب (بابٌ من الشرك الاستعاذة بغير الله) آية وحديثًا. قال رحمه الله تعالى: وقول الله تعالى: {وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا} [الجن: ٦] {يَعُوذُونَ} هذا محل الشاهد، والاستعاذة بغير الله

{يَعُوذُونَ} قال رحمه الله تعالى: وقول الله تعالى الآية: أخبر الله تعالى في هذه الآية الكريمة عن من استعاذ في بخلقه أن استعاذة زادته رهقًا وهو الطغيان، وذلك أن الرجل من العرب في الجاهلية كان إذا نزل واديًا أو مكانًا موحشًا وخاف على نفسه قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه. هذا لدفع الشر أو لجلب الخير؟ لدفع الشر، حينئذٍ يكون استعاذة، ولذلك عبَّر بـ أعوذ، والعرب تعرف أن العوذ والعياذ إنما يكون لدفع الشر، ولذلك أعوذ بسيد هذا الوادي - يعني من الجن - وهم مراتب من سفهاء قومه. فلما رأت الجن أن الإنس يعوذون بهم خوفًا منهم زادوهم رهقًا، زادوهم يعني زاد الجنُّ الإنسَ، رهقًا أي خوفًا وإرهابًا وذعرًا، فذمهم الله تعالى بهذه الآية، وأخبر أنهم يزيدونهم رهقًا نقيض قصدهم، لأنه قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من أجل ماذا؟ من أجل حصول الطمأنينة والأمن والراحة في تلك الليلة. لكن ماذا حصل؟ حصل نقيض القصد. قال ابن كثير رحمه الله تعالى {وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} أي: كنا نرى أن لنا فضلاً عن الإنس لأنهم كانوا يعوذون بنا إذا نزلوا واديًا أو مكان موحشًا من البراري وغيرها، كما كانت عادة العرب في جاهليتها يعوذون بعظيم ذلك المكان من الجان أو يصيبهم بشيءٍ يسوؤهم كما كان أحدهم يدخل بلاد أعدائه في جوار رجل كبير وزمامه وخفارته، يعني ذمة، وهذا وقع حتى للنبي ع وهو جائز، فلما رأت الجن أن الإنس يعوذون بهم من خوفهم منهم زادوهم رهقًا، أي خوفًا وإرهابًا وذعرًا، حتى بقوا أشد منهم مخافة وأكثر تعوذًا بهم كما قال قتادة {فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} أي إثمًا، يعني فُسِّرَ بتفسيرين: الأول: الخوف والذُّعر.

والثاني الإثم.

وهما متعارضان أم متفقان، التفسيران هذان متعارضان؟ الاختلاف هنا تنوع أم تضاد؟

اختلاف تنوع، إذًا يحمل على المعنيين {فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} يعني: خوفًا وذعرًا، فزادوهم إثمًا لا إشكال فيه، هذا بناء على أن الواو للجن والهاء الضمير للإنس، وإذا كانت الواو للإنس والهاء للجن حينئذٍ {فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} أي: عتوًا وتكبرًا {فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} هذا محتمل كلاهما صحيحان إلا أن فزادوهم الجن أحسن {فَزَادُوهُمْ} الواو يحتمل أنها ماذا؟ للجن وهذا هو الظاهر، {زَادُوهُمْ} من الذي زاد؟ الجن زادوا الإنس {رَهَقاً} أي خوفًا وذعرًا أو إثمًا طيب. {فَزَادُوهُمْ} أي: زاد الإنس الجن فالواو حينئذ للإنس والهاء المفعول به للجن، {رَهَقاً} لا تفسرها بالذعر وإنما يكون ماذا؟ عتوًا وتكبرًا يعني: تفاخموا. حينئذٍ يكون المعنى على هذا {فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} انظر اللغة هنا مهمة في فهم المعنى، يا من تخافون من اللغة هذا تطبيق عملي، إذًا كما قال قتادة {فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} أي إثمًا، وازدادت الجن عليهم بذلك جُرْأَةً.

إذًا يكون الواو الضمير الجن وهذا أحسن هو الفاعل، والهاء ضمير الإنس الذي هو المفعول به، ويحتمل أن الواو لرجال من الإنس والهاء للجن، وهذا محتمل، لكن الأول أحسن. وقال الحسن وابن زيد وغيرهما: كان العربي إذا نزل الرجل بوادٍ قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من شر سفهاء قومه. فيبيت في جواره حتى يصبح، كما أن من يدخل في بلد أعداء حينئذٍ يكون في جواره، هذا كذلك، فنزلت هذه الآية. وقوله: {فَزَادُوهُمْ رَهَقاً} أي زاد رجال الجن من تعوذ بهم من رجال الإنس رهقًا أي سفهًا وطغيانًا، أو تكبرًا وعتوًا، على المعنيين. أو زاد المستعيذون من رجال الإنس من استعاذوا به من رجال الجن رهقًا، لأن المستعاذ به كانوا يقولون سدنا الجن والإنس، وبالأول قال مجاهد وقتادة وهو الصحيح، والثاني محتمل لكن أكثر التفسير على الأول.

وبالثاني قال أبو العالية، وقتادة، والربيع بن أنس، وابن زيد، إذًا ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ} [الجن: ٦]). ({وَأَنَّهُ}) بفتح الهمزة، هذا معطوف على قوله: {قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ} [الجن: ١] ({وَأَنَّهُ}) حينئذٍ معطوف على ما سبق وهو {قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ} أي استماع نفر من الجن، لأن أَن إذا كانت مفتوحة تُأَوَّل مع ما بعدها بمصدر، أليس كذلك؟

وَهَمْزَ إِنَّ افْتَحْ لِسَدِّ مَصْدَرِ ... مَسَدَّهَا وَفِي سِوَى ذَاكَ اكْسِرِ

فإذا وقعت في محل فاعل أو نائب فاعل تأول بمصدر فتفتح، {قُلْ أُوحِيَ} هذا مثال ذكره ابن عقيل هناك {قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ}، يعني: أوحي ماذا؟ {أُوحِيَ} أَوْحى {أُوحِيَ}، إذًا مغير الصيغة، أين نائب الفاعل؟ {أَنَّهُ اسْتَمَعَ} استماع نفرٍ من الجن، ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ}) وكون رجال، صحيح؟ وكون رجال استماع نفرٍ، كون رجال ما الذي دل على ذلك على المصدرية؟ أن وما دخلت عليه.

وَهَمْزَ إِنَّ افْتَحْ لِسَدِّ مَصْدَرِ ... مَسَدَّهَا وَفِي سِوَى ذَاكَ اكْسِرِ

إذًا كل ما صلح أن يقام المصدر مقام إِنَّ فافتح الهمزة نقول: أَنَّ، وذلك فيما إذا وقعت فاعل، أو وقعت نائب فاعل، أو مفعول به، أو مفعول مطلق، حينئذٍ تفتح الهمزة، هنا كذلك ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ}) كيف تأوِّلها؟ تأتي بمصدر كان، كَان على الصحيح التامة لها مصدر.

وكونك إياه عليك يسير ... ببذلٍ وحلم ساد في قومه الفتى

وكونك إياه.

إذًا ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ})، أي: وكون رجالٍ، إذًا الواو هذه عطفت ما بعدها على نائب الفاعل، هو الذي أوحي، أوحي استماع نفرٍ، ومما أوحي إليه كون رجال من الإنس ... إلى آخره، ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ})، ({رِجَالٌ}) هذا اسم كان، ({مِّنَ الإِنسِ}) هذا صفة للرجال، يعني: [متعلقٌ به] متعلق بمحذوف صفة، و ({رِجَالٌ}) هذا نكرة، والجار والمجرور بعد النكرة يعتبر صفةً، ({يَعُوذُونَ}) هذا خبر كان ({كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الإِنسِ}) ماذا؟ ({يَعُوذُونَ} الواو تعود على الرجال فهو خبر كان ({يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ})، إذًا الجن فيهم رجال وهو كذلك، ({فَزَادُوهُمْ رَهَقًا}).

وجه الاستدلال بالآية على الترجمة أن الله تعالى حكى عن مؤمني الجن أنهم لما تبين لهم دين الرسول - صلى الله عليه وسلم - آمنوا {سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا} [الجن: ١،٢]، إذًا آمنوا، إذًا الجن منهم مؤمنون ومنهم كفار، والمؤمنون منهم صالحون ومنهم غير صالحين كالإنس، الإنس فيهم فجرة مع بقاء الإسلام وأصل الإيمان، كذلك الجن فيهم فسقة مع بقاء الأصل أصل الإيمان، وهو سيان، أن الله تعالى حكى عن مؤمني الجن أنهم لما تبين لهم دين الرسول - صلى الله عليه وسلم - وآمنوا به ذكروا أشياء من الشرك كانوا يعتقدونها في الجاهلية، ومن جملتها ما ذُكر، من جملتها الاستعاذة بغير الله، وَذَمَّهم الله تعالى، هذا سياق هنا ({فَزَادُوهُمْ رَهَقًا}) هذا فيه ماذا؟ فيه عقوبة، لأن الرَّهَق هنا عقوبة، وإذا كان كذلك فحينئذٍ يعتبر على فعل ذنب على ترك واجب وارتكاب محرم، وذمهم الله تعالى، والذم عقوبة، والرهق عقوبة، والعقوبة على فعل الذنب، وقد أجمع العلماء على أنه لا تجوز الاستعاذة بغير الله تعالى، وهذا مجمعٌ عليه، كل من استعاذ بغير الله تعالى استعاذةً لا يقدر عليها الْمُعَاذ أو الْمَعاذ حينئذ نقول: هذا قد وقع في الشرك الأكبر، لا يجوز، طيب ما الدليل على أنها شرك؟ النص ما دل على ذلك، ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا}) بَيَّن الاستعاذة وبَيَّن أنه إثمٌ، أو أنه مما يوجب الخوف والذعر، ونحن حكمنا عليه بأنها شرك، من أين أخذنا هذا الحكم الشرعي أنها شرك؟ يدل على أنها شرك لأن مؤمني الجن قالوا: {وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا}، فالجمع بين الآيتين حينئذٍ نخلص منه أن الاستعاذة تكون شركًا أكبر، وهذا مما نؤكده دائمًا أن النظر في النصوص لا يكون على حدةٍ، لا تنظر إلى نصٍ يتيم هنا يسبب خلل في النتيجة في جميع الأحكام، سواءً كانت متعلقة بباب المعتقد، أو بباب الفروع العلميات والعمليات، لا تجعل نصًّا وتقول: هذا النص دل على المسألة. ثم تهجر سائر النصوص، لا، هذا خلل خطأ، وإن كان شائعًا عند كثير من المتأخرين، يقول لك: هذا الحديث حديث أبي هريرة في الوضوء أصلٌ في الباب. غلط هذا، هذه يجب حذفها، أصلٌ في الباب غلط، أصل في الصلاة نقول: هذا غلط. نعم من الأصول لا شك، قد يُجعل بعض الأحاديث أصول، بمعنى ماذا؟ بمعنى أنها تكون مستصحبة «صلوا كما رأيتموني أصلي».

كل ما حكي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من أمر الصلاة قولاً أو فعلاً فهو داخلٌ في «صلوا»، إذًا يكون ماذا؟ مأمورًا به، هذا

أصل لا إشكال فيه، لكن فيه تفاصيل الصلاة لا نجعل هذا حاكم على هذا، فنقول: هنا نقلت الاستراحة الجلسة، وهنا ما نقلت، هذا أصلٌ إذ لو كان فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لنقلت، ولما لم تنقل حينئذٍ لا يدل على شرعيته، نقول: لا، هذا غلط ليس بصحيح، وإنما نأخذ الصلاة وكيفية الصلاة من مجموع الأحاديث، فننظر هذا إلى ذاك، حتى في باب المعتقد، وهنا مثال، وهو الذي جعلنا نذكر هذه القاعدة، لكن هذه القاعدة تنبهوا لها، لأن كثير من المتأخرين شراح الأحاديث والكتب المتون الفقهية يأتون إلى النصوص يمزقونها تمزيقًا، فيقع الطالب في هوس كلما أورد عليه حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ثابت في البخاري ومسلم يقول: لا يدل على هذا. لماذا؟ لو كان لنقلت في حديث كذا، سبحان الله هذا الحديث الذي جعلته أصلاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - والحديث الذي قلته أنا عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، كم نبي هو؟ واحد، الذي قال حديثك هو الذي قال بحديثي، إذًا تجعل هذا بجوار هذا، كما أن الآية بجوار الآية تأخذ آية تقيد بما يكون في آخر القرآن، وآخر القرآن يقيد بأوله، إذًا القاعدة في باب المعتقد أن النصوص لا تمزق، لا نقف مع آيةٍ ونهجر سائر النصوص، بل نقول: نجمع كل ما يتعلق بهذا الباب وننظر فيه، ولذلك أهل الحديث حتى في الحكم على الأسانيد يقول: لا ينفرد حديث بسندٍ ما، لا بد أن ينظر في الباب كاملاً، في الباب على جهة الكمال، هنا كذلك نقول: قوله تعالى: {وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا}. ليس فيه لفظ الشرك وحكمنا عليه بماذا؟ بكونه شركًا، من أين جئنا زيادة من عند أنفسنا؟ نقول: لا، الآية الأخرى، وحينئذٍ كونها آية مستقلة لا يلزم منها أن لا يكون الحكم متعلقًا بما ذكر، بل هذا وحيٌ وهذا وحيٌ والعمل واحد، وقالوا: {وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا}. ثم ذكروا بعد ذلك على وجه الاستنكار الآية السابقة ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ}) .. الآية، قال المصنف كما سيأتي في مسائل: وفيه: (أن كون الشيء يحصل به منفعةٌ دنيوية من كف شرٍّ أو جلب نفع لا يدل على أنه ليس من الشرك). وهو كذلك، يعني: إذا قيل هذا محرم، ثم تبين أن فيه منفعة، هل المنفعة تدل على عدم التحريم؟ الجواب: لا، ولذلك قد يشرب الخمر فيستفيد منه في أي شيءٍ ما، الله أعلم في أي شيءٍ ما، حينئذٍ نقول: هذه المنفعة لا تدل على ماذا؟ على كونه ليس محرمًا، وهنا كانوا يستفيدون، فإذا كان كذلك حينئذ نقول: كون المنفعة موجودةً لا ترفع الحكم الشرعي، ولذلك لا ينظر إلى أثر الشيء دون ماذا؟ دون الحكم الشرعي، لا يُنظر إلى أثر الشيء دون الحكم الشرعي، فإذا قلنا: بأن القاعدة أَنَّ ما لم يجعل سبباً شرعيًّا ولا كونيًّا حينئذٍ لا يلتفت إليه، أليس كذلك؟ طيب لو جربه إنسان، قال: وجدت فيه فائدة.

إذًا مفيد، إذًا جاهز، نقول: لا، كونك وجدت منفعةً من هذا السبب وعندنا قاعدة ما لم يكن سببًا شرعيًّا ولا قدريًّا لا يلتفت إليه، بل الالتفات هنا يعتبر شركًا أصغر كون المنفعة موجودة فيه لا يلتفت إليها، ولذلك نقول: دائمًا مثلاً الرقية الشرعية لا تكون بالمسجل هذا الآن، هذا مخالف ليس من الرقية الشرعية في شيءٍ، لكن وجد الناس لها آثار هذا يصرع وهذا يصدم بالجدار وهذا يقوم ... وإلى آخره، بل حتى بالفضائيات يقرأ والمريض يصرع، طيب نقول: هذا إذًا جائزة، لا للقاعدة هذه نقول: لا، كونه وجد أثرًا لا يدل على أن أصل الشيء جائز، لأن المحرم ولو حرم قد يكون فيه منفعة، الربا ينتفعون به أو لا؟ نعم ممحوق البركة لكن عندهم منفعة ولو وقتية، فيه منفعة ولو وقتية لهم، فكون المنفعة موجودة حينئذٍ نقول: الفوائد إذًا لا بأس بها؟ نقول: لا، إذًا القاعدة: أن الشيء إذا حرم من جهة الشرع لو ثبت فيه فائدة ومنفعة دنيوية لا نرجع إلى الحكم نُفَصِّل فيه. نقول: لا، هذا ثبت في فعل الناس ونحوه أنه مما يستفاد منه، إذًا نرجع للنص، لا، نحن نحكم على أفعال الناس بماذا؟ بالنصوص، ولا نحكم على النصوص من حيث الدلالة يدل على التحريم والكراهة بفعل الناس، صحيح؟ هذه قاعدة أو لا؟ لأنك لو نظرت قلت: الأدلة الشرعية تدل على أن الرقية لا بد من المباشرة، أن يقرأ بفمه بلسانه، أما هذا تسجيل، ولو كان مباشرةً، بل وصل الحال بعضهم بالهاتف يَرْقِي. نقول: هذا ليس بمشروع. طيب وجد منفعة؟ نقول: لا، إذًا نحكم بفعل الناس بالمنفعة على النصوص الشرعية، والعكس هو الأصل، ولذلك حتى في مسائل ما يتعلق بالطهارة وكذا نجد بعض الناس قد يرجح شيء يقول: هذا لا يسع الناس إلا هذا. يعني: يجعله من المرجحات، هذا موجود عند

الفقهاء، يقول: لا يسع الناس إلا هذا الفعل. لماذا؟ لأن فيه يسر عليهم وإلى آخره، نقول: لا، هذا ليس بصحيح، الصواب أننا ننطلق من دلالة النصوص الوحيين الكتاب والسنة ثم ما دل عليه الشرع فهو الذي يجب اعتماده، وأما ما عدا ذلك فلا يلتفت إليه البتة، إذًا فيه (أن كون الشيء يحصل به منفعةٍ دنيوية من كف شر أو جلب نفع لا يدل على أنه ليس من الشرك)، وهذا واضح من قوله: ({يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ}). ويحصل لبعضهم ماذا؟ نفعٌ لأنه يعاذ ويكف الشر عنه، لكن ذلك لا يدل على الجواز، ما يستفاد من الآية أن الاستعاذة بغير الله شرك لقول مؤمني الجن: {وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا}.

ثم ذكروا بعد ذلك على وجه الاستنكار ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ})، إذًا الدليل مركب، أكثر الأحكام الشرعية أدلتها مركبة، - خذ: هذه فائدة مجانًا - أكثر الأحكام الشرعية أدلتها مركبة، يعني ليس عندنا نص واحد يدل على حكم شرعي فحسب، موجود كثير لكن الأكثر في كونها مركبة، يعني: تأخذ الحكم الشرعي من دليلين، ولذلك يأتي النهي في حديث، ويأتي الصارف في نفس الحديث؟ قد يكون في نفس الحديث، لكن الغالب قرينة منفصلة، القرائن في صرف الأوامر عن الوجوب إلى الندب الغالب أنها منفصلة خارجية، وكم وكم من المندوبات وحينئذٍ نحكم عليه بماذا؟ أنها أكثر من الواجبات، وكذلك أكثر الصوارف للتحريم عن التحريم أو النهي عن التحريم إلى الكراهة منفصلة، قرائن منفصلة خارجية، فدل ذلك على ماذا؟ على أنك تأخذ حكم الكراهة من دليلين، وتأخذ حكم الندب من دليلين، هذا يسمى ماذا؟ دليلاً مركبًا، وقد يكون دليلاً بسيطًا، يعني: واحد، «صلوا». دل على الوجوب «صلوا كما رأيتموني أصلي»، «لا صلاة» ... إلى آخره.

الثاني: عموم رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - للثقلين، أن ماذا؟ من أين أخذنا هذا؟ ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ})، قالوا: {وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا}، {فَآمَنَّا} نأخذ من هذه أن الرسالة عامة، سورة الجن بذاتها تدل على ذلك.

ثالثًا: أن الاستعاذة بغير الله تورث نقيض قصد المستعيذ من الخوف والذعر والضعف. ولذلك قال: ({فَزَادُوهُمْ رَهَقًا}). أي: فزاد الجن الإنس ({رَهَقًا})، قال بعضهم: الرهق الذعر والخوف، بل الرهق أشد من مجرد الخوف، فالذعر الخوف في القلوب، والرهق بالأبدان. في الأرواح وفي الأبدان كذلك، يعني: يخاف، الإنسان إذا خاف حينئذٍ يصيبه رهق في بدنه، يعني: يضعف، صحيح؟ إذا أصابه الخوف ولازمه حينئذٍ يضعف في بدنه، فيؤثر الذعر والخوف على ماذا؟ على بدنه وعلى روحه فهما متلازمان.

قال هنا: الرابع. والعكس بالعكس، يعني: من استعاذ بغير الله عُومِل بنقيض قصده، فأصابه الرهق والضعف والخوار وعدم الاطمئنان، الذي يستعيذ بالله تعالى ماذا يصيبه؟ الثقة والطمأنينة والأُنس .. إلى آخره، والاستعاذة بالله تورث الطمأنينة والقوة والأمن.

خامسًا: إثبات وجود الجن، صحيح؟ ومن أنكر وجود الجن ما حكمه؟ كافر لا شك، يكفر عينًا.

سادسًا: أن منهم رجالاً للنص ({رِجَالٌ}) ويفهم منه وجود مقابله وهو الإناث، لما قال: رجال من الجن. من هنا للتبعيض، أو رجال من الجن ليس تبعيض بيان الجنس، حينئذٍ رجال من الجن رجال من الإنس، التقابل هنا يدل على ماذا؟ أن ما يقابل الرجل هو الأنثى، فدل ذلك على أن الإنس منهم رجال وإناث، وهذا واضح، وكذلك الجن منهم رجال وإناث، ومثل هذه الآية - مما يدل على هذا المعنى - قوله تعالى: {وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا} [الأنعام: ١٢٨]. ... الآية، قال ابن كثير رحمه الله تعالى: {وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا}، يعني الجن و {أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ} الذين كانوا يعبدونهم في الدنيا وَيَعُذُون بهم ويطيعونهم - هذه الصورة الثانية - و {يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا} [الأنعام: ١١٢]، {قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ}، أي: من إغوائهم وإضلالهم. قال الطبري رحمه الله تعالى: كان الرجل في الجاهلية ينزل الأرض فيقول: أعوذ بكبير هذا الوادي. فذلك استمتاعهم. إذًا الاستمتاع هنا هو المراد بقوله ماذا؟ ({وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ})، فاعتذروا به يوم القيامة {اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ}، وأما استمتاع الجن بالإنس فإنه

كان فيما ذُكر ما ينال الجن من الإنس من تعظيمهم إياهم في استعانتهم بهم، فيقولون: قد سُدْنا الإنس والجن. قال الحسن البصري رحمه الله تعالى: وما كان استمتاع بعضهم ببعض إلا أن الجن أمرت وعملت الإنس.

هذه الصورة الثانية من عبادة الجن، إذًا عبادة الجن لها صورتان: الاستغاثة.

والثانية: الطاعة في الأوامر.

فاستمتاع الإنس بالجن في قضاء حوائجه وامتثال أوامره وإخباره بشيء من المغيبات، واستمتاع الجن بالإنس تعظيمه إياه واستعاذته به واستغاثته وخضوعه له، قال هنا بعدما أنهى ما يتعلق بالآية قال المنصف رحمه الله تعالى: (وعن خولة بنت حكيم رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «من نزل منزلاً فقال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق. لم يضرُّهُ شيء حتى يرحل من منزله ذلك». رواه مسلم). رواه مسلم اكتفينا، لكن رواه مسلم والبخاري متفق عليه انتهى لا يحتاج إلى تخريج، وإن قالوا: زاده أو رواه أبو داوود وغيره هذا نقول: هذا يعتبر مما لا داعي له.

عن خولة بنت حكيم بن أمية السُّلَمِيَّة يقال لها: أم شريك، ويقال لها: خويلة. بالتصغير، ويقال: إنها هي الواهبة. وكانت تحت عثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنه، قال عمر بن عبد العزيز: نعمت المرأة الصالحة. وقال ابن عبد البر: وكانت صالحةً فاضلةً. (سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) أعلى درجات السماع (سمعت) التلقي، (يقول) أي النبي - صلى الله عليه وسلم -: («من نزل منزلاً») المنزل المكان والمقام، وهو نكرة هنا في سياق الشرط، («من نزل منزلاً») منزلاً هذا نكرة في سياق الشرط، فيعم؟ يعم، ما وجه العموم، من نزل منزلاً إما أن يبقى فيه على جهة الديمومة، وإما أن يكون بقاؤه طارئًا، حينئذٍ يعم النص، يعم النص الحالين، فالذكر يقال في من نزل منزلاً ويريد أن يبقى فيه على جهة الديمومة، أو أن ينزل وقتًا ما وإن قل، فلو جلست مجلسًا خمس دقائق حينئذٍ يشرع لك هذا الذكر، ولا يلزم أن تبقى إلا ليلة كاملة، حينئذٍ نقول: يعم النوعين، ولذلك: («منزلاً») نكرة في سياق الشرط فتعم، مَن هنا («من نزل منزلاً») على سبيل الإقامة الدائمة أو الطارئة، («من نزل منزلاً فقال») الفاء واقعة في جواب الشرط قال، إذا قيل: قال. يحمل على أي شيء؟ القول يكون بماذا؟ ما هو القول؟ هو: اللفظ الدال على معنى. حينئذٍ لا بد أن يتلفظ به، وإذا لم يتلفظ به حينئذٍ لا يكون عاملاً بهذا الأثر، فلا يترتب عليه المسبَّب، وكل ما رُتِّب على القول لا بد منه من اجتماع اللفظ، لا بد فيه من تحقيق اللفظ، ثم مسبَّبه وهو ما يترتب على هذا القول لا يتم على وجه الكمال إلا بوجوده ظاهراً وباطنًا، يعني يأتي بعض النصوص «من قرأ»، «من قال». فعل كذا وكذا أو رتب عليه كذا، حينئذٍ يقول ولا يحصل المسبب، حينئذٍ السبب نقول: ما دام أنه، المسبَّب هذا مقفول من جهة البارئ جل وعلا، لكن الخلل وقع في ماذا؟ في السبب، لأنه عُلِّقَ على القول، حينئذٍ لا يتم تحقيق المسبب إلا باجتماع الظاهر والباطن، ولذلك ابن القيم رحمه الله تعالى قرر هذه القاعدة في ((المدارج)) فقال: كل ما رُتِّبَ على- من الأذكار - لأن البعض قد لا يجد يقرأ آية الكرسي فيسحر مثلاً أو يعان، ويقرأ المعوذتين فيعان، طيب هذا سبب لدفع العين وقد وقع في العين، حينئذٍ قال: كل ما عُلِّقَ على القول فالمراد به القول التام. يعني يقرأ السورة بلفظه مستحضرًا معناها بقلبه، وأما أن يقرأ بلفظه وهو يفكر في عشائه أو فطوره نقول: هذا لا أثر له إلا أن يشاء الله، لا نتكلم فيما كان هبةً من البارئ جل وعلا، حينئذٍ لا يكون له أثر، وإن وُجِدَ أثر فهو ناقص، إذًا كُلَّ ما رُتِّبَ أو كُلُّ ما رُتِّبَ على القول فالمراد به القول التام، لأنه قد يقول قائل: قلت: هذا أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق. لدغته عقرب، طيب كيف النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لم يضره شيء». هذا خبر خَبر الصادق لا يتخلف وهذا قال القول، نقول: لا ما قلته، أنت قلته بلسانك، فلا بد أن يجتمع مع اللسان ماذا؟ القلب، فحينئذٍ إذا وُجِدَ اللفظ مع القلب سيتحقق هذا «لم يضره شيء».

الحكم الشرعي، فإذا لم يضرك شيء مع القول حينئذٍ الحمد لله، فإذا ضرك شيء مع القول فارجع إلى نفسك لا ترجع إلى الحديث

والنص، لا، ارجع إلى نفسك فاتهمها فأنت أولى بالتهمة، ((فقال)) إذًا القول هنا انتبه له، هذه عامة في جميع ما يقال في الأذكار الصباح والمساء، دفع السحر، دفع العين، لا بد أن يكون القول تامًا، يعني يجتمع فيه القول باللفظ اللسان مع إدراك المعاني تكون قائمة بالقلب، ((فقال)) لا بد أن ينطق بهذا الذكر، يعني لو لم يتلفظ ما جاء به، ((فقال: أعوذ)) بمعنى التجأ وأعتصم كما سبق المعاني السابقة تذكر هنا، ((أعوذ بكلمات الله التامات)) كلمات تامات، كلمات هذا جمع كلمة، ونوع الجمع هنا مؤنث سالم أو إن شئت قل: بألف وتاء.

وما بتا وألف قد جمعا

وهو من جموع القلة، جمع المذكر السالم من جموع القلة، وكذلك جمع المؤنث السالم من جموع القلة، يعني من جموع القلة ماذا؟ أنه من ثلاث إلى عشر، الجمع إما أن يكون جمع كثرة، وإما أن يكون جمع قلة، جمع القلة من الثلاث إلى العشرة، وجمع الكثرة على المشهور عند الجمهور من الحادي عشر إلى ما لا نهاية، هذا قول، والصواب أن يقال: أن جمع القلة وجمع الكثرة يتفقان في الابتداء ويختلفان في الانتهاء، هذا هو الصواب، أما التفصيل هذا ليس له دليل من لسان العرب البتة أبدًا، وإنما استعملوا الجمع بأنواع الجمع ابتداءً من الثلاثة فما زاد، وأما القلة فينتهي عند العشرة، وأما الكثرة فيواصل بعد العشرة، هذا الأصل فيه، وقد يُستعمل القلة في الكثرة وقد يكون بالعكس.

وبعض ذي بكثرة وضعًا يفي

أَفْعِلَةٌ أَفْعُلُ ثُمَّ فِعْلَهْ ... ثُمَّتَ أَفْعَالٌ جُمُوعُ قِلَّهْ

وَبَعْضُ ذِي بِكَثْرَةٍ وَضْعًا يَفِي ... كَأَرْجُلٍ وَالعَكْسُ جَاءَ كَالصَّفِي

لكن هذا قد يكون حقيقة وقد يكون مجازًا على تفصيل مر معنا في شرح ((الألفية))، الكلمات هنا جمع مؤنث سالم، وهو من جموع القلة، وهي من الثلاث إلى العشر على المشهور، والكثرة ما فوق ذلك، ولكن المراد بالكلمات هنا الكثرة قطعًا، المراد بها الكثرة لوجود الدليل الدال على ذلك قال تعالى: {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا} [الكهف: ١٠٩]. دل على أن كلمات هنا ليس المراد بها جمع القلة كما هو ظاهرها، وإنما المراد به جمع الكثرة وأبلغ من هذا قوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ} [لقمان: ٢٧]. إذًا جمع القلة هنا استعمل في جمع الكثرة.

وَبَعْضُ ذِي بِكَثْرَةٍ وَضْعًا يَفِي ... كَأَرْجُلٍ ....

والمراد بالكلمات هنا الكلمات الكونية والشرعية، الكلمات الكونية، والكلمات الشرعية القرآن، والكلمات الكونية ما عدا القرآن، فكل منهما داخل في المستعاذ به هنا، وقيل: المراد به القرآن، لكن الظاهر إطلاقه تخصيصه بالقرآن يحتاج إلى نص، يحتاج إلى مقيد إلى مخصص، لكن قال: ((أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق)). نقول: الكلمات هنا المراد بها الكلمات الكونية والشرعية، فما تكلم الله تعالى به ليس كله القرآن، القرآن من كلام الله، وليس كلام الله كله القرآن، صحيح أو لا؟ هذا وجدت بعض الطلاب يلتبس يتردد في هذا، لا، أما نقول: «ينزل ربنا كل ليلة في الثلث الأخير هل من سائل فاغفر له، هل من تائب». هل، هَل، هذا قرآن؟ ليس بقرآن، كلام الله؟ كلام الله، إذًا كلام الله أعم من القرآن، صحيح؟ كلام الله أعم من القرآن، والقرآن أخص وهو نوع منه، حينئذٍ ((بكلمات الله)) يعم النوعين، فالتخصيص يحتاج إلى دليل، ولا دليل، إن جاء دليل على العين والرأس فلا إشكال فيه.

قال هنا: المراد بكلمات هنا الكلمات الكونية والشرعية، وقيل: المراد بها هنا القرآن، ... ((التامات)) تمام الكلام يكون بأمرين كما أشار إليه بقوله تعالى: ... {وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا} [الأنعام: ١١٥]. الصدق في الأخبار، والعدل في الأحكام، ((التامات)) المراد به هذا النوع.

قال القرطبي رحمه الله تعالى: قيل معناه الكاملات الَّتي لا يلحقها نقص ولا عيب. وهو كذلك، كلام الله تعالى صفةٌ من صفاته، وكل

صفة هي صفة كمال، {وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى} [النحل: ٦٠] وهو كذلك، لا يلحقها نقص ولا عيب كما يلحق كلام البشر، وقيل: معناه الشافية الكافية، وقيل: الكلمات هنا هي القرآن، أورد الأول، ثم أورد الثاني بقيل، والأول مقدم، فإن الله تعالى أخبر عنه بأنه هدى وشفاء، يعني من خصص القرآن جعله بهذا النص لكن ليس بوارد هنا يحتاج إلى ربط بين الدليلين، {هُدًى وَشِفَاءٌ} [فصلت:٤٤] لا يمنع أن من كلامه كذلك ما يعتبر شفاء، وهذا الأمر على جهة الإرشاد إلى ما يُدفع به الأذى، يعني: ((فقال)) الأمر هنا على جهة الإرشاد، ولما كان ذلك استعاذةً بصفات الله تعالى والتجاءً إليه كان ذلك من باب المندوب إليه المرغب فيه، وعلى هذا فحق المتعوذ بالله تعالى وبأسمائه وصفاته أن يصدق الله في التجائه إليه ليجمع بين الأمرين، لأن الاستعاذة ليست قولاً فحسب، وإنما هي قول بالظاهر وكذلك يصحبها عمل بالقلب، ويتوكل في ذلك عليه، ويحضر ذلك في قلبه، فمتى فعل ذلك وصل إلى منتهى طلبه ومغفرة ذنبه. انتهى كلامه، وقال غيره: وقد اتفق العلماء على أن الاستعاذة بالمخلوق لا تجوز، واستدلوا بحديث خولة، وقالوا: فيه دليل على أن كلمات الله غير مخلوقة، وردوا به على الجهمية والمعتزلة في قولهم بخلق القرآن، قالوا: فلو كانت كلمات الله مخلوقةً لم يأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بالاستعاذة بها، لأن الاستعاذة بالمخلوق شركٌ على التفصيل السابق الذي ذكرناه.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وقد نص الأئمة كأحمد أو غيره على أنه لا تجوز الاستعاذة بمخلوق، وهذا مما استدلوا به على أنه كلام الله غير مخلوق).

الاستعاذة بغير الله بالمخلوق لا تجوز، وقال هنا: ((أعوذ بكلمات الله)). صحيح؟ بالإجماع الاستعاذة بالمخلوق لا تجوز، وهنا ماذا؟ استعاذ بماذا؟ ((بكلمات الله))، إذًا كلمات الله ليست مخلوقة، إذًا كلام الله ليس مخلوقًا، قالوا: لأنه ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه استعاذ بكلمات الله، وأمر بذلك، ولهذا نهى العلماء عن التعازيم والتعاويذ التي لا يعرف معناها خشية أن يكون فيها شركٌ - كما مرّ معنا في ما جاء في الرقى والتمائم -.

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: ومن ذبح للشيطان ودعاه واستعاذ به وتقرب إليه بما يحب فقد عبده، وإن لم يُسمَّ ذلك عبادة. يعني: العبرة بماذا؟ بالحقائق والمعاني لا العبرة بالأسماء، سماها عبادة أو لم يسمها عبادة، نقول: هذه عبادة في أصلها فصُرفت لغير الله تعالى، قال: وإن لم يسمِّ ذلك عبادةً ويسميه استخدامًا. وصدق هو استخدامٌ من الشيطان له استخدمه فيصير من خدم الشيطان وعابديه، وبذلك يخدمه الشيطان، لكن خدمة الشيطان له ليس خدمة عبادة، يعني الشيطان أذكى منه، فإن الشيطان لا يخضع له ويعبده كما يفعل هو به. يعني هو يخدم الشيطان خدمة عبادة، لكن الشيطان يخدمه ماذا؟ ليست خدمة عبادة، قال هنا: ((فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق)) أي من شر الذي خلق، ماذا صنعنا؟ ((من شر ما خلق)) أي من شر الذي خلق، يعني: فسرنا ما هنا موصولة، ويحتمل أنها مصدرية، لكن يتعين كونها موصولة لأنه لا فائدة، يعني: يصح تقول: من شر خلقه. ثم تقول: خلق يأتي بمعنى المصدر، ويأتي بمعنى اسم المفعول، والمراد به اسم المفعول. لكن هذا تطويل لا داعي له، إنما نقول: من شر الذي خلق مباشرةً، يعني: من شر مخلوقاته الذي فيه شر، فما هنا موصولةٌ لا غير، لأنك لو جعلتها مصدرية لأولتها مع ما بعدها بمصدرٍ، وصارت التقدير من شر خلقك، ((من شر ما خلق)) يعني من شر خلقك، الخطاب لله عز وجل، فالخلق هنا مصدر يجوز أن يراد به الفعل المعنى المصدري صفة لله عز وجل، ويجوز أن يراد به المفعول لكن حملها على الموصولية يتعين ابتداءً أن يكون المراد بها المفعول، وهو المخلوق، يعني موصولاً لا غير ليس المانع شرعي، وإنما المانع ماذا؟ المانع من جهة اللغة بدلاً من أن تحمل على المصدرية ثم نرجع إلى المعنى الموصول حينئذٍ ابتداءً نردها إلى الموصولية، وليس المراد بـ (ما) الموصولية هنا العموم الإطلاقي بل التقييد أو التقييدي الوصفي، يعني: التعبير بكونها عامٌ أريد به الخصوص أولى، يعني: ليست عامة من شر الذي خلق، يعني كل ما خلق الله عز وجل يكون فيه شر، ليس هذا المراد، وإنما المراد به نوعٌ خاص إذ ما خلقه الله عز وجل على ثلاثة أنواع:

- منه ما هو شرٌ محض باعتبار ماذا؟ باعتبار ذاته، ولكن باعتبار الحكمة هو خير كما سيأتي.

- ومنه ما هو خيرٌ محض كالأنبياء والجنة والملائكة.
- ومنه ما فيه وفيه كالإنس والجن والحيوان وغيره.
حينئذٍ ما فيه شرٌ محضٌ أو ما فيه خيرٌ وشرٌ هو الذي وقع الاستعاذة منه، وأما ما فيه خيرٌ محض وهذا لا لم يقع الاستعاذة منه، قال هنا: وليس المراد بـ (ما) الموصولية لعموم الإطلاقي، بل التقييدي الوصفي، وإن شئت، هكذا عبر في ((التيسير))، ويمكن أن يقال بأن العموم هنا عامٌ أريد به الخاص ابتداءً لا إشكال فيه، والمعنى من شر كل مخلوقٍ فيه شر، لا من شر كل ما خلقه الله تعالى، لأنك إذا قلت: من شر كل ما خلقه الله تعالى. معناه كل ما خلقه الله فيه شر وليس الأمر كذلك، فإن الجنة والملائكة مثلاً والأنبياء ليس فيهم شرٌ.
قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ((من شر ما خلق)). قال: أي من كل شرٍ في أي مخلوقٍ قام به الشر من حيوانٍ، أو غيره إنسيًّا كان أو جنيًا، أو هامةً، أو دابةً، أو ريحًا، أو صاعقةً، أيَّ نوعٍ كان من أنواع البلاء في الدنيا والآخرة وقع منه أو وقعت الاستعاذة منه، إذ مخلوقات الله تعالى ثلاثة أقسام:
شرٌ محض كالنار، النار شرٌ محض، وإبليس شرٌ محض لكنه باعتبار ماذا؟ باعتبار الذات، النار وذات إبليس، وأما باعتبار الحكمة التي خلق الله عز وجل من أجلها النار ومن أجلها إبليس فهي خيرٌ، أليس كذلك؟ حينئذٍ رجعت إلى الخير، ولذلك قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((والشر ليس إليك)). وإنما يكون في المفعولات لا في ذات صفة الباريّ جل وعلا.
الثاني: خيرٌ محض كالجنة والملائكة والرسل.
الثالث: فيه خيرٌ وشر كالإنسان والجن والحيوان.
والاستعاذة هنا من شر ما فيه شر، والله تعالى خلق كل شيءٍ الخير والشر، ولكن الشر لا يُنسب إليه بالنص لأنه خلق الشر لحكمةٍ فعاد بهذه الحكمة خيرًا فكان خيرًا، والشرّ اسمٌ جامع للسوء والفساد والظلم وجميع الرذائل والخطايا، ويقال على شيئين: على الألم، وعلى ما يفضي إليه. كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى، قوله: ((لم يضره شيء حتى يرحل من منزله ذلك)). قال القرطبي: هذا خبرٌ صحيح. وهو كذلك (رواه مسلم)، وقولٌ صادقٌ وهو كذلك، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - رتب حكمٌ على وجود سبب، ومتى ما وُجِدَ السبب لا يتخلف عنه الحكم، هذا الأصل فيه، علمنا صدقه دليلاً وهذا هو الأصل، وتجربةً فإني - هكذا يقول القرطبي - فإني منذ سمعت هذا الخبر عملت عليه، فلم يضرني شيءٌ إلى أن تركته، يعني: مرة، فلدغتي عقرب - حكمة - فلدغتي عقرب بالمهدية ليلاً - مكان - فتذكرت في نفسي فإذا بي قد نسيت أن أتعوذ بتلك الكلمات. يعني ملازمٌ على هذا الذكر فتركه مرةً فأصابه ما أصابه، يعني أخذ درسًا. قوله: ((لم يضره شيء)). نكرةً في سياق نفي، صحيح؟ ((شيء)) نكرةٌ في سياق النفي فتفيد العموم، من شر كل ذي شرٍ من الجن والإنس والظاهر والخفي حتى يرتحل من منزله هكذا، ولذلك هو مغيٌّ ((لم يضره شيء حتى يرحل من منزله)) بعد الرحيل عاد الأمر كما كان، أليس كذلك؟ فإنما هذا يكون مقيد، يعني جلست مجلسًا بعد المغرب فقلته، مشيت صلاة الفجر حينئذٍ بعد الفجر كانت قبل الغروب، يعني رجعت إلى الأصل، وأما في هذا الوقت الذي ذكرت فيها الذكر حينئذٍ جاء حكمٌ شرعي فهو مزية خاصة، وكما ذكر القرطبي هذا خبر صحيح وقولٌ صادق لا يمكن أن يتخلف مُخْبَرَهُ، لكن إن تخلف حينئذٍ نقول ماذا؟ لا لذات الأثر وإنما لمانعٍ قام بالسبب، لكن إن تخلفه لوجود مانعٍ لا لقصور السبب أو تخلف الخبر.
مناسبة الحديث للترجمة أن فيه إرشادًا إلى الاستعاذة النافعة المشروعة بدلاً من الاستعاذة الشركية التي كان يستعملها المشركون بمعنى أنه ماذا؟ منع بالآية الاستعاذة بغير الله، وجاء بماذا؟ بالاستعاذة الشرعية، جاء توجيه، منعك إذا نزلت مكانًا مخوفًا أن تقول: أعوذ بسيد هذا الوادي. لأنه شرك، جاء بماذا؟ جاء ببديل، وهو ماذا؟ ((أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق))، وهذا مما جاء به

الشرع ولا نجعله حكمٌ مطردًا وأنه وسيلة من وسائل الدعوة كلما منعت شيئًا دل عليه الشرع لا بد أن تأتي ببديل، حرمنا الخمرة لا بد من بديل، حرمنا الزنا جاء الشرع بالبديل النكاح، لكن لا نجعلها كقاعدة كأنه لا بد من وجود البديل، البديل إن حرّم الشارع شيئًا وجاء ببدلٍ عنه في الشرع على العين والرأس، وإن لم يأتِ وحينئذٍ عندنا أصلٌ، وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة، فإذا كان لا ينافي أصلاً آخر فحينئذٍ نحمل الناس على ذلك، وأما كلما منعنا شيء منعنا فضائل لا بد من بديل عنها، نقول: لا، لا يلزم، إذا منعنا المحرمات من الفضائيات وغيرها نقول: لا يلزم، منعنا الأغاني نأتي ببديل؟ لا، ما يلزم، عند ذلك فُتحت هذه القاعدة فتحت أبواب البدع لأنه كلما منع شيء لا بد أن يأتي ببدل، هذا فيه شرطٌ أولاً، فيه تجاسر على الباري جل وعلا، أنه لا يمنع الشيء إلا أن يكون ثَمَّ بديل عنه، نقول: لا ما جاء به الشرع ما جاء منعًا باتًا ولم يذكر بديلاً فنرجع إلى الأصول، الأصل في الأشياء الطيبات الإباحة الأقوال .. إلى آخره، ما جاء ببديل كهذا النص الذي معنا نقول: جاء الشرع ببديل، حرم الزنا فجاء ببديل، حرم الربا جاء بفتح أبواب التجارة وغيرها، لكننا لا نجعلها قاعدة، وخاصة القاعدة الدعوية، نقول: هذا كلام فاسد، ليس بصحيح.

إذًا هذا مناسبة الحديث هنا للترجمة أن فيه إرشادًا للاستعاذة النافعة المشروعة بدلاً من الاستعاذة الشركية التي كان يستعملها المشركون، فالمصنف بوَّب بقوله: (باب من الشرك الاستعاذة بغير الله). وهنا استعاذة بالكلمات («أعوذ بكلمات الله») ولم يستعذ بالله، صحيح؟ نعم، لم يستعذ بالله، وإنما استعاذ بكلمات الله، ولذلك قلنا فيما سبق: بغير الله أو صفة من صفاته، الصفة غير الذات، صحيح؟ نعم، القاعدة الصفة غير الذات، الصفة للذات، الاسم للمسمى، والصفة للذات، والذات شيء والصفة قدر زائد على الذات، هذا مذهب أهل السنة والجماعة، فإذا قلنا: العلم والسمع والبصر، نقول: نثبت الذات ونثبت مسمى السمع، وهو قدرٌ زائدٌ على الذات، لا نقول كما يقول بعض المنحرفين: يسمع بذاته، ويبصر بذاته، ويعلم بذاته؟ نقول: لا، هذا تحريف هذا تأويل هذا إبطال للصفات. لماذا؟ لأنك لم تجعل الصفة لها حقيقة جعلتها معاني قائمة بالذات، فعندك شيء واحد، ولذلك يعبرون عنه بأنه جزء لا يتجزأ الذي هو الجوهر الفرد، فمن عَلَّق الصفات على الذات إما أن يجعلها حقائق زائدة على مجرد الذات، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة قولاً واحدًا، وإما أن يجعل بعض مما سلم به من الصفات ويجعلها هي عين الذات، نقول: هذا محرف، هذا باطل ولو سلَّم، ولذلك بعض الأشاعرة يُسلم بهذه، يثبت السمع ولا يجعل له قدرًا زائدًا على الذات، نقول: ما استفدنا شيئًا من إثبات ماذا؟ صفة السمع، بل هو قدر زائد على الذات، إذًا كلمات الله صفة الكلام، هذا قدرٌ زائد على الذات، حينئذٍ استعاذ بالله، أو استعاذ بصفةٍ من صفاته نقول: كلاهما جائزٌ.

قال هنا: وهنا استعاذ بالكلمات («أعوذ بكلمات الله») ولم يستعذ بالله، وجوابه أن كلمات، كَلمات الله صفةٌ من صفاته، وعليه مراد المصنف من الترجمة (من الشرك استعاذة بغير الله) أو صفةٍ من صفاته. ومثل هذا الحديث «أعوذ بعزة الله وقدرته». مثل هذا الحديث مثله، هنا استعاذ بالكلمات كلام الله، وهنا قال: «أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر». نص ثابت، والعزة والقدرة من صفات الله تعالى، وهي ليست مخلوقة قطعًا، حينئذٍ الاستعاذة بها جائزةٌ.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل). يعني: في الباب مسائل، أشبه ما يكون بالأحكام مستنبطة.

(الأولى: تفسير آية الجن) سبق بيانه.

(الثانية: كونه من الشرك). قلنا: هذا بدليل مركب ليس من آية الجن السابقة، وإنما بقوله: {وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَداً} [الجن: ٢]. قال هنا: (كونه من الشرك). قد سبق بأن الاستعاذة عبادة، أمر الله تعالى بإخلاصها له، فلما صرفوها إلى الجن صارت شركًا أكبر.

المسألة (الثالثة: لاستدلال على ذلك بالحديث، لأن العلماء يستدلون به على أن - أئمة السلف يعني - لأن العلماء يستدلون به - يعني بهذا الحديث لقوله: («أعوذ بكلمات الله»). على أن كلمات الله غير مخلوقة، قالوا: لأن الاستعاذة بالمخلوق شرك). أي أن الاستعاذة بكلمات الله لا تخرج عن كونها استعاذة بالله تعالى، لأنها صفة من صفاته، بل قد استدل كما مرّ الإمام أحمد وغيره بهذا الحديث على أن القرآن غير مخلوق، وهو الحق لأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أرشد إلى الاستعاذة به، ولو كان مخلوقًا لم يُرشد إلى ذلك، لأن

الاستعاذة بالمخلوق شرك.
قال: (الرابعة). يعني: المسألة الرابعة، (فضيلة) يعني: فائدة (هذا الدعاء مع اختصاره) لأنه ماذا؟ قال: («لم يضره شيء»). نفي الضر عنه فما أخصره وما أنفعه، تجلس مدة ولو طالت ثم تقول هذا الأثر أو هذا الدعاء حينئذٍ يترتب عليه ما ترتب.
قال هنا: (فضيلة هذا الدعاء مع اختصاره) لقوله: («لم يضره شيء حتى يرحل من منزله ذلكً»).
(الخامسة: أن كون الشيء يحصل به منفعة دنيوية من كف شرٍّ أو جلب نفع لا يدل على أنه ليس من شرك)، بيَّنَّا هذا فيما سبق، والحرام حرام ولو انتفع الناس له، حينئذٍ نرجع إلى النصوص فلا نحكم على الشرع بماذا؟ بأفعال الناس، وإنما نحكم على أفعال الناس بماذا؟ بمدلولات النصوص، وهذا ينبغيٍ أن يكون على ذهنك، أي أنهم إذا استعاذوا بكبير الجن سلموا من شرهم وهذا منفعة ولا شك، ولكن مثل هذا لا يدل على جواز الفعل، وأنه ليس من الشرك بل يؤخذ ذلك من أدلة الشرع.
وفي الحديث السابق ويزاد على ما ذكره المصنف، أن الاستعاذة عبادة، أو بيان أن الاستعاذة عبادة.
ثانية: الاستعاذة المشروعة هي ما كانت بالله أو بأسماء الله وصفاته.
ثالثًا: أن الكلام كلام الله تعالى غير مخلوق.
رابعًا: أن نواصي المخلوقات بيد الله تعالى.
(بابٌ من الشرك - أي الأكبر - الاستعاذة بغير الله) تعالى أو بصفةٍ من صفاته.
ونقف على هذا، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

44 ٤٤

٤٤٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره).
* معنى، وحكم الاستغاثة.
* النظر في واقع المتأخرين من حكم الاستغاثة بغير الله.
* بيان أنواع الدعاء، وأن دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة.
* الصوفية على نوعين.
* بيان الإسلام الحكمي من قول النبي عليه الصلاة والسلام لـ أسامة بن زيد.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال المصنف رحمه الله تعالى شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب: (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره). هذا هو الباب الرابع عشر، ومناسبته، مناسبة الباب لكتاب التوحيد ظاهرةٌ فالقول في هذا الباب المناسبة كالقول في الباب السابق التي ذكرنا فيما سبق أن المصنف رحمه الله تعالى بعد ما ذكر ما يتعلق بتفسير التوحيد شرع في بيان ما يتعلق بأفراد التوحيد كذلك أفراد الشرك، فلأنه لا يمكن أن يأتي الموحد بالتوحيد إلا بفهم نقيضه وضده لذلك شرع بذكر أهم ما يكون داخلاً تحت الشرك، وهذا الباب من أهم أفراد الشرك ولذلك ابن القيم رحمه الله تعالى قال: أصل الشرك في العالم هو هذا، الذي هو الاستغاثة بغير الله تعالى والدعاء، فرد الشرك وحذافيره إلى هذا الباب لذلك ينبغي العناية به والنظر فيه وتقليب أدلته وحفظها واستحضارها واستذكارها، لأن الصوفية يعتمدون على الاستغاثة ونحوها، فإبطاله يكون بهذا الباب، وكذلك المشركون في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما توجهوا إلى

عبادة الأصنام بناء على استغاثة الشفاعة ونحوها، وهي نوع من الدعاء إذً (باب من الشرك) المراد بالشرك هنا الشرك الأكبر، و (من الشرك) هذا جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم، و (أن يستغيث) أن هذا حرف مصدري و (يستغيث) فعل مضارع منصوب بأن يستغيثَ (بغير الله)، (أن يستغيث) من المستغِيث حذف الفاعل هنا لإرادة العموم، لأنه لا يختص بشخص دون شخصٍ آخر، حينئذ (أن يستغيث) المستغِيث أي مستغِيث، حينئذٍ متى ما وجد هذا الوصف صدق عليه لفظ الشرك، لأننا كما ذكرنا فيما سبق أن الشرك حكم شرعي وهو مُعَلَّل، حينئذٍ كلما وجدت العلة وجد الحكم، ويترتب الشرك الأكبر على وجود الاستغاثة، فمتى وُجِدَ الاستغاثة وُجِدَ الحكم وهو الشرك، إذًا (من الشرك) هذا خبر مقدم (أن يستغيث) يستغيث هذا فعل مضارع منصوب بأن نصبه فتحة ظاهرة على آخره والفاعل محذوف، وأن وما دخلت عليه تأويل مصدر يُعرب على أنه مبتدأ مؤخر لأن المبتدأ قد يكون صريحًا زيدٌ قائمٌ وقد يكون مؤولاً بالصريح وهو الفعل المضارع دخلت عليه أن كقوله تعالى: {وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ} [البقرة: ١٨٤] أن تصبروا خير لكم، أن تصوموا أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر صومكم أو صيامكم {خَيْرٌ} هذا خبر، إذًا المبتدأ قد يكون صريحًا يعني يلفظ بالاسم، تقول: زيدٌ قائمٌ {ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ} [البقرة: ٢] وقد يكون مؤولاً بالصريح، يعني يكون فعلاً مضارعًا ودخلت عليه أن فحينئذٍ تقول: أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر ويكون ماذا؟ يكون مبتدأً، و (من) هنا كما ذكرنا (بغير الله) متعلق بـ (يستغيث) يعني الاستغاثة متعلقة بمن؟ لأنها وصفٌ، والوصف إما أن يكون متعلقًا بالباري جل وعلا، وإما بغيره.

تعلقت بالباري فهي نوع عبادة تُعبِّد في موضعها، فليس فيه عدلٌ، وأما إذا استغيث بغير الله تعالى فحينئذٍ جاء المحذوف، ولذلك (بغير) هذا متعلق بـ (يستغيث)، (بغير الله) هذا فيه عموم وفيه خصوص، العموم مأخوذ من حيث ماذا؟ (بغير الله)، (أن يستغيث بغير الله)، (غير الله) يصدق على من؟ على المَلَك وعلى النبي وعلى الرجل الصالح وعلى الولي .. إلى آخره، فكل ما يمكن أن يتعلق أو نتعلق به الاستغاثة فهي داخلة في هذا المفهوم، ولكن التخصيص من حيث تعليق الاستغاثة بالله فحينئذٍ هو خاص من حيث كونه متعلقًا بالباري جل وعلا، وعامٌ من حيث ماذا؟ من حيث النفي، ولذلك غير هذه أداة سلب أداة نفي، حينئذٍ المفهوم من حيث المعنى نقول: النفي الاستغاثة وتعلقها بغير الله تعالى، فالنبي والملك والولي لا نتعلق به الاستغاثة، هذا مأخوذ من المنطوق أو من المفهوم؟ من المفهوم، وأما المنطوق فهو متعلق بالبارئ جل وعلا، (أو يدعو غيره)، (أو) للتنويع، و (يدعو) هذا منصوب [على يدعو] لأنه معطوف على (يستغيث) حينئذٍ المعطوف على المنصوب منصوب، والعطف كما يكون في باب المفردات الأسماء كذلك يكون في باب الأفعال، فيعطف الفعل على الفعل.

وَعَطْفُكَ الْفِعْلَ عَلَى الْفِعْلِ يَصِحْ

إذًا و (باب) هذا مبتدأ كما مر معنا، (من الشرك) هذا خبر مقدم [(أن يستغيث) هذا متعلق] (أن يستغيث) هذا مبتدأ، (أو يدعو غيره) يدعو هو كذلك الداعي، (غيره) أي غير البارئ جل وعلا، ومن هنا كما ذكرنا في الدرس السابق للتبعيض لأنه لو لم نحملها على التبعيض لكان الشرك محصورًا فيما ذكر وليس الأمر كذلك، بل الشرك له أفراد، وأفراده لا تنحصر لكن لها مجامع لها أصول، لماذا لا تنحصر؟ لأنها تختلف المعبودات والآلهة والطواغيت تختلف باختلاف العصور والأزمان، كل عصر له طاغوته الخاص، وقد يكون كذلك فيما سبق من عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ نقول: هذه المعاني إن وُجِدَت تعلق بها الحكم الشرعي، ولذلك الشرك والتوحيد إنما هي معاني وهي أحكام من حيث الألفاظ وكذلك لها حقائق شرعية، إذًا (من) هنا للتبعيض، و (الشرك) المراد به الشرك الأكبر، و (أل) حينئذٍ تكون للعهد الذهني.

الاستغاثة مأخوذة من الغوث، والسين هنا للطلب، والطلب نوع دعاء، إذًا الاستغاثة نوع من أنواع الدعاء كما قلنا في الاستعاذة فيما سبق، أن السين للطلب، والطلب نوع من الدعاء، إذًا الاستعاذة والاستعانة نوع من الدعاء، وكذلك الاستغاثة طلب الغوث، من أين أخذنا الطلب؟ من السين، لأن السين تأتي للطلب والمراد بها هنا الطلب، إذًا الاستغاثة طلب الغوث، وهو إزالة الشدة، يعني: طلب

خاص، وهو إزالة ورفع وكشف الشدة، ليس فيه جلب منفعة وإنما فيه دفع ضُرٍّ فهو خاص، ولذلك عطفه عطف المصنف الدعاء على الاستغاثة من باب عطف العام على الخاص كما سيأتي، كالاستنصار طلب النصرة أو النصر، فالسين حينئذٍ تكون للطلب، هكذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، والاستعانة طلب العون، والجامع لهذه الأمور كما ذكرنا هو الطلب، والطلب نوع من الدعاء. والغياث هو المغيث، يعني: قد يطلق غياث والمراد به المغيث، يعني: الذي تعلق به القلب، صار هو المستغاثَ به، وأكثر ما يقال غياث المستغيثين، أي مدرك عبادِهِ في الشدائد إذا دعوه ومجيبهم ومخلصهم، غياث المستغيثين هذا قد يطلقه الموحد ويريد به من؟ البارئ جل وعلا، أما غيره فلا يمنع، لكن غياث المستغيثين هل هو علم؟ الجواب: لا، وإنما يكون من باب الإخبار {إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ} [الأنفال: ٩]، إذًا جاءت المادة، وإذا جاء في المادة حينئذٍ الاشتقاق لا إشكال فيه، لكن لا يكون من باب الأعلام أو الصفات، إنما يكون من باب الإخبار، ولذلك القاعدة هنا أن باب الصفات أوسع من باب الأسماء، وباب الإخبار أو الأخبار لا إشكال فيه باب الإخبار أوسع من باب الصفات وكونه أوسع لماذا؟ لأنه قد يُطلق ويراد به على طريقة ابن تيمية رحمه الله تعالى وابن القيم أنه قد يُشتق لفظ من معنى صحيح، ولو لم يرد له لفظ في الكتاب والسنة كالقديم مثلاً فهذا يجوز من باب الإخبار عند شيخ الإسلام رحمه الله تعالى وكذلك ابن القيم وأورده مثالاً، والصانع والمتكلم والنازل حينئذٍ نقول: هذه لم ترد هكذا النازل اسم فاعل، ولم يرد المتكلم هكذا اسم فعل، ولم يرد كذلك القدير، حينئذ نقول: هذا يُسمى ماذا؟ يكون من باب الإخبار، ونحن نقول دائمًا: أنه ينبغي تقييد الباب الإخبار بما ورد أصل المادة، لماذا؟ لأنه هذا يعتبر الغيب الأصل فيه الأسماء والصفات والإخبار الأصل فيه ماذا؟ الوقف والمنع، ولذلك نقول: العقيدة توقيفية، حينئذٍ الأصل فيه المنع حينئذٍ كالنازل مثلاً هذا اسم جاء «ينزل ربنا». جاءت في المادة، حينئذٍ لو اشتق منها النازل من باب الإخبار لا إشكال فيه، كذلك الصانع {صُنْعَ اللَّهِ} [النمل: ٨٨] المتقن {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ}، إذًا جاء في المادة، حينئذٍ الاشتقاق لا إشكال فيه ويكون من باب الإخبار، لكن ما لم يرد؟ الأصل فيه التوقف، فالقديم جاء الأول حينئذٍ نقول: القديم لم يرد، القاف والدال والميم لم ترد في الكتاب والسنة حينئذ كونه لم يرد فالأصل فيه ماذا؟ التوقف، والمعنى الذي استعملنا فيه هذا اللفظ القديم دل عليه غيره، يعني: ليس عندنا معنى من المعاني لا يدخل تحت اسم أو علم من الأعلام الواردة في الكتاب والسنة، أو لا يدخل تحت لفظ مما جاء التصريح به والنطق به في الكتاب والسنة، فإذا كان كذلك فالأصل فيه الوقف والمنع حتى يأتي الإذن، ولا إذن في مثل هذه الألفاظ إنما هو اجتهاد، والأصل إغلاق الباب في هذا المقام، فحينئذٍ نقول: الإخبار غياث المستغيثين هذا ورد، جاءت المادة {إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ} حينئذٍ جاءت المادة فالاشتقاق منها المستغيث وغياث، نقول: هذا لا إشكال فيه، لكن يكون من باب الإخبار، وأما الصفات والأسماء فالأصل فيها التوقيف لفظًا ومعنًى.

وهنا لم يرد اللفظ بعينه وإنما جاء من جهة ماذا؟ من جهة الاشتقاق، وأكثر ما يقال غياث المستغيثين أي مدرك عباده في الشدائد إذا دعوه ومجيبهم ومخلصهم، الترجمة كسابقها أطلق المصنف هنا رحمه الله تعالى (أن يستغيث بغير الله)، كل من استغاث بغير الله فهو شرك، شرك أكبر {فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} [القصص: ١٥]، هذا استغاثة أو لا؟ جاءت بلفظها، حينئذٍ يرد الإشكال كما ورد في الباب السابق فنقول: إطلاق الترجمة هنا أو الترجمة هنا ليست على إطلاقها إنما المراد بها نوع معين، استغاثة التي هي الاستغاثة الشركية أن يستغيث بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل، والترجمة دلت على أن كل استغاثة شرك، وليس على إطلاقه بل يقيد بما لا يقدر عليه المستغاث به، إما لكونه ميتاً أو غائبًا، فالميت حينئذٍ لا يُستغاث به، والغائب كذلك لا يُستغاث به، أو يكون الشيء مما لا يقدر على إزالته إلا الله تعالى، ويستثنى منه ما ذكرناه سابقًا، فلو استغاث بميت ليدافع عنه أو بغائبٍ مثلاً أو بحي حاضر لينزل المطر فهذا كله يعتبر من الشرك، أو بحي حاضر استغاث به لكن فيما لا يقدر عليه هذا الحيّ الحاضر المخلوق كما لو قال له: أدخلني الجنة. نقول: هذا لا، يعتبر شركًا أكبر. أو قال: أنزل المطر. أو: اغفر لي. نقول: هذا كله يعتبر من ماذا؟ طلب ما لا قدرة للمخلوق عليه البتة، فهذا كله يعتبر من الشرك الأكبر المخرج من الملة، ووجه كما مر في الباب

السابق وهو أن هذه الأنواع الثلاثة: الاستعانة، والاستغاثة، والاستعاذة. أنها إذا تعلقت بغير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى حينئذٍ نقول: هي نوع بل أنواع من أنواع الدعاء، والدعاء باتفاق أنه عبادة، وصرف العبادة لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر، ولذلك حكم المصنف هنا بكون الاستغاثة بغير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى يعتبر من الشرك الأكبر لهذا الوجه، ولو استغاث بحيّ حاضر فيما يقدر عليه كان جائزًا أو لا؟ يعتبر جائز، ولذلك قال تعالى: {فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ}، {إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ} فاستغاثه، إذًا اللفظ واحد، لكن المتعلق المستغاث به مختلف {إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ} يستغاث به البارئ جل وعلا، {فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ} استغاث بموسى عليه السلام، حينئذٍ نقول: هذا استغاثة بمخلوق، لكن فيما يقدر عليه، ولذلك كانت جائزة، ولهذا قال ابن قاسم في ... ((حاشيته)): والمراد - يعني - من الترجمة أراد أن ينكت على المصنف لكن بأدبٍ، فقال: والمراد - أي - من الترجمة، بيان تحريم الاستغاثة بغير الله، أو دعاء غيره من الأموات والغائبين وأنه من الشرك الأكبر. مراده يعني: مراد المصنف، بيان تحريم الاستغاثة بغير الله، أو دعاء غيره غير الله تعالى، من الأموات والغائبين وأنه من الشرك الأكبر. قوله: تحريم هذا لا ينافي الشرك، إذا قيل هذا الأمر محرم أو أنه من الكبائر أو من أكبر الكبائر هل ينافي كونه شركًا؟ ينافي؟ ينافي أو لا؟ ينافي؟

لا ينافي، ولذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أدلكم على أكبر الكبائر الشرك بالله». ثم ذكر ما بعده، وإذًا كونه من الكبائر أو أكبر الكبائر أو كونه محرمًا حينئذٍ نقول: هذا لا ينافي كونه من الشرك، حينئذٍ المحرم أعمّ يدخل تحته الشرك الأكبر والشرك الأصغر والخفيّ والكفر الأكبر والكفر دون كفرٍ ويدخل تحته المعصية التي هي دون الكفر والشرك، ثم في الاستغاثة الجائزة إذا قيل بأنه يجوز يكون من قبيل الأسباب، وإذا كان من قبيل الأسباب فالقاعدة التعامل مع الأسباب ماذا؟ عدم الاعتماد والاتكال على السبب وإنما يتعامل معه ماذا؟ تعاملاً ظاهريًا، وأما الباطل فيكون متعلقًا بالباري جل وعلا كالقول فيما سبق في الاستعاذة، ثم في الاستغاثة الجائزة يجب اعتقاد أنه مجرد سببٍ لا تأثير له بذاته في إزالة الشدة على القاعدة عند أهل السنة والجماعة لأنه ربما يعتمد على السبب وينسى خالق السبب، وهذا قادحٌ في كمال التوحيد. وهذا قد يغفل عنه كثير وهو أنه يتعامل مع الأسباب ويظن أنه معتمدٌ على خالقه جل وعلا وهو قد نسي ربه، وإنما يعتمد على ماذا؟ على السببية كمن ينظر إلى مصدر الرزق والراتب ونحوها، أو ينظر إلى التعامل مع الخلق الطبي والأطباء والمهندسين ونحوهم حينئذٍ إذا نظر إلى نفس السبب ونسي خالقه هذا قد اعتمد عليه وهو نوعٌ من أنواع الشرك الأصغر، فحينئذٍ يكون خللاً ويقدح في كمال التوحيد. وقوله: (أو يدعو غيره). عطفٌ على قوله: (أن يستغيث). فيكون المعنى من الشرك أن يدعو غير الله وذلك لأن الدعاء عبادة، قال تعالى: {وقال ربكم وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي} [غافر: ٦٠]. يعني عن دعائي لأنه قال ماذا؟ {وقال ربكم وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي} أمر بالدعاء، ثم قال: {إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي} فسمى الدعاء عبادة {إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ} قال: {عِبَادَتِي} أي دعائي. سمى الله تعالى الدعاء عبادة. وقال - صلى الله عليه وسلم -: «الدعاء هو العبادة». يعني حصرٌ له يعني الدعاء كما سيأتي دعاء عبادة ودعاء مسألة، والفرق بين الاستغاثة والدعاء، إذًا عطف الدعاء على الاستغاثة من عطف العام على الخاص. العطف نوعان هنا:

عطف خاص على عام. وهذا جائزٌ باتفاق.

والعكس عكس العام على الخاص هذا محل خلاف، والصحيح: جوزاه.

وعكسه جلا

قال السيوطي في ((العقود)):

وعكسه جلا

حينئذٍ نقول: قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ} [الحج: ٧٧]؟

{وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ} هذا عام عطفه على ماذا؟ على اسجدوا على ... {ارْكَعُوا}، إذًا عطف عام على خاص، ثم قال: {وَافْعَلُوا الْخَيْرَ} أعمّ

من قوله: {وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ}. وارد هذا؟ وارد، وإذا ورد في نص واحدٍ كفى في التقعيد، حينئذٍ نقول: يجوز عطف العام على الخاص، كما أنه يجوز عطف الخاص على العام
كعطف جبريل وميكال على ... ملائك ....
قال هنا: الفرق بين الاستغاثة والدعاء أن الاستغاثة لا تكون إلا من المكروب الذي حلت به الكربة والشدة كما قال تعالى: {فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} [القصص: ١٥]. وقال: {إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ} [الأنفال: ٩] يعني من المكروب سواءٌ كان المكروب من المخلوقين باتجاه المخلوق أو من المخلوق باتجاه الخالق جل وعلا، لأنه قلنا: الاستغاثة بحيٍ حاضرٍ جائزة، قد يستغيث به لا بد المعنى يكون موجود وهو إزالة الكربة يعني لو سقط شخصٌ في الماء كاد أن يغرق وقال: يا زيد يا زيد استغاثة؟ استغاثة نعم، جائزة أو لا؟ جائزة نعم، فحينئذٍ كونه يستغيث بهذا المخلوق في شيءٍ يزيل كربته نقول: هذا جائز لأنه حيٌ حاضر وهو إزالة الكربة. إذًا إزالة الكربة وإزالة الشدة هذه المعنى موجود سواءٌ كانت الاستغاثة متعلقة بمخلوق أو بالخالق، لأن المادة استغاثة طلب الغوث يعني: إزالة الشدة سواءٌ استغاث بمخلوقٍ في إزالة شدتك وكربك فيما يقدر عليه ذلك المخلوق وهذا جائز لا إشكال فيه، وكذلك فيما يتعلق بالباري جل وعلا إذًا الاستغاثة مطلقة لا تكون إلا من المكروب سواءً كان المستغيث أو المستغاث به الباري جل وعلا أو المخلوق، والدعاء أعم من الاستغاثة. أعم من الاستغاثة لماذا؟ لأنه يكون من المكروب وغيره يكون في دفع الضر وفي جلب النفع، وهنا حصل تمايز فعلى هذا عطف الدعاء على الاستغاثة في الترجمة من عطف العام على الخاص، فبينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلق يعني يحتاج إلى مادتين:
مادة الاجتماع.
ومادة الافتراق.
والذي يفترق هنا الأعم عن الأخص، وأما الأخص لا يفترق على الأعم البتة، حينئذٍ إذا استغاث به في إزالة كربه نقول: هذا استغاثةٌ ودعاء معًا، وإذا دعا ربه قال: ربِّ ارزقني مالاً، حينئذٍ قال: ماذا؟ هذا دعاء ولا يُسمى استغاثة، حينئذٍ انفرد الأعم عن الأخص، فبينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلق، فكل استغاثةٍ دعاء وليس كل دعاءٍ استغاثة، والاستغاثة دعاءٌ بإزالة الشدة، والدعاء عامٌ لكونه لجلب منفعةٍ أو لدفع مضرة. قال في ((التيسير)) في قوله: أو يدعو غيره. المراد بالدعاء هنا هو دعاء المسألة فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، فإن ذلك شركٌ لما سيذكره المصنف من الآيات، وعَمَّمَ الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى قوله: (أو يدعو غيره). دعاء العبادة أو دعاء المسألة فيما لا يمكن للمسئول إجابته، يعني (أو يدعو غيره)، ما المراد بالدعاء هنا في ((التيسير)) جعله دعاء المسألة لكنه يستلزم دعاء العبادة، وعمم الشيخ نوعي الدعوة وهو الأصل فيه حينئذٍ يكون التعميم أولى من التخصيص، والمخصص لا يمنع لماذا؟ لأن دعاء المسألة ودعاء العبادة متلازمان إذا وُجِدَ أحدهما وُجِدَ الآخر، إما بالتضمن وإما بدلالةٍ الالتزام، حينئذٍ الخلاف لفظي. قال الشيخ رحمه الله تعالى: إذ الدعاء نوعان:
الأول: ما يقع عبادةً على وجه التعبد. وهذا صرفه لغير الله شركٌ وهو المقرون بالرهبة والرغبة والحب والتضرع.
ثانيًا: ما لا يقع عبادة فهذا يجوز أن يوجه إلى المخلوق. يسمى دعاءً لكنه بالاعتبار اللغوي وليس بالاعتبار الشرعي الذي فيه معنى التعبد، لأن الشيء إذ قيل بأنه عبادة لا بد أن يوجد فيه معنى التعبد وهو التذلل والخضوع، فإذا لم يكن كذلك لا يكون عبادة، كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «من دعاكم فأجيبوه»، «دعاكم فأجيبوه» ليس فيه تذلل هذا. وقال - صلى الله عليه وسلم -: «إذا دعاك فأجبه» إذًا الدعاء اللفظ هذا قد يستعمل في الشرع مرادًا به التعبد، وقد يستعمل في غير ذلك، وحينئذٍ لا إشكال فيه. واعلم أن الدعاء نوعان: دعاء عبادة، ودعاء مسألةٍ. وهذا دليله الاستقراء والتتبع في الكتاب والسنة، والاستقراء والتتبع التام هذا يعتبر حجةً قطعيةً يعني: حجة شرعية، فينظر في دلالة الكتاب ويُنظر في دلالة السنة، فوجد أن الدعاء يستعمل تارةً بمعنى المسألة ويستعمل تارةً

بمعنى العبادة ويستعمل تارةً بالمعنيين، لا يخرج عن هذه الاستعمالات الثلاث البتة.

دعاء عبادة، ودعاء مسألةٍ، ويراد به في القرآن هذا تارةً، وهذا تارةً، ويراد به مجموعها، فدعاء المسألة مَسْأَلَة مَفْعَلَة مأخوذٌ من السؤال يدعو ربه: يا الله، يا الله. هذا يُسمى دعاء مسألة. دعاء عبادة أن لا يكون فيه سؤال وإنما يفعل يُصلي يُقوم يصلي هذا نقول: يتعبد. يتعبد ربه بماذا؟ بالصلاة، ومع ذلك هو سائل ربه ماذا؟ الثواب والقبول فكأنه قال: يا الله أثبني وتقبل مني هذه الصلاة، حينئذٍ هو داعٍ لكنه داعٍ بلسان الحال لا بلسان المقال، فيمكن أن تفسر كلاً منهما بهذا التعبير، دعاء المسألة داعٍ بلسان المقال: يا الله يا الله، يعني رب اغفر لي وارحمني وعافني إلى آخره، ودعاء العبادة يكون بلسان الحال بأن يتعبد بجوارحه حينئذٍ وجه كونه سؤالاً لأنه يسأل الله تعالى القبول والثواب والأجر على ذلك، ويسأله جنته يصلى من أجل أن يدخل الجنة ولا إشكال فيه خلافًا للصوفية، لماذا؟ لأن الله تعالى أمر بذلك ورتّب دخول الجنة على ماذا؟ على من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى، واشترط في ذلك الإيمان فدعاء المسألة هو طلب ما ينفع الداعي من جلب نفعٍ أو كسب ضرٍ، فالمعبود لا بد أن يكون مالكًا للنفع والضر، ولهذا أنكر الله تعالى على من عبد من دونه ما لا يمك ضُرًّا ولا نفعًا، فالسؤال الذي يكون من الداع دعاء المسألة طلب ما ينفع الداع، طلب اللسان ما ينفع الداعي من جلب نفعٍ أو كشف ضُرٍّ قال تعالى: {قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا وَاللهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [المائدة: ٧٦]. وأصرح من ذلك قوله: {قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا} [الأنعام: ٧١]. المراد به الدعاء المسألة، وقال: {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ} [يونس: ١٠٦] وذلك كثيرٌ في القرآن.

يبين أن المعبود لا بد وأن يكون مالكًا للنفع والضر، الذي يعبد ويُسأل سؤال مسألةٍ وكذلك الدعاء العبادة لا بد أن يكون مالكًا للنفع والضر، فهو يُدْعى للنفع والضر دعاء المسألة ويُدْعَى خوفًا ورجاءً دعاء العبادة، فعُلِمَ أن النوعين متلازمان كلٌّ منهما ملازمٌ للآخر، فكل دعاءٍ عبادةٍ مستلزمٌ لدعاء المسألةٍ، وكل دعاء مسألةٍ متضمن لدعاء العبادة.

إذًا عندنا دلالتان: دلالة تضمن، ودلالة التزام.

والدلالة اللغوية منحصرة في أنواع ثلاث: مطابقة، والتضمن، والالتزام. وهي شرعيةٌ يعني معمولٌ بها في الشرعيات، والاستدلال بها استدلالٌ صحيح سواءٌ كان في استنباط المسائل المتعلقة بباب المعتقد أو بباب الأحكام أو غيره مطلقًا، كل ما أريد أخذه من الكتاب والسنة في بيان حكم الله تعالى فلا يخرج عن هذه الدلالات الثلاثة، حكم لله، وتفسير كلام الله تعالى، وحكم نبيه - صلى الله عليه وسلم -، وتفسير كلامه وشرحه. هذا لا يخرج عن هذه الدلالات الثلاث البتة، حينئذٍ استُدل بحكمٍ أو استدل بنصٍ على حكمٍ لا بد أن يُبين فيه ما وجه الدلالة هنا، هل النص دل عليه بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، فإن كان واحدًا منهما فحينئذٍ ينظر في صحته في لسان العرب وإن لم يكن فالاستدلال خطأ من أصله، لماذا؟ لأنه باتفاق الأصوليين والمناطقة والبيانيين وكل من تكلم في العلم في الدلالات حصر أنواع الدلالة اللغوية الوضعية في هذه الأنواع الثلاث حينئذٍ لا يصح الاستدلال بكتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - إلا بواحدةٍ من هذه الدلالة الثلاثة، هنا دلالة التضمن المراد بهاً ماذا؟ دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمن كله، كما يمثل بدلالة الأربعة على الاثنين أو على الواحد أو على الثلاثة اللفظ أربعة. أربعة موضعٌ لهذا المسمى إذا استُعمل وأريد به الواحد أو الاثنان أو الثلاثة نقول: هذا استعمال اللفظ في بعض ما وضع له في لسان العرب فيكون ماذا؟ دلالة تضمن لأنه دل على جزء المعنى، ولذلك هي تكون في المعاني المركبة لا في المعاني البسيطة، دلالة الأربعة على الاثنين الثلاثة الواحد.

دلالة التزام على شيء خارج عن مسمى اللفظ لازم له لا ينفك، كدلالة الأربعة على الزوجية، الزوجية لازمة للأربعة لكن وضع لفظ أربعة لم يكن في مدلوله في لسان العرب أنه زوج، لكنه منقسم إلى متساويين هذا معنى الزوجية هذا خارج عنه، وكذلك الفردية بالنسبة للثلاثة، هنا قال: كل دعاء عبادة مستلزم لدعاء مسألة. لماذا؟ لأن الذاكر لله مثلاً الذي يسبح ويحمد الله تعالى والتالي لكتابه

ونحوه طالب من الله في المعنى، يقرأ القرآن نقول: هذا يسأل ربه. كيف يسأله؟ نقول: في المعنى بلسان حاله يسأل ربه ما هذا؟ القبول ودخول الجنة والرضا والتوفيق والسداد .. إلى آخره فهو سائل فهو مستلزم له، فيكون داعيًا عابدًا، وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة لأن السائل أخلص سؤاله لله تعالى، وبهذا التحقيق قال الشيخ سليمان: يندفع عنك ما يقوله عباد القبور إذا احتُجَّ عليهم بما ذكر الله من الأمر بإخلاص الدعاء له قالوا: المراد به العبادة. يعني عند عباد القبور الدعاء نوع واحد فقط وهو دعاء العبادة، وأما دعاء المسألة فلا، فكلما جاء دعاء في القرآن فسروه بالعبادة، وهم لا يعتقدون أن ما يفعلونه من السؤال والاستغاثة والاستعاذة والاستعانة لا يعتقدون أنه من العبادة لأنه ليس بدعاء عبادة هكذا، احتجوا بهذه الشبهة. قال هنا: وبهذا التحقيق يندفع عنك ما يقوله عباد القبور إذا احتج عليهم بما ذكر الله من الأمر بإخلاص الدعاء له قالوا: المراد به العبادة، فيقولون في مثل قوله: {وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا} [الجن: ١٨]. أي: لا تعبدوا. ونحن ما صرفنا العبادة لأن هذا الذي يُسمى لا يسمى عبادة هذه الشبهة مرت معنا في ... ((كشف الشبهات)) أنهم فكُّوا دعاء المسألة الذي منه الاستغاثة بعمومها فكّوه عن ماذا؟ عن الدعاء الذي هو العبادة، فجاء في النص النبوي: ... «الدعاء هو العبادة». وليس منه دعاء المسألة، وما يقع من سؤال الأولياء ونحوهم هذا لا يُسمى دعاء عبادة وإنما هو دعاء مسألة، والدعاء المسألة ليس من العبادة فليس فيه صرف العبادة لغير الله تعالى، واضح هذا؟ هذه شبهتهم.

لكن نحن نجيب بماذا؟ بأنه باستقراء الكتاب والسنة استقراءً تامًا وهو حجة قطعية والنظر فيه يكون بماذا؟ بسرد الأدلة الواردة في هذا الشأن بأن الدعاء كما يكون دعاء مسألة وهو عبادة كذلك يكون دعاء عبادة، فكل منهما متلازمان، وكل منهما إذا أطلق دخل فيه الثاني إما بدلالة التزام وإما بدلالة التضمن، فيقال لهم: وإن أريد به دعاء العبادة فلا ينفي أن يدخل دعاء المسألة في العبادة، لأن دعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة - كما ذكرنا - كما أن دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة، هذا يعني الاستدلال بالتلازم والتضمن لو لم يرد في دعاء المسألة بخصوصه من القرآن إلا الآيات التي ذُكر فيها دعاء العبادة، فكيف وقد ورد دعاء المسألة بنصه في القرآن؟ فكيف وقد ذكره الله في القرآن في غير موضع قال تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} [الأعراف: ٥٥]. ما المراد به هنا؟ لا شك أن المراد به دعاء المسألة فسماه ماذا؟ سماه دعاءً، وقال تعالى: {وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا} [الأعراف: ٥٦]. وقال سبحانه: {وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ} [النساء: ٣٢] جاء بالنص بمعنى الدعاء، لكنه نص على ماذا؟ على السؤال {وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ}، يعني ادعوا الله تعالى سائلين من فضله، وقال عن خليله عليه السلام: {وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا * فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا} [مريم: ٤٨، ٤٩]. فصار الدعاء من أنواع العبادة، إذًا دعاء المسألة بهذا النص وقد أورد آيات كثيرة متعددة في القرآن تدل على أن دعاء المسألة داخل في هذه النصوص، وسماه الله تعالى دعاء وأمر به، ومر معنا بأن ما أمر الله تعالى به يكون عبادةً، فقوله: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً}. نقول: هذا أمر، وحينئذٍ صار عبادة، {وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ} هذا أمر فصار ماذا؟ صار عبادة، حينئذٍ سؤال الله تعالى من فضله ممدوح أو مذموم؟ ممدوح، وأهله ممدحون مقربون مرضيون عند البارئ؟ نعم، إذًا دل على أنه عبادة، وإذا كان كذلك لا فرق بين دعاء المسألة ودعاء العبادة من حيث كون صرف هذا النوع أو ذاك لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر مخرجًا من الملة. قال: فصار الدعاء من أنواع العبادة. فإن قوله: {وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا}. كقول زكريا: {رَبِّ}. هذا دعاء مسألة كقول زكريا عليه السلام: {رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا} [مريم: ٤]. {وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ} ما هو الدعاء؟ {رَبِّ إِنِّي وَهَنَ}، إذًا {رَبِّ إِنِّي وَهَنَ} هذا دعاء مسألة قطعًا ويُسَلِّمُ به المخالف، ثم قال فيه: {وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ}.

إذًا دعاء المسألة داخل في اللفظ فحجتهم حينئذٍ تكون زائفة، وهذا هو دعاء المسألة المتضمن لدعاء العبادة، فإن الداعي يرغب إلى المدعو ويخضع له ويتذلل وغير ذلك، وضابط هذا كما قال في ((فتح المجيد)): أن كل ما شرعه الله لعباده وأمرهم به جل وعلا ففعله لله عبادة، فإذا صُرِفَ من تلك العبادة أو صَرَفَ من تلك العبادة شيئًا لغير الله فهو مشرك، وعندنا حينئذٍ نثبت أولاً أن هذا القول

أو هذا الاعتقاد أو هذا الفعل أنه عبادة، أول أمر يتخذه أو الناظر هنا هل هو عبادة أو لا؟ لأنك إذا أخطأت حينئذٍ ليس كل ما يكون متعلقًا بالمخلوق يكون شركًا بالله تعالى، لا، وإنما أولاً يُثبت أنه عبادة، وإذا أثبت أنه عبادة يخضع ويتذلل لله تعالى بها فحينئذٍ تأتي القاعدة الكبرى أو المقدمة الكبرى وهي أن صرف شيءٍ من تلك العبادة لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر، عندنا مقدمتان: مقدمة صغرى وهي: إثبات أن هذا القول أو الاعتقاد أو العمل نحن نعمم بالأمثلة الاعتقاد لأن العبادة منها ما هو اعتقاد فحسب، ومنها ما هو باللسان، ومنها ما هو بالعمل والجوارح والأركان، يعني بالأمور الظاهرة، حينئذٍ كل واحد من هذه الأنواع يسمى عبادة، فإذا ثبت بالدليل الشرعي دليلاً خاص أنه عبادة فحينئذٍ نقول: صرفه لغير الله يعتبر شركًا أكبر فيكون فاعله مشركًا مصادمًا لما بعث الله به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من قوله: {قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي} [الزمر: ١٤]. فثبت بهذا أن الدعاء عبادة من أجل العبادات بل هو أكرمها على الله تعالى، فإن لم يكن يقول الشيخ الحفيد هنا: فإن لم يكن الإشراك فيه شركًا فليس في الأرض شرك. إذا لم يكن الدعاء هو مخ العبادة كما ورد في بعض الآثار لكنها ضعيفة لكن المعنى صحيح، حينئذٍ إذا لم يكن الشرك داخلاً في هذا المعنى الذي هو صرف العبادة لغير الله الذي هو الدعاء فليس على الأرض شرك، لماذا؟ لأن مجمل ما بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما هو صرف العبادة لغير الله تعالى، فالاستغاثة والاستعانة والاستعاذة وأنواع الدعاء إنما بُعث النبي - صلى الله عليه وسلم - لبيان أحكامها ومحاربتها .. إلى آخره، فحينئذٍ لو لم يكن هذا من الشرك لم يكن على وجه الأرض شرك البتة. قال: فإن لم يكن الإشراك فيه شركًا فليس في الأرض شرك، وإن كان في الأرض شركٌ فالشرك الدعاء أولى أن يكون شركًا من الإشراك في غيره من أنواع العبادة، بل الإشراك في الدعاء هو أكبر شرك المشركين الذين بُعث إليهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإنهم يدعون الأنبياء والصالحين والملائكة ويتقربون إليهم ليشفعوا لهم عند الله تعالى، ولهذا يخلصونه في الشدائد لله وينسون ما يشركون - كما جاء النص في ذلك في آيات كثيرة - حتى جاء - يعني: ورد - أنهم إذا جاءتهم الشدائد في البحر يلقون أصنامهم في البحر ويقولون: يا الله يا الله. رجعوا إلى الأصل لعلمهم أن آلهتهم لا تكشف الضر ولا تجيب المضطر، قال تعالى: {أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} [النمل: ٦٢]. فهم كانوا يعلمون أن ذلك لله وحده وأن آلهتهم ليس عندها شيء من ذلك، ولهذا احتج سبحانه وتعالى عليهم بذلك على أنه هو الإله الحق وعلى بطلان إلهة ما سواه، وقال تعالى: {فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [العنكبوت: ٦٥]. عرفوا الحق، عرفوا الحق أن الدعاء بالإخلاص إنما يكون لله تعالى، ولذلك قال: {فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ}. إذًا متى وقع منهم الشرك؟ إنما يقع في حال الأمن والرخاء، وأما في حال الشدة حينئذٍ يرجعون إلى البارئ جل وعلا، ولذلك قال: {دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ}.

أخلصوا له العبادة وهو الدعاء، فهذه حال المشركين الأولين، وأما المشركون المتأخرون فهم كحالهم ولا فرق إذ المعنى هو المعنى، والعلة هي العلة، وإذا قيل: العلة هي العلة يعني: الحكم هو الحكم لا فرق، فكما أن أولئك صرفوا العبادة لغير الله فهم مشركون وقاتلهم النبي - صلى الله عليه وسلم - واستباح دماءهم وأموالهم كذلك ما وقع فيه المتأخرون هو عين ما وقع فيه أولئك المشركون، فالحكم هو الحكم والعلة هي العلة، وإن شئت تقول: العلة هي العلة والحكم هو الحكم ولا فرق. ولذلك الشيخ الحفيد في ((التيسير)) ذكر شيئًا من حال أولئك المتأخرين وما وقع عندهم من الشرك لأن هذا الباب قلنا فيما سبق أنه يكشف لك حال كثيرًا من الذين تلبسوا بالشرك، ولا يمكن أن يفهم الطالب إلا إذا فهم واقع هؤلاء، يعني: الحكم على الشيء فرع عن تصوره فلا بد أن تعرف ما وقع فيه المتأخرون، وأما أن يؤتى هكذا فيقال: هؤلاء وقعوا في الشرك ثم لا يكون فيه تفاصيل لما وقعوا ثم نقع هل هم معذورون بالجهل أو لا؟ الذي يُدرك ما وقعوا فيه من صرف العبادات لغير الله تعالى وكيف تعلقوا بهؤلاء الأولياء فيما زعموا لعلم أن هؤلاء لا يمكن أن يقال بأنهم يعذرون بجهل البتة، لماذا؟ لأن ما وقعوا فيه لا يختلف فيه اثنان أنه أشد شركًا مما وقع في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك يقول

رحمه الله تعالى: وأما عباد القبور اليوم فلا إله إلا الله، كم ذا بينهم وبين المشركين الأولين من التفاوت العظيم في الشرك، وهذه أصل لا بد من النظر فيه والتأمل لأنه ينبني عليه مسائل، فإنهم إذا أصابتهم الشدائد برًّا وبحرًا أخلصوا لآلهتهم وأوثانهم التي يدعونها من دون الله، وأكثرهم قد اتخذ ذكر إلهه وشيخه ديدنه و ٠٠ ٤٣٠٠١ ٠٠٠٠ إن قام وإن قعد وإن عثر، هذا يقول: يا علي. وهذا يقول: يا عبد القادر. وهذا يقول: يا ابن عُلوان. وهذا يدعو البدوي، وهذا يدعوا العيدروس، وبالجملة ففي كل بلد في الغالب أناس يدعونهم ويسألونهم قضاء الحاجات وتفريج الكربات، بل بلغ الأمر إلى أن سألوهم مغفرة الذنوب وترجيح الميزان ودخول الجنة والنجاة من النار والتثبيت عند الموت والسؤال وغير ذلك من أنواع المطالب التي لا تطلب إلا من الله تعالى، ما بَقِيَ شيء لله جل وعلا إذا كانت الجنة تُسأل أو تطلب من هؤلاء الأولياء فيما زعموا ما بقي شيء لله تعالى، وقد يُسألون ذلك من أناس يَدَّعون الولاية وينصبون أنفسهم لهذه الأمور وغيرها من أنواع النفع والضر التي هي خواص إلهية ويلفقون له من الأكاذيب في ذلك عجائب منها أنهم يَدَّعُون أنهم يخلصون من التجأ إليهم ولاذ بحماهم من النار والعذاب، فيقول أحدهم: إنه يقف عند النار. يعني: هؤلاء الأولياء يقف عند النار فلا يدع أحدًا ممن يرتجيه ويدعوه يدخلها أو نحو هذا، وقد قال تعالى لسيد المرسلين - صلى الله عليه وسلم - وعليهم أجمعين: {أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ} [الزمر: ١٩].

يعني لا تنقذ أحدًا من النار البتة إلا ما أذن الله تعالى بالشفاعة، فكيف بمن دون النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ إذا كان هذا الولي يقف على باب النار فيمنع من يرتجيه ماذا بقي؟ قال: فإذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يقدر على تلخيص أحدٍ من النار فكيف بغيره؟ بل كيف بمن يدعي نفسه أنه هو يفعل ذلك.

ومنها أن أكثرهم يلفق حكايات في أن بعض الناس استغاث بفلانٍ فأغاثه، أو دعا الولي الفلاني فأجابه، أو في كربةٍ ففرج عنه وعند عباد القبور من ذلك شيءٌ كثير من جنس ما عند عباد الأصنام الذين استولت عليهم الشياطين ولعبوا بهم لعب الصبيان بالكرة، ويوجد شيءٌ من ذلك في أشعار المادحين لسيد المرسلين - صلى الله عليه وسلم - الذين جاوزوا الحد في مدحه - صلى الله عليه وسلم - وعصوه في نهيه عن الغلو فيه وإطرائه كما أطرت النصارى ابن مريم وصار حظه منه - صلى الله عليه وسلم - هو مدحه بالأشعار والقصائد والغلو الزائد مع عصيانهم له في أمره ونهيه، فتجد هذا النوع من أعصى الخلق له صلوات الله وسلامه عليه، ويقع في ذلك كثيرٌ في مدح غيره فإن عباد القبور لا يقتصرون على بعض من يعتقدون فيه الضر والنفع، بل كل من ظنوا فيه ذلك بالغوا في مدحه وأنزلوه منزلة الربوبية وصرفوا له خالص العبودية حتى أنهم إذا جاءهم رجلٌ وادعى أنه رأى رؤية مضمونها أنه دفن في المحل الفلاني رجلٌ صالح بادروا إلى المحل وبنو عليه قبة وزخرفوا بأنواع الزخارف وعبدوها بأنواع العبادات أو بأنواعٍ من العبادات، ولذلك الرؤى لها اعتبارٌ عند أصحاب القبور وعباد القبور، وأما القبور المعروفة أو المتوهمة فأفعالهم معها وعندها لا يمكن حصرها فكثيرٌ منهم إذا رأوا القباب التي يقصدونها كشفوا الرؤوس ونزلوا عن الأكوار، فإذا أتوها طافوا بها واستلموا أركانها وتمسحوا بها وصلوا عندها ركعتين وحلقوا عندها الرؤوس ووقفوا باكين متذللين ومتضرعين سائلين مطالبهم، وهذا هو الحج، ولذلك يحجون إلى هذه القبور، وكثيرٌ منهم يسجدون لها - إذا رأوها - ويعفرون وجوههم في التراب تعظيمًا لها وخضوعًا لمن، فيها فإن كان للإنسان منهم حاجةٌ من شفاء مريضٍ أو غير ذلك نادى صاحب القبر يا سيدي فلان جئت قاصدًا من مكانٍ بعيد لا تخيبني، وكذلك إذا قحط المطر أو عقرت المرأة عن الولد أو دهمهم عدو أو جراد فزعوا إلى صاحب القبر وبكوا عنده فإن جرى المقدور بحصول شيءٍ من ما يريدون. وهذا التعبير دقيق بمعنى ماذا؟ ماذا يريد؟ أنهم قد يدعون عند صاحب القبر، يعني: دعاء صاحب القبر، ويظن البعض أنه حصلت استجابة، لا، ما حصلت استجابة وإنما وافق ماذا؟ وافق المقدور، يعني: قدر الله تعالى أن ينزل المطر عند هذا الدعاء لا بواسطة هذا الدعاء، وذلك نقول فيما يقول البعض: أنه لو طاف بالقبر مخلصًا لله تعالى وتوجه إلى الله تعالى أنه قد يُجاب. نقول: هذا باطل فاسد. لماذا؟ لأن

الطواف عبادة مركبة من ماذا؟ من فعلٍ ظاهر وعملٍ باطن وهو الإخلاص، ولا يُقبل بأحدهما دون الآخر، أليس كذلك؟ العبادات كلها ظاهرة وباطنة، حينئذٍ الصلاة لو صلى بظاهره ولم يخلص لله تعالى تُقبل؟

لا تقبل، لو عكس أخلص لله تعالى وصلى الفجر خمس ركعات تقبل؟

لا، تقبل.

إذًا لا بد من توافق الظاهر والباطن، فلو طاف عند قبرٍ أو ذبح أو فعل ما فعل يرجو ما يرجو وهو مخلص لله تعالى إن قُبِلْتْ دعواه بالإخلاص، فحينئذٍ نقول: إذا كان كذلك لا يُقبل منه البتة، والقول بأنه قد يثاب نظرًا إلى الإخلاص دون ظاهره نقول: هذا قولٌ باطل، ولذلك هنا عَبَّر قال: فإن جرى المقدور بحصول شيءٍ من ما يُريدون استبشروا وفرحوا ونسبوا ذلك إلى صاحب القبر، فإن لم يتيسر شيءٌ من ذلك اعتذروا. إذا ما حصل ماذا ينفع؟ إلهٌ ما قبل إجابتهم. قال: اعتذروا عن صاحب القبر بأنهم إما غائبٌ في مكانٍ آخر. مشغول، والمشغول لا يشغل، أو ساخطٌ لبعض أعماله أو أن اعتقاده في الولي ضعيف أو أنه لم يعطوه نذره ونحو هذه الخرافات.

هذا إذا متى؟ إذا لم يحصل شيءٍ من ما رَجَوْهُ من وليهم.

ومن بعض أشعار المادحين لسيد المرسلين - صلى الله عليه وسلم - قول البصيري في تلك القصيدة الشركية التي ملأها بالشرك ويتلوها من يتلوها:

يا أكرم الخلق ما لي من ألوذ به ... سواك عند حلول الحادث العمم

ولن يضيقَ رسولَ اللهِ جاهُكَ بي ... إذا الكريمُ تحلَّى باسمِ مُنتقم

فإنَّ لي ذمةً منه بتسميتي ... محمدًا وهو أوفى الخلقِ بالذِّمَمِ

كذب يعني: لكونه قد سمَّى نفسه محمدًا صارت له ذمة، فكل من تسمى بمحمد له ذمة عند النبي - صلى الله عليه وسلم -.

إنْ لم يكنْ في معادي آخِذًا بيدي ... فَضْلاً وإلا فَقُلْ يَا زلة القدم

يقول الشيخ هنا رحمه الله تعالى: فتأمل ما في هذه الأبيات من الشرك منها: أنه نفى أن يكون له ملاذٌ إذا حلت به الحوادث إلا النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا عين الشرك الأكبر، وليس ذلك إلا لله وحده لا شريك له فهو الذي ليس للعباد ملاذٌ إلا هو، ويكفي هذا.

الثاني: أنه دعاه ونداه بالتضرع وإظهار الفاقة والاضطرار إليه وسأل منه هذه المطالب التي لا تُطلب إلا من الله تعالى، وذلك هو الشرك في الإلهية الشرك الأكبر. الثالث: سؤاله منه أن يشفع له في قوله:

ولن يضيق رسول الله .. البيت

وهذا هو الذي أراده المشركون مِنْ مَنْ عبدوه وهو الجاه والشفاعة عند الله تعالى وذلك هو الشرك، وأيضًا فإن الشفاعة لا تكون إلا بعد إذن الله فلا معنى لطلبها من غيره فإن الله تعالى هو الذي يأذن للشافع أن يشفع لا أن الشافع يشفع ابتداءً. الرابع: قوله:

فإن لي ذمةً .. إلى آخره

كذبٌ على الله تعالى وعلى رسوله - صلى الله عليه وسلم - فليس بينه وبين من اسمه محمدٌ ذمةٌ إلا بالطاعة لا بمجرد الاشتراك بالاسم مع الشرك.

الخامس: قوله:

إن لم يكن في معادي آخذًا ** بيدي .. البيت.

تناقضٌ عظيم وشركٌ ظاهر، فإنه طلب أولاً أن لا يضيق به جاهه، ثم طلب هنا أن يأخذ بيده فضلاً وإحسانًا وإلا فيا هلاكه.

إذًا هذه القصيدة وإن اشتهرت فهي مليئةٌ بالشرك. إلى آخر كلامه، قال في بعض الأبيات التي تقال في النبي - صلى الله عليه وسلم - وما أكثر من يرددها من الصوفية وغيرهم ومن شعر البرعي قوله:

مَاذَا تُعَامِلُ يَا شَمْسَ النُّبُوَّةِ مَنْ ... أَضْحَى إِلَيْكَ مِنَ الأَشْوَاقِ فِي كَمَدِ
فَامْنَعْ جَنَابَ صَرِيخٍ لا صَرِيخَ له ... نائِي المَزَارِ غَرِيبِ الدَّارِ مُبْتَعِدِ
حَلِيفِ وُدِّكَ وَاهِي الصَّبْرِ مُنْتَظِرٍ ... لِغَارَةٍ مِنْكَ يَا رُكْنِي وَيَا عَضُدِي
أَسِيرُ ذَنْبِي وَزَلاتِي وَلا عَمَلٌ ... أَرْجُو النَّجَاةَ بِهِ إِنْ أَنْتَ لَمْ تَجِدِ
وجرى في شركه إلى أن قال:
وَحَلَّ عُقْدَةَ كَرْبِي يَا مُحَمَّدُ مِنْ ... هَمٍّ عَلَى خَطَرَاتِ الْقَلْبِ مُطَّرِدِ
أَرْجُوكَ فِي سَكَرَاتِ الْمَوْتِ تَشْهَدُنِي ... كَيْمَا يَهُونَ إِذِ الأَنْفَاسُ فِي صَعَدِ
وَإِنْ نَزَلْتُ ضَرِيحًا لا أَنِيسَ بِهِ ... فَكُنْ أَنِيسَ وَحِيدٍ فِيهِ مُنْفَرِدِ
وَارْحَمْ مؤلِّفَهَا عَبْدَ الرَّحِيمِ وَمَنْ ... يَلِيهِ مِنْ أَجْلِهِ وَانْعَشْهُ وَافْتَقِدِ
وَإِنْ دَعَا فَأَجِبْهُ وَاحْمِ جَانِبَهُ ... مِنْ حَاسِدٍ شَامِتٍ أَوْ ظَالِمٍ نَكِدِ
وقوله من أخرى:
يا رسولَ يا ذا الفضلِ يا ... بَهْجَةً فِي الْحَشْرِ جَاهًا وَمَقَامَا
عُدْ عَلَى عَبْدِ الرَّحِيمِ الْمُلْتَجِي ... بِحِمَى عِزِّكَ يَا غَوْثَ الْيَتَامَى
وَأَقِلْنِي عَثْرَتِي يَا سَيِّدِي ... فِي اكْتِسَابِ الذَّنْبِ فِي خَمْسِينَ عَامَا
وقوله:
يَا سَيِّدِي يَا رَسُولَ اللهِ يَا أَمَلِي ... يَا مَوْئِلِي يَا مَلاذِي يَوْمَ يَلْقَانِي
هَبْنِي بِجَاهِكَ مَا قَدَّمْتُ مِنْ زَلَلٍ ... جُودًا وَرَجِّحْ بِفَضْلٍ مِنْكَ مِيزَانِي
وَاسْمَعْ دُعَائِيَ وَاكْشِفْ مَا يُسَاوِرُنِي ... مِنَ الْخُطُوبِ وَنَفِّسْ كُلَّ أَحْزَانِي
فأنت أقرب من ترجى
أنت أقرب من ترجى، لا إله إلا الله
فَأَنْتَ أَقْرَبُ مَنْ تُرْجَى عَوَاطِفُهُ ... عِنْدِي وَإِنْ بَعُدَتْ دَارِي وَأَوْطَانِي
إِنِّي دَعَوْتُكَ مِن نِيابَتِي بُرِعٍ ... وَأَنْتَ أَسْمَعُ مَنْ يَدْعُوه ذُو شَانِ
فامْنَعْ جَنَابِي وَأَكْرِمْنِي وَصِلْ ... نَسَبِي بِرَحْمَةٍ وَكَرَامَاتٍ وَغُفْرَانِ

يقول الشيخ: (لقد أنسانا هذا ما قبله). يعني: ما وُجِدَ فيه من الشرك وهذا الوقوف على مثل هذه الأبيات من ما ينبغي العناية به من أجل معرفة ماذا؟ حال القوم، وأنهم قد بلغوا في الشرك مبلغًا عظيمًا لم يصل إليه أبو جهل ولا غيره، فالذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يصلوا إلى هذا الحد البتة، ولذلك يقول: لقد أنسانا هذا ما قبله. وهذا بعينه هو الذي ادعته النصارى في عيسى عليه السلام إلا أن أولئك أطلقوا عليه اسم الإله، وهذا لم يطلقه ولكن أتى بلباب دعواهم وخلاصتها وترك الاسم، والعبرة بالحقائق ليست العبرة بالأسماء سماه شركًا، سماه عبادة، سماه طاعةً، سماه توسلاً، أين كان نقول: الشرك له حقيقة شرعية فمتى ما وُجِد حينئذٍ نزلنا الحكم عليه البتة، ومثل هذا النوع لا يمكن أن يقال: بأن يعذر بالجهلِ. هذا لا يعذره إلا من جهل التوحيد أصلاً، وما عرف أن يميز بين التوحيد والشرك لأنه هذا أولاً هو يكون بين المسلمين ويعرف النبي - صلى الله عليه وسلم - ويعرف منزلته بل غلا حتى أوصله بل رفعه عن منزلة الباري جل وعلا. قال: وترك الاسم إذ في الاسم نوع تمييزٍ فرأى الشيطان أن الإتيان بالمعنى دون الاسم

أقرب إلى ترويج الباطن وقبوله عند ذوي العقول السخيفة إذ كان من المتقرب عند الأمة المحمدية أن دعوى النصارى في عيسى عليه السلام كفرٌ، فلو أتاهم بدعوى النصارى اسمًا ومعنى لردوه وأنكروه فأخذ المعنى وأعطاه البرعي وإضرابه وترك الاسم للنصارى، وإلا فما ندري ماذا أبقى هذا المتكلم الخبيث للخالق تعالى وتقدس من سؤال مطلبٍ أو تحصيل مأرب فالله المستعان. وهذا كثيرٌ جدًا في أشعار المادحين لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك الصوفية الذين هم متأخرون مشركون، الصوفية على نوعين:

- منهم ما هو من لم يصل إلى حد الشرك، لكن هذا لا يكون في المتأخرين إلا قليلٌ جدًا، وأما الذين تعلقوا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وتعلقوا بهذه فالأصل أنهم يلحقون بالمشركين الأوائل، بل هم أشد شرك من السابقين، ولا يأتي بالحجة الساذجة هذه هل يعذرون بالجهل أم لا؟ هذا لا يقول به أحدٌ عرف قدر التوحيد البتة، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما قاتل المشركين على وجود الشرك فحسب، وأبلغهم ما أبلغهم من كتاب الله تعالى وما صدر منه عليه الصلاة والسلام، ولذلك قال الله تعالى: {وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ} [التوبة: ٦] دل هذا النص لمن تأمله أن الباري جل وعلا أطلق عليهم وصف الشرك وحكم الشرك وذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - قاتلهم على ذلك دون أن يسمعوا الوحي، يعني فيه تقديم وتأخير، في ترتيب هنا {وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ} إذًا هو لم يسمع قبل ومع ذلك سماه ماذا؟ سماه مشركًا، وهذا واضحٌ بين.

قال هنا: ويحتجون وهو حجة أعداء دينه الذين يجوزون الشرك بالله ويحتجون بأشعار هؤلاء ولم يقتصروا أيضًا على طلب ذلك من النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل يطالبون مثل ذلك من غيره كما حدث أو كما حَدَّثَ بعض الثقات أنه رأى في راية صاحب مشهد من المشاهد: هذه راية البحر التيار به أستغيث وأستجير، وبه أعوذ من النار. وقال بعضهم في قصيدة في بعض آلهتم:

يا سيدي ويا صفي الدين يا سندي ... يا عمدتي بل ويا ذخري ومفتخري

أنت الملاذ لما أخشى ضرورته ... وأنت لي ملجأٌ من حادث الدهر

إلى أن قال:

وامنن علي بتوفيقٍ عافيةٍ ... وخير خاتمةٍ مهما انقضى عمري

وكف عنا أكف الظالمين إذا امـ ... ـتدت بسوءٍ لأمرٍ مؤلم نكري

فإني عبدك الراجي يقول للمقبور

فإني عبدك الراجي بودك ما ... أملته يا صفي السادة الغرر

قال بعض العلماء: فلا ندري أي معنى اختص به الخالق تعالى بعد هذه المنزلة، وماذا أبقى هذا المتكلم الخبيث لخالقه من الأمر، فإن المشركين أهل الأوثان ما يأهلون من عبدوه لشيء من هذا. انتهى. قال الشيخ هنا: ... (وكثير من عباد القبور ينادون الميت من مسافة شهرٍ وأكثر يسألونه حوائجهم ويعتقدون أنه يسمع دعاءهم ويستجيب لهم، وتسمع عندهم حال ركوب البحر وإطرابه من دعاء الأموات، والاستغاثة بهم ما لا يخطر على بال، وكذلك إذا أصابتهم الشدائد من مرض أو كسوفٍ أو ريحٍ شديدة أو غير ذلك فالولي في ذلك نصب أعينهم والاستغاثة به هي ملاذهم، ولو ذهبنا نذكر ما يشبه هذا لطال الكلام). قال: (إذا عرفت هذا). شيءٌ مما يتعلق ببيان حال المشركين المتأخرين وخاصة من عباد القبور الذين ينتسبون إلى التصوف وإلى التعلق بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد اتخذوه إلهًا من دون الله تعالى إذا عرفت هذا فقد تقدم ذكر دعاء المسألة، وأما دعاء العبادة فهو عبادة الله تعالى بأنواع العبادات .. إلى أن قال: (إذا تبين ذلك فاعلم أن العلماء أجمعوا على أن من صرف شيئًا من نوعي الدعاء لغير الله فهو مشرك). هذا إجماع لا خلاف فيه البتة، والمراد به إجماع الصحابة هذا الأصل فيه، ومن تبعهم ممن على نهج الصحابة. قال: (إذا تبين ذلك فاعلم أن العلماء أجمعوا على أن من صرف شيئًا من نوعي الدعاء لغير الله). يعني الدعاء المسألة أو دعاء العبادة فهو مشرك. يعني الشرك الأكبر، إذا قيل: الشرك الأكبر ليس عندنا هنا ماذا؟ شركٌ دون شرك ولا شرك أصغر، وإذا قيل الكفر أكبر ليس عندنا كفرٌ دون كفرٍ، حينئذٍ

قال: فهو مشرك ولو قال: لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله. يعني لا تنفعه لا إله إلا الله مع قيام حقيقة الشرك به لماذا؟ لأنه يكون كاذبًا في دعوى لا إله إلا الله، لأن لا إله إلا الله ليس المراد بها اللفظ دون المعنى، بل لا بد أن يحقق بماذا؟ بشروطها واجتناب نواقضها، فإن لا إله إلا الله لها نواقض، ومن أعظم نواقضها التي تدل على انتفاء الشروط أصلاً، فحينئذٍ نقول: أعظم ذلك صرف العبادة لغير الله تعالى وقد وقع فيه. ولذلك قال: فهو مشركٌ ولو قال لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله وصلى وصام. لا ينفعه بل هي باطلة. إذ شرط الإسلام مع التلفظ بالشهادتين أن لا يعبد إلا الله. هذا شرط تحقيق الإسلام. الإسلام ليس دعوى باللسان، وليس هو عمل بالظاهر فحسب، بل لا بد من تحقق شروطٍ لا بد من وجودها، إذ شرط الإسلام مع تلفظ بالشهادتين أن لا يعبد إلا الله.

فمن أتى بالشهادتين وعبد غير الله فما أتى بهما حقيقةً وإن تلفظ بهما كاليهود الذين يقولون: لا إله إلا الله وهم مشركون، ومجرد التلفظ بهما لا يكفي في الإسلام بدون العمل بمعناهما واعتقاده إجماعًا، وهذا محل إجماع، أن التلفظ بلا إله إلا الله لا يكفي البتة، وإنما يكفي متى؟ فيما يسمى بالإسلام الحكمي يعني قال: لا إله إلا الله تكف عنه حتى يأتي بلوازم لا إله إلا الله، وهذا الذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم - لما قال: لا إله إلا الله المستجير فقتله [أسامة بن زيد] قال: «أشققت عن قلبه» لأنه ما تُرك، فيحمل على ماذا؟ على أن الأصل فيمن قال لا إله إلا الله وهو كافرٌ كفرًا أصليًا ليس مرتدًا، لأن المرتد لا بد أن يرجع إلى الإسلام بما خرج منه، يعني: لا يكفي أن يقول: لا إله إلا الله، فإذا ارتد عن الإسلام بإنكار وجوب الصلوات الخمس لا نقل له قل: لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله، هذا ليس بصحيح، وإنما نقول له ماذا؟ أقر بوجوب الصلوات الخمس وهكذا، ولذلك لما البعثي ذاك قال: لا إله إلا الله، التبس على الناس مساكين، ما فرقوا بين لا إله إلا الله التي تدل على أن صاحبها قد وقع منه ماذا؟ صاحبها الذي هو الكافر الأصلي إذا أتى بها حينئذٍ نكف عنه حتى يأتي بلوازمها، فإن أتى بلوازمها كالصلاة مثلاً وانكف عن نواقضها حينئذٍ أتممنا له تلك الشهادة وإلا وجب قتله ردةً «من بدل دينه فاقتلوه»، وأما من خرج لدينٍ ما كالرافضة مثلاً أو إن لم نقل بأنهم مشركون أو البعثية أو غيرهم حينئذٍ لا يرجع إلى الإسلام - وهو قد كفر - إلا بالتصريح بما أخرجه، وأما لا إله إلا الله فلا تكفي، وأما من صلى وصام مع المسلمين وأتى بالشرك الأكبر حينئذٍ قد بطلت عنده لا إله إلا الله، فلا بد أن يرجع إلى الإسلام بلا إله إلا الله، ولذلك بين الشيخ هنا رحمه الله تعالى أن هذا مجمعٌ عليه، وإتمامًا للبحث وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى شيئًا من كلام العلماء في ذلك، هذا الكلام اختصاره يسبب خللاً قال: ذكر شيءٍ من كلام العلماء في ذلك: (وإن كنا غنيين بكتاب ربنا وسنة نبينا - صلى الله عليه وسلم - عن كل كلام - هذا الأصل في المسلم - أن المسألة عندما تؤخذ أو يُؤخذ تشريعها من كلام الباري جل وعلا وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - وإن وجد إجماع من الصحابة حينئذٍ يلحق به، إن وجد فهمٌ اتفق عليه من الصحابة حينئذٍ يلحق به، وما عداه فالأصل فيه ماذا؟ أن يوزن كلام العلماء على كلام الباري جل وعلا، وليس هو العكس، هنا يقع المسائل العصرية التي يقع فيها نزاع من الأسباب التي تؤدي إلى الفرقة وكثرت الخلاف فيها أنهم يأتون فيها قضيةً عكسية، يعني ينطلقون من أقوال العلماء إلى فهم نصوص الوحيين، وهذا خطأ، بل العكس هو الصواب، إذا أردت مسألةً ما فحينئذٍ تنظر هذه المسألة في الآيات القرآنية، وتنظر في المسألة في الأحاديث النبوية، فإن جاء تفسير لها ببيان ضابطها أو شروطها أو قولٌ لبعض الصحابة في ذلك فاكتفي به ولا تنظر إلى قول آخر البتة وإن خالف لماذا؟ لأن العبرة أن من بعد الصحابة يوزنون بكتاب الله تعالى وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - وليس هو العكس، فلا تأتي لمسألة ما تنظر فيها مثلاً كمثال نقول: العذر بالجهل في مسائل الشرك، الآن من أراد أن يبحث أول ما يبحث في كلام ابن تيمية هذا هو قرآنك؟ أول ما يبحث في كلام شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب نقول: على العين والرأس في هؤلاء، لكن الأصل فيها أن تأتي بالعكس، ثم بعد ذلك تنظر في أقوال العلماء أما الآن تنطلق بفهم ابن تيمية وفهم ابن القيم أو شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب أو غيرهم، وترجع إلى كتاب والسنة هذا يسبب لك خللاً في الفهم، لأنك اعتقدت أولاً ثم أردت الاستدلال وهذا غلط، وإنما أولاً تستدل ثم تعتقد، ولا

تعتقد أولاً ثم تستدل، ولذلك الشيخ هنا يقول: أراد أن يبين لأن بعض الناس لا يقبل في الحق إلا أن تذكر له اسمًا ما مما يحبه، فإذا ذكرت له اسمًا مما يحبه قبل ما عندك، ولذلك يقول: وإن كنا غنيين بكتاب ربنا وسنة نبينا عن كل كلام إلا أنه قد صار بعض الناس منتسبًا إلى طائفةٍ معينة في كل زمان فلو أتيته بكل آية من كتاب الله وكل سنةٍ عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لن يقبل ذلك حتى تأتيه بشيءٍ من كلام العلماء أو بشيءٍ من كلام طائفته التي ينتسب إليها، وما أكثر هذا في طلاب العلم اليوم إلا من رحم ربك، لا بد أن يسمع ماذا قال فلان؟ وإلا ما قبل منك ولو جئت له بعشر آيات أو بعشرين آية من القرآن وبينت له مذهب الصحابة في ذلك ما يقبل منك حتى تأتي بقول فلان وفلان وفلان.

قال الإمام أبو الوفاء بن علي بن عقيل الحنبلي صاحب كتاب ((الفنون)) قال: (لما صَعُبَت التكاليف على الجهال والطغام عدلوا عن أوضاع الشرع إلى تعظيم أوضاعٍ وضعوها لأنفسهم) يعني أشبه ما يكون بمقابلةٍ بين أوضاع يعني ما وضعه الشارع وبين ما وضعه البشر لأنفسهم كما يُسمى الآن بالقوانين الوضعية فهذا داخلٌ فيها، هي متقاربان قال: (فسهُلت عليهم إذ لم يدخلوا بها تحت أمر غيرهم وهم عندي كفارٌ بهذه الأوضاع). لماذا كفارٌ بهذه الأوضاع؟ لأنهم عَدَلُوا عن التشريع الحق الذي هو الكتاب والسنة وجاءوا بأوضاعٍ من قبل أنفسهم فانصرفوا بها عن الوضع الحقيقي الذي هو الوضع الشرعي، فلذلك قال: وهم عندي كفارٌ بهذه الأوضاع، مثل ماذا؟ مثل تعظيم القبور، وخطاب الموتى بالحوائج، وكتب الرقاع فيها: يا مولاي افعل بي كذا وكذا، وإلقاء الخرق على الشجر اقتداءً بمن عبد اللات والعزى، نقله غير واحدٍ المقربين له الراضين به، منهم الإمام ابن الجوزي أبو الفرج ابن الجوزي والإمام ابن مفلح صاحب كتاب ((الفروع)) وغيرهما، وقال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في ((الرسالة السنية)) الوصية الكبرى: فإذا كان على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - من انتسب إلى الإسلام من مَرَقَ منه مع عبادته العظيمة فليعلم أن المنتسب إلى الإسلام والسنة في هذه الأزمان قد يَمْرُق أيضًا من الإسلام، ولو كان عابدًا ولو كان مصليًا صائمًا، وذلك بأسبابٍ منها - هذا كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -:

- الغلو الذي ذمه الله في كتابه حيث قال: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ} [النساء: ١٧١]. نهي، وكذلك الغلو في بعض المشايخ، بل الغلو في علي بن أبي طالب، بل الغلو في المسيح عليه السلام، فكل من غلا في نبيٍ أو رجلٍ صالحٍ وجعل فيه نوعًا من الإلهية مثل أن يقول: يا سيدي فلان انصرني أو أغثني أو ارزقني أو اجبرني أو أنا في حسبك ونحو هذه الأقوال فكل هذا شرك وضلال يُستتاب صحابه، فإن تاب وإلا قتل. يعني كافراً مرتدًا عن الإسلام، فإن الله إنما أرسل الرسل وأنزل الكتب ليُعْبَدَ وحده ولا يُدْعَى معه إله آخر، والذين يدعون مع الله آلهة أخرى مثل المسيح والملائكة والأصنام لم يكونوا يعتقدون أنها تخلق الخلائق أو تُنْزِلُ المطر أو تنبت النبات، وإنما كانوا يعبدونهم أو يعبدون قبورهم أو يعبدون صورهم يقولون: إنما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى. يعني ما نعبدهم، {وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ} [يونس: ١٨] فبعث الله رسله تنهى أن يعبد أحدٌ من دونه لا دعاء عبادة ولا دعاء استغاثة. انتهى.

وقال شيخ الإسلام: (من جعله بينه وبين الله وسائط يتوكل عليهم ويدعوهم ويسألهم كفر إجماعًا). كفر يعني كفر أكبر، كفر إجماعًا نقله غير واحد المقررين له منهم ابن مفلح في ((الفروع)) وصاحب ... ((الإنصاف)) وصاحب ((الغاية)) وصاحب ((الإقناع)) وشارحه وغيره، ونقله صاحب ((القواطع)) في الكتاب عن صاحب الفروع، قلت: وهو إجماع صحيح معلوم بالضرورة من الدين. هذه المسائل النظر فيها يكون بفهم الصحابة فيها، لم ينقل قولٌ أو حرف واحد عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم في مخالفة ظاهر الكتاب والسنة، ومن هنا تحكي الإجماع على ذلك، بل تحكي ماذا؟ تحكي أن هذا الأمر معلوم من الدين بالضرورة، لماذا؟ لأن الدين كله قائم على التوحيد، حينئذٍ ما يناقض التوحيد يجب أن يكون كفرًا مخرجًا من الملة، ولذلك قال: وهو إجماع صحيح معلوم بالضرورة من الدين، وقد نص العلماء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم في باب حكم المرتد على أن من أشرك بالله فهو كافر، أي عبد مع الله غيره بنوع من أنواع العبادات.

وهنا الكفر المراد به كفر أكبر، ولا يشترط فيه استحلال، ولا يشترط فيه الرضا، ولا يشترط فيه إقامة الحجة، وإنما يُنَزَّلُ الحكم عليه مباشرةً هذا الأصل فيه، وهذا هو ظاهر الكتاب والسنة، وهو فعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وهو ظاهر كلام أئمة السلف حتى في بعض كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أن الحكم فيمن صرف نوعًا من أنواع العبادة لغير الله تعالى يُنَزَّلُ عليه مباشرةً، ومسألة العذر بالجهل إن قيل بها فهي ليست في مسائل أو نواقض التوحيد من أصله، وإنما هي في مسائل قد يقال بأنها معلومة من الدين بالضرورة كالصلاة مثلاً، أنكر وجوب الصلاة وهو حديث عهد بإسلام نقيم عليه الحجة، لأن هذا مما قد يكون ماذا؟ قد يكون مجهولاً إليه، وأما يناقض لا إله إلا الله فهذا لا يمكن أن يقال بأن يُعذر بجهل، لماذا؟ لأنه إذا أتى بناقض الذي هو حقيقة الشرك إذا قام به الشرك، أين التوحيد؟ أين إذا القلب تعلق بغير الله تعالى واستغاث بغير الله تعالى فأين التوحيد أين وجوده؟ هل يجتمع التوحيد والشرك في قلب واحد؟ لا يجتمعان هما نقيضان بمعنى أنه إذا وُجِدَ التوحيد بكماله خلا القلب عن الشرك بكماله، والحصة بالحصة، وإذا وُجِدَ الشرك بكماله انتفى التوحيد والعكس بالعكس، حينئذٍ كيف يقال بأنه هو مشرك موحد في وقت واحد، هل يجتمعان؟ نقول: لا، لا يجتمعان، حينئذٍ لا نقول في هذه المسائل بمسألة العذر بالجهل وإن قيل بها في غير هذه المسألة، يعني ما يتعلق نواقض التوحيد لا عذر فيها البتة ولو كان بعيدًا، ولذلك ابن القيم في ((طريق الهجرتين)) وارجعوا إليه لما ذكر الخلاف في أهل الفترة إن قلنا بوجودهم، قال: الخلاف فيهم هذا في الآخرة - بعد ما ذكر الخلاف - وأما في الدنيا فبالإجماع لا يُصلى عليهم ولا يُغسلون ولا يُكفنون ولا يُدفنون في مقابر المسلمين ولا يورثون، لماذا؟ لأنهم كفار، ينزل مع كونهم ماذا؟ ندعي بأنهم أهل فترة، يعني: لم يدركوا الرسول ولا أدركهم، فإذا كان هذا النوع في الدنيا لا يُعذر البتة فكيف بغيره الذي يعيش بين المسلمين؟ فكيف بمن سمع بالنبي - صلى الله عليه وسلم -؟ فكيف بمن حفظ القرآن وكان من أهل العلم ويستغيث بالنبي - صلى الله عليه وسلم -؟ هذا كفر معلوم من الدين بالضرورة، هذا يخشى على من لم يكفره أن يكون كافرًا، لماذا؟ لأنه يكون منكرًا لمعلوم من الدين بالضرورة، هذه المسألة تنبهوا لها، لا يختلط عليكم الأمر.

قال هنا: قلت: وهو إجماع صحيح معلوم بالضرورة من الدين. يعني: من صرف شيئًا لغير الله تعالى بأي نوع من أنواع العبادة فهو مشرك شركًا أكبر، ولا نحتاج إلى إقامة حجة، ولا ندَّعي بأن هذه المسألة مما تدخل تحت العذر بالجهل، والقول بأن هذه المسألة داخلة تحت القول بالعذر بالجهل فقول باطل، بل هو حدث متأخر، ولا يُعرف عن السلف البتة، إنما هو اجتهاد من بعض الأئمة المتأخرين، وأداهم إلى ذلك أنهم نظروا في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا قد يوجد في بعض كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لكنه فيه نظر، وهو أن الاجتهاد كما أنه يدخل في العمليات يدخل في العلميات، هكذا بإطلاق، وهذا باطل، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة في ذلك الزمان وكذلك كبار الأئمة التابعين لما وقع من وقع في الشرك أو وقع من وقع في الاجتهاد في باب المعتقد، هل جعلوا المسألة خلافية؟ عندما تدَّعي بأن الاجتهاد يدخل المسائل العلميات كالخلاف في مسائل إثبات الصفات ونفيها، إذًا كيف تبدعه؟ كيف نقول: الجهمية كفار. وقد أجمع السلف على ذلك؟ لو كانت المسألة محلاً للاجتهاد كيف نكفره؟ من سلَّم بهذه المسألة حينئذٍ ينبغي أن يجعل كل خلاف في باب المعتقد ماذا؟ أنه قابل للأخذ والعطاء، لأن الدليل دل على ذلك، حينئذٍ فتح الباب بكون الاجتهاد يدخل في العلميات هذا قول باطل، وإذا قيل بأن النص عام، حينئذٍ نأتي بدليل عكسي وهو أن الصحابة قد أجمعوا على ترك الاجتهاد في هذا الباب، هل وُجِدَ من الصحابة من اختلف في مسألة عقدية وهي أصل من أصول الدين؟ ما وُجِدَ هذا، بل اتفقوا على كل أصل، كل أصل موجود في كتب المعتقد عند أهل السنة والجماعة هو محل إجماع، أليس كذلك؟ إذا كان محل إجماع أين الخلاف؟ نحن نحكي إجماع على ماذا؟ على أن الإيمان بالقدر بمراتبه الأربعة يجب أن يكون كذلك، فإذا انتفى إما كفر وإما بدعة أين الخلاف في باب القدر؟ في باب الأسماء والصفات، في باب توحيد الربوبية نقول: بالإجماع إجماع الرسل القطعي لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، فمن يقول: لا حاكم إلا الله أو لا مستغني ... إلى آخره وحينئذٍ نجوز الاجتهاد في مثل هذه المسائل كيف نبدعه؟ كيف نخطئه هو يستدل بكتاب وسنة وكل مخالف سواء كان باقيًا على ملة الإسلام أو خارج عن ملة الإسلام لا بد أن يستدل بآية

أو حديث، حينئذٍ إذا قلنا بأن الاجتهاد داخل في هذه المسائل كيف نبدعه؟ وكيف نكفره؟ ما الضابط في هذه؟ انفلتت الأمور، حينئذٍ الجهمية اجتهدوا وأداهم اجتهادهم إلى ما قالوا، والمعتزلة اجتهدوا وأداهم اجتهادهم إلى ما قالوا، وكذلك الأشاعرة والماتريدية مع كون الإجماع وقع على كفر الجهمية، والإجماع على تبديع المعتزلة والماتريدية والأشعرية والصوفية حينئذٍ كيف نقول: إجماع على التبديع. ثم نقول: المسألة خلافية؟ فالقول بأن الاجتهاد يدخل العلميات والعقائد هكذا بإطلاقه، هذا قول فاسد، ما جاء في بعض كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بإطلاق إن قلنا بأنه يوزن بالشرع انتهينا، وفي بعض المواضع مَثَّل بماذا؟ قال: مثلاً ك مثلاً قال ك: رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه.

هذه ليست من المسائل الأصلية الكبار التي تعتبر ماذا؟ من أصول معتقد أهل السنة والجماعة، حينئذٍ يُحمل كلامه في بعض المواضع بدخول الاجتهاد في العلميات التي هي المسائل الفرعية، إذ باب المعتقد ليس على مستوى واحد، بل منه ما هو أصل ومنه ما هو فرع، فوقع الصحابة في ماذا؟ في كون النبي - صلى الله عليه وسلم - هل رأى ربه أم لا؟ وكذلك العذاب هل يكون على الجسد والروح معًا أو لا؟ مسائل عقدية، حينئذٍ نقول: هذه المسائل ليست مسائل أصلية، فحينئذٍ الخلاف فيها قد يكون سائغًا في بعض المواضع، لكن في الأصول الكبار التي هي فهم التوحيد، وفهم التوحيد الأسماء والصفات وباب القدر وباب الإيمان وغيره من الأبواب العظام في باب المعتقد، نقول: هذه محل اجتهاد؟ نقول: ليس الأمر كذلك، وإلا لجعلنا هذا الباب مع الصوفية كذلك باب اجتهاد، وهو إجماع صحيح معلوم بالضرورة من الدين، وقد نص العلماء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم في باب حكم المرتد على أن من أشرك بالله فهو كافر، أي: عبد مع الله غيره بنوع من أنواع العبادات، وقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن دعاء غير الله عبادة له، فيكون صرفه لغير الله شركًا.

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى في شرح ((المنازل)): ومن أنواعه - أي الشرك - طلب الحوائج من الموتى، والاستغاثة بهم والتوجه إليهم وهذا أصل شرك العَالَم. يعني: مرد الشرك في كل مكان.

وقال هنا الإمام الحافظ بن عبد الهادي في الرد على السبكي ونختصر بعض النقولات: وقوله - أي: قول السبكي - إن المبالغة في تعظيمه - أي تعظيم النبي - صلى الله عليه وسلم - واجبة إن أريد بها المبالغة بحسب ما يراه كل أحدٍ تعظيمًا - انظر باب الاجتهاد - يعني إن كان المراد تعظيم النبي - صلى الله عليه وسلم - واجب، وهذه قضية كلية محتملة، قال هنا: إن أريد بها المبالغة بحسب ما يراه كل أحدٍ تعظيمًا. يعني رجع في التعظيم إلى عقله، ولم يرجع إلى الشرع، حتى الحج إلى قبره والسجود له والطواف به، واعتقاده أنه يعلم الغيب وأنه يُعطي ويمنع، ويملك لمن استغاث به من دون الله الضر والنفع وأنه يقضي حوائج السائلين، ويفرج كربات المكروبين وأنه يشفع فيمن يشاء ويدخل الجنة من يشاء، فدعوى المبالغة في هذا التعظيم مبالغةٌ في الشرك، وانسلاخ من جملة الدين، لأنه معلوم من الدين بالضرورة، فهو كفر. قال: قلت هذا هو اعتقاد عباد القبور فيمن هو دون الرسول - صلى الله عليه وسلم -، فضلاً عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما تقدم بعض ذلك والأمر أعظم وأطم من ذلك.

ثم ذكر ما يتعلق ببعض الأقوال، قال هنا: والمقصود أن أهل العلم ما زالوا يُنكرون هذه الأمور ويبينون أنها شرك، وإن كان بعض المتأخرين ممن ينتسب إلى العلم والدين ممن أُصيب في عقله ودينه قد يُرَخِّصُ في بعض هذه الأمور وهو مخطئ في ذلك ضال مخالف لكتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وإجماع المسلمين، فكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا قول ربنا وقول رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فإن ذلك لا يتطرق إليه الخطأ بحال، بل واجب على الخلق إتباعه في كل زمان على أنه لو أجمع المتأخرون على جواز هذا لم يُعتد بإجماعهم المخالف لكلام الله وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - في محل النزاع لأنه إجماع غير معصوم، بل هو من زلة العالم التي حُذِّرنا من إتباعها، وأما الإجماع المعصوم فهو إجماع الصحابة والتابعين وما وافقه وهو السواد الأعظم الذي ورد الحث عن

إتباعه وإن لم يكن عليه إلا الغرباء الذين أخبر بهم النبي - صلى الله عليه وسلم - في قوله: «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء». رواه مسم. لا ما كان عليه العوام والطوام والخلف المتأخرون الذين يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون.

إذًا (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره). هذه الترجمة ومعنى الاستغاثة وحكم الاستغاثة والنظر في واقع المتأخرين من الاستغاثة بغير الله تعالى مما يتعين العلم به، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وكلامه في هذه المسألة طويل، وقد ذكر ابن القيم في غير موضع من كتبه ما يتعلق بهذه المسألة.

ثم ذكر المصنف أربع آيات وأثرًا يأتي بحثها في محله، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

45 ٤٥

٤٥.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* الفرق بين الدعاء والاستغاثة.
* قول الله تعالى: (ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك) الآية.
* هل الخطاب في الآية للنبي عليه الصلاة والسلام أم للأمة؟
* قوله تعالى: (فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه) الآية.
* قوله تعالى: (ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة) الآية.
* بيان المعنى من قوله تعالى (وهم عن دعائهم غافلون)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فلا زال الحديث في الباب الرابع العشر (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره)، وعرفنا ما يتعلق بالترجمة (باب من الشرك) أي الأكبر، الاستغاثة بغير الله وهي نوع من الدعاء، وهي دعاء المكروب إزالة الشدة، (أو يدعو غيره) هذا من عطف العام على الخاص.

يقول ابن السعدي رحمه الله تعالى: والفرق بين الدعاء والاستغاثة أن الدعاء عام في كل الأحوال، والاستغاثة هي الدعاء لله في حال أو في حالة الشدائد، فكل ذلك يتعين إخلاصه لله وحده وهو المجيب لدعاء الداعين المفرج لكربات المكروبين .. إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى.

إذًا ثَمَّ فرق بين الاستغاثة والدعاء، الدعاء أعم مطلقًا، والاستغاثة أخص مطلقًا، وكل استغاثة دعاء ولا عكس، (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره) عرفنا أن الترجمة ليست على إطلاقها، إنما المراد بها ما يتعلق بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، حينئذٍ الحي الحاضر الذي يُستغاث به فيما يقدر عليه حينئذٍ هذه مستثناة، وذكرنا ما يتعلق بوجه الاستثناء جاء {فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ} [القصص: ١٥]، دل ذلك على أن ذلك جائز ولا إشكال فيه، لكن يكون من قبيل الأسباب، والأسباب يجب أن يعتقد فيها المعتقد عامة في هذا وفي غيره أنها مجرد سبب، وأما المؤثر الحقيقي فهو الباري جل وعلا، عمومًا لا يعتمد اعتمادًا قلبيًّا على الأرزاق ولا على الأطباء ولا على المعلمين ولا على ما يمكن نتعلق به النفوس، وإنما يتعلق القلب بالباري جل وعلا وهذه أسباب بمعنى أن العبد مكلف أن يبذل السبب، وأما المسبب فمن الله تعالى وحده، قد يبذل السبب ولا يترتب عليه المسبب، وهذا لا إشكال فيه، لكن يشترط فيه ماذا؟ أن يكون ماذا؟ المسبب أن يكون تامًا، يعني لا على وجه النقص، فإن كان على وجه النقص حينئذ قام به مانع فبُذِلَ السبب ولم يترتب عليه المُسَبَّب لقيام مانع بالسبب، أو بفاعل السبب، حينئذٍ نقول: هذا الأمر قد لا يترتب عليه المُسَبَّب، وقد

يأتي بالسبب على الوجه التام ويتخلف المُسَبَّب ولا إشكال فيه، ولذلك يقال: لماذا سحر النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو يستعيذ بالله صباح مساء؟ أليس كذلك؟ نقول: وُجِدَ السبب التام قطعًا، وقد حَجَبَ الله تعالى أثره لحكمة ولأمر يعلمه جل وعلا وما يترتب عليه مما هو شرع، وأما غيره غير النبي - صلى الله عليه وسلم - فالحال كذلك، قد يبذل السبب التام ولا يترتب عليه المُسَبَّب، وأما إذا لم يترتب المُسَبَّب حينئذٍ نرجع إلى السبب، إن كان تامًا وتخلف المصنف فيكون لأمر الله جل وعلا، وإذا تخلف المُسَبَّب وكان السبب لا على وجه التمام حينئذٍ نقول: قام مانع، ولذلك كل ذِكْرٍ من أذكار الصباح والمساء ودخول الخلاء والخروج .. إلى آخره مما إذا وُجِدَ ترتب عليه أثره في الدنيا من دفع الضر وجلب النفع مثلاً هذا لا يترتب عليه إلا إذا وُجِدَ على وجه الكمال، والنقص بالنقص، الكمال بالكمال والحصة بالحصة، يعني النقص بالنقص، حينئذٍ قد يدخل الخلاء ويقول الذكر الوارد لكنه قد يصيبه ما يصيبه من الأذى، يقول: أنا قلت الذكر عند دخول الخلاء. نقول: لا أنت قلته بلسانك ولم تقله بقلبك. ولذلك ابن القيم رحمه الله تعالى في ((المدارج)) قال: كل ما رتب على القول فالمراد به القول التام. ما معنى المراد القول التام؟ يعني ما وُجِدَ فيه الظاهر والباطن، يعني لا بد أن يكون متكلمًا بلسانه معتقدًا بقلبه تمام ما دل عليه اللفظ، معلقًا قلبه خوفًا ورجاءً وطلبًا ورغبًا ورهبًا بالله جل وعلا إذ لم يكن كذلك قد لا يترتب عليه المُسَبَّب.

قال: (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره). ذكر المصنف رحمه الله تعالى أربع آيات وعلى كلامه في المسائل أنها خمس لأنه جعل ({وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} [يونس: ١٠٧]) جعلها آيةً ثانية، وهي تابعة للآية الأولى، على كلٍّ المصنف أدرى بتأليفه، فجعل ({وَلاَ تَدْعُ}) آية ({وَإِن يَمْسَسْكَ}) هذه آية ثانية، ({فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ} [سورة العنكبوت: ١٧]) الثالثة، ({وَمَنْ أَضَلُّ} [سورة الأحقاف: ٥]) الرابعة، ({أَمَّن يُجِيبُ}) هذه الخامسة، ولا إشكال فيه، إذًا أربع آيات وإن شئت قل: خمس آيات، وأثرًا. ثم ذكر المسائل فيما يتعلق بفهم الباب.

قال رحمه الله تعالى في الآية الأولى: (وقولُ الله تعالى). قول بالرفع ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ * وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} [سورة يونس: ١٠٦، ١٠٧] الآية). ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ}) أي دعوت ما لا ينفعك ولا يضرك، ({فَإِنَّكَ إِذًا}) إذ الحال ما ذكر من التعلق السابق ({مِّنَ الظَّالِمِينَ}). قال ابن عطية رحمه الله تعالى: معناه قيل لي ({وَلاَ تَدْعُ}) وهذا فيه ماذا؟ فيه إشارة إلى أن الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - ثَمَّ خلاف هل الخطاب هنا للنبي - صلى الله عليه وسلم - ليمتثل أو الخطاب لغيره ولم يعنَ به النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما هو من قبيل التعريض؟ بناء على ماذا؟ هل يُخاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - بمثل ذلك أو لا عند بعض العلماء يستحيل أن يخاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو النبي الذي عَرَفَ ربه على وجه التمام والكمال وهو أخلص الأمة وهو الخليل خليل الرحمن، حينئذٍ هل يتصور أن يُنهى عن الشرك؟ وهل يتصور أنه بالإمكان أن يقع منه الشرك؟ قال بعض العلماء: لا، لا يمكن هذا محال، حينئذٍ كلما جاء خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - بمثل هذه العبارات التي فيها النهي عن الشرك ونحوه صرفوها إلى غيره، قالوا: هذا من باب التعريض، ({وَلاَ تَدْعُ})، أي ولا تدع الأمة، أو قل: لا تدع. ولذلك يقدرون فعلاً فعل أمر مشتق من القول قل: لا تدع كما قال: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: ١]، {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} [الكافرون: ١] .. إلى آخره. والصواب هو ما ذكره ابن عطية هنا وهو معناه قيل لي ({وَلاَ تَدْعُ}) يعني خوطب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا لا مانع منه، فكل خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - فهو خطاب لأمته، ووقوع الشرك هنا كما سيأتي موضحًا باعتبار كونه بشرًا إنسانًا لا مانع منه، لكنه عُصِمَ باعتبار كونه نبيًّا رسولاً، إذًا النبي - صلى الله عليه وسلم - له جهتان:

- جهة العصمة وهو النبوة والرسالة. وهذا يمتنع أن يقع منه الشرك.
- وجهة ماذا؟ جهة البشرية والإنسانية من حيث هو باعتبار كونه إنسانًا نقول: باعتبار كونه إنسانًا قلبه بيد الله عز وجل، حينئذ - ولذلك مرّ معنا بالأمس النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول من دعائه: «اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك». لماذا؟ لأنه يعلم أن تصريف القلب بين يدي الله جل وعلا، إذًا قلبه إن شاء الله تعالى ثبته فثبته، وإن أزاغه وإن لم يكن كذلك من حيث الحال أو من حيث الواقع، إذًا النبي - صلى الله عليه وسلم - له جهتان:
- من جهة كونه بشرًا إنسانًا حينئذٍ لا يمتنع أن يقال له: {وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ} .. إلى آخره.
- ومن جهة كونه نبيًّا رسولاً حينئذٍ تأتي العصمة. ولذلك قال ابن عطية هنا: معناه قيل لي ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ}) هذه لا ناهية، وتدع هذا فعل مضارع مجزوم بلا، فهو عطف على {أَقِمْ}، لأنه خوطب بالتوحيد {وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [يونس: ١٠٥]، {وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ} هذا أمر بالتوحيد، {وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا} هذا هو التوحيد، {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ} [البينة: ٥]، إذًا أُمِرَ بالتوحيد، وإذا أُمِرَ بالتوحيد نُهِيَ عن ماذا؟ عن ضِدّه ولا إشكال فيه، فهل نقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يُؤمر بالتوحيد لأنه كامل عليه الصلاة والسلام كمالاً بشريًّا؟ لا، لا يتأتى ذلك. إذًا كما أنه أُمِرَ بالتوحيد وكل نصٍ خوطب به عليه الصلاة والسلام أو خُوطب به الرسل أو الأمة فهو داخلٌ عليه الصلاة والسلام دخولاً أوليًا، فإذا نُهِيَ عن ضد ونقيض التوحيد لا إشكال فيه، نقول: بأنه جُمِعَ بين الأمر لأنه لا يتحقق التوحيد إلا بانتفاء نقيضه وهو الشرك بالله تعالى، إذ يستحيل - هنا تأتي الاستحالة - إذ يستحيل كون المرء مسلماً موحدًا مشركًا فلا يجتمعان البتة مطلقًا، فإذا وُجِدَ التوحيد على وجه الكمال خرج الشرك على وجه الكمال، والعكس بالعكس. إذًا عطف على {أَقِمْ}، {وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلاَ تَكُونَنَّ} [يونس: ١٠٥] توكيد {مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، الشوكاني رحمه الله تعالى في ((الفتح)) قال: هذا تعريضٌ يعني ليس للنبي - صلى الله عليه وسلم - {وَلاَ تَكُونَنَّ} إنما هو خطابٌ للأمة وإن صيغ خطابًا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وإن كان القاعدة الأصولية المعلومة عند الأصوليين أن ما خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو للأمة.

وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السَّنِيّ

حينئذٍ كل ما خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو للأمة، ولذلك قال: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} [الطلاق: ١]. {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ}. واحد خطاب هذا، قال: {إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء} أليس كذلك، وقال: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ} [التحريم: ١]. هذا خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ} [التحريم: ٢]. فدل على أن ما خوطب به النبي فهو خطابٌ لأمته، والعكس بالعكس على الصحيح في المسألتين في القاعدتين الأصوليتين: أن ما خُوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - فأمته فيه سواء، يعني في الحكم وما خُوطبت به الأمة فالنبي - صلى الله عليه وسلم - داخلٌ في خطاب الأمة، ولا نأتي نقول: هذا خاصٌ بالنبي - صلى الله عليه وسلم - إلا بدليلٍ يدل على الخصوصية. قال: معناه قيل لي ولا تدعو فهو عطفٌ على {أَقِمْ}، وهذا الأمر والمخاطبة أمر {أَقِمْ} يعني، والمخاطبة ... للنبي - صلى الله عليه وسلم - إذا كانت هكذا فأحرى أن يحذر من ذلك غيره، إذا قيل للنبي - صلى الله عليه وسلم -: {وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ} [يونس: ١٠٦] وهو أكمل الخلق عليه الصلاة والسلام فغيره أحرى، حينئذ يكون النهي لغير النبي - صلى الله عليه وسلم - من بابٍ أولى وأحرى؛ لأنه إذا نُهِيَ النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو النبي المرسل الْمُبْعَث من عند الله جل وعلا الْمَبْعُوث من عند جل وعلا حينئذٍ أمته وأفراده وآحاده يكون من بابٍ أولى وأحرى.

قال: وظاهر السياق أن الآية خطابٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم -. وهو كذلك، وسواءٌ كان خاصًا به أو عامًا له ولغيره -والثاني هو المقدم أنه ليس خاصٌ بالنبي - صلى الله عليه وسلم - لأن الدعوة الخصوصية تحتاج إلى دليل واضح بين وليس ثَمَّ دليل، ثم هذا الحكم عام يعني ما يتعلق بالتوحيد والنهي عن الشرك هذا ليس من خصوصيات النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل هو شاملٌ للأمة، ولذلك قال ابن عطية فيما سبق: أنه عطفٌ على {أَقِمْ} أي على قوله: {وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}. فالخطاب له في هذه الآية على جهة الخصوص والأمة له في ذلك الحكم سواء أو معه سواء. وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: {وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} معطوفٌ على {أَقِمْ} وهو من باب التعريض لغيره - صلى الله عليه وسلم -، لأنه لا يمكن أن يقع من النبي - صلى الله عليه وسلم - الشرك، نحن نقول: نعم لا يمكن أن يقع من النبي - صلى الله عليه وسلم - شركٌ ما لكن هذا لا يمنع أن لا يخاطب من جهة الباري جل وعلا بالنهي عن الشرك، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - مكلفٌ أو لا؟ هو مكلف، فحينئذٍ مخاطبٌ بكل أمرٍ جاء في الكتاب والسنة، وإذا أمر غيره - وهذه قاعدةٌ ثالثة - فالمخاطَب والمخاطِب كلٌ منهما داخلٌ في النص. إذا أمر قال: {أَقِمِ الصَّلاَةَ} [الإسراء: ٧٨].

للنبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ هل هو مأمور بذلك أم لا؟ هل هو داخلٌ في ما أمر به؟ نقول: نعم، وإلا لأخرجنا النبي - صلى الله عليه وسلم - من جميع الأوامر والنواهي الواردة في السنة لأنه هو المتكلم، حينئذٍ نقول: هو مكلف عليه الصلاة والسلام وكذلك أمته عليه الصلاة والسلام كل واحدٍ مكلف خُوطب بذلك الأمر والنهي.

قال الشوكاني: وهو من باب التعريض لغيره - صلى الله عليه وسلم -. وليس الأمر كذلك، يعني: لا يسلم له وإنما هو خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - وأمته في ذلك الحكم سواء. وقوله: {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ} [يونس: ١٠٦] معطوف على قوله: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ} [يونس: ١٠٦] غير داخل تحت الأمر وقيل معطوف على {وَلاَ تَكُونَنَّ} [يونس: ١٠٥] هذا من باب التوجيه أنه داخلاً في ما سبق يعني: لم يخاطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - والكلام للشوكاني رحمه الله تعالى. والصحيح أن الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: {وَلاَ تَدْعُ}، {وَلاَ تَكُونَنَّ}. كيف نظهر ذلك أو نخرجه عن سياقه وظاهره، أليس هذا في كلام العرب {وَلاَ تَدْعُ} لا ناهية وتدعو هذا فعل مضارع للمخاطب أليس كذلك {وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ} [الزمر: ٦٥] تاء الفاعل خطاب، أليس كذلك؟ فالأصل فيه حمله على لسان العرب هذا الأصل فيه، من ادَّعَى خلاف ذلك فحينئذٍ يحتاج إلى دليل، ولا دليل. إذًا الصحيح أن الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، طيب هل الحكم خاص به لماذا خص النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ إذا قيل بأنه ليس للنبي - صلى الله عليه وسلم - لماذا خصه؟ لماذا قال: {وَلاَ تَدْعُ} يعني جمع الأمة كلها، نقول: المراد به خرج مخرج الخصوص والمراد به العموم، لأنه إذا نهيت أنت وأنت الرسول المبعوث عليه الصلاة والسلام وأنت أكمل الخلق فغيرك من باب أولى وأحرى، فحينئذٍ فيه التأكيد، فإذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك». فأنا وأنت من بابٍ أولى وأحرى، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أكمل الخلق حينئذٍ نقول: إذا كان كذلك فغيره يكون من بابٍ أولى وأحرى، ولذلك خرج هنا الخطاب للخاص للنبي - صلى الله عليه وسلم -، ففيه زيادة معنى زيادة فائدة، يعني: لا يستويان لا تدعُ، ولا تدعوا الجمع والمفرد، لماذا؟ لأن المفرد هنا فيه زيادة وهي نكتة على ما ذكرناه. إذًا وخرج مخرج الخصوص والمراد به العموم فهو عامٌ لجميع الأمة. قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: فهو إما خاص بالرسول - صلى الله عليه وسلم - والحكم له ولغيره، وإما عامٌ لكل من يصح خطابه ويدخل فيه الرسول - صلى الله عليه وسلم -. يعني قد يُنَزَّل الأمر أو الخطاب والمراد به ليس الواحد كما في قوله: {وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُواْ} [الأنعام: ٢٧]، {تَرَى} كل من يصح منه الرؤية حينئذٍ يكون ماذا؟

داخلاً في الخطاب وهذا أشبه ما يكون بماذا؟ باستعمال الخاص مرادًا به العام يعني: أشبه ما يكون بالمعنى المجازي، وإلا الأصل فيه استعمال اللفظ فيما وُضِعَ له في لسان العرب، والمراد به الخاص، فحينئذٍ إذا نُزِعَ ونُقِلَ عن ذلك المعنى وأريد به العام حينئذٍ نقول: هذا استعمال للفظ في غير موضوعه، وكون الخطاب موجهًا إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يقتضي أن يكون ممكنًا منه، أليس كذلك؟ وإذا كان معصومًا عن الوقوع في الشرك العكس بالعكس لا يلزم ألا يُنْهَى عن الشرك.

إذًا يُنْهَى عن الشرك ولا يلزم من ذلك أنه ممكن الوقوع، وإذا لم يكن ممكن الوقوع لا يلزم منه ألا يُنهى صحيح، حينئذٍ نُهِيَ ولا يلزم من النهي ماذا؟ أنه ممكن الوقوع، وإذا كان ممتنع الوقوع لا يلزم منه ألا ينهى عنه عليه الصلاة والسلام.

قال هنا: وكون الخطاب موجهًا إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يقتضي أن يكون ممكنًا منه. قال تعالى: {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ} [الزمر: ٦٥] من المرسلين {لَئِنْ} لأنه قيده بالوحي وإنما الوحي إلى الأنبياء والرسل {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} فالخطاب له هنا ولجميع الرسل ولا يمكن أن يقع منه باعتبار حاله لا باعتبار كونه إنسانًا وبشرًا لما ذكرناه سابقًا، أن الأنبياء على جهة العموم لهم جهتان:

- جهة النبوة والرسالة.
- وجهة الإنسانية والبشرية.

حينئذ يقع الثاني يمكن أن يخاطب باعتبار الثاني دون الأول، فالحكمة من النهي أن يكون غيره متأسيًا به، فإذا كان النهي موجهًا إلى من لا يمكن منه باعتبار حاله فهو إلى من يمكن من بابٍ أولى وأحرى، وعلى ذلك لا يصح التقدير قل كما قاله بعض أهل العلم لأنه خروج عن سياق وظاهر النصوص، كلما جاء {وَلاَ تَكُونَنَّ} إذًا قل يا محمد {وَلاَ تَكُونَنَّ}، يعني خاطب الناس، ({وَلاَ تَدْعُ}) أي قل ({وَلاَ تَدْعُ})، نقول: ما الذي أحوجنا إلى هذا التقدير؟ هذا لا يصح، وهو تقدير ضعيف، فلا يصح تقدير بعض العلماء، قل ({وَلاَ تَدْعُ}) بناء على أنه لا يصح أن يكون الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه يستحيل أن يقع ذلك منه وهذا ضعيف وإخراج للآيات عن ظاهرها وسياقها. قال ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية يقول تعالى ذكره: {وَلاَ تَدْعُ} يا محمد جعلها خطابًا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وابن جرير يأتي بالردود والإيجابيات والقواعد مسلمة، يعني: يأتي به حكاية في كلامه، قال: يقول تعالى ذكره: {وَلاَ تَدْعُ} يا محمد {مِن دُونِ} معبودك وخالقك شيئًا ما، أي شيئًا فسره بماذا؟ {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا} قال: شيئًا، يعني نكرة موصوفة لأن ما هذه في محل نصب مفعول به، {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا} يعني: شيئًا لا ينفعك في الدنيا ولا في الآخرة، لأن الذي ينفع في الدنيا والآخرة هو الذي يستحق أن يكون معبودًا، وهو الواحد الأحد الفرد الصمد وهو الله جل وعلا، وأما نفع المخلوقين وهذا نفع مزيف نفع ظاهر ليس بحقيقته ورفع وكشف الضر ولو كان فيما يقدرون عليه كذلك ليس حقيقيًّا. قال: لا تدع يا محمد من دون معبودك وخالقك شيئًا لا ينفعك في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يضرك في دين ولا دنيا. يعني بذلك الآلهة والأصنام فسر شيئًا بالآلهة والأصنام، يقول: لا تعبدها راجيًا نفعها أو خائفًا ضرها، فإنها لا تنفع ولا تضر، فإن فعلت ذلك فدعوتها من دون الله {فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ} يكون من المشركين بالله، ففسر الظلم هنا ابن جرير بالظلم الأكبر، {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان: ١٣]، وهذا كذلك في خاتمة الآية السابقة التي تسبقها {وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، وقال في الآية التالية: {فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ} فالشرك والظلم بمعنى واحد.

فقوله: ({وَلاَ تَدْعُ}) نهي والنهي للتحريم، وقلنا: إذا قيل محرم لا يلزم منه أن لا يكون شركًا، أليس كذلك؟ فالمحرم جنس يعم الشرك وما دونه، والشرك هو أكبر الكبائر، وما دونه هو الشرك الأصغر والخفي والمعاصي الأخرى، حينئذٍ إذا قيل هذا منهي عنه لا يلزم أن لا يكون شركًا، وإذا قيل بأنه شرك لا يلزم أن لا يكون كبيرة بل هو كبيرة وشرك وهو معصية وذنب لكن اختص في الشرع استعمال ما يدل على هذا المعنى الخاص وهو صرف العبادة لغير الله أو أن تجعل لله ندًّا سُمِّيَ وإن كان ذنبًا ومعصية خُصَّ باسم خاص

وهو الشرك الأكبر، حينئذٍ إذا أطلق الشرك هو ذنب ومعصية، لكن يدل على حقيقة، ولذلك له حقيقة شرعية، بمعنى أن الشرك لم يدع الباري جل وعلا ولا رسوله - صلى الله عليه وسلم - العباد أن يقوموا بتفسيره، إنما نهى عن الشرك قبل ذلك أمر بالتوحيد وتكفل ببيان معنى التوحيد، لم يأمر بالتوحيد ويكل الأمر إلى المخلوقين أو للمأمورين أو للعباد أن يفسروا التوحيد، أليس كذلك؟ كذلك نهى عن الشرك وفسر معنى الشرك، ولم يكل معنى الشرك إلى العباد، ولذلك السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم لم يختلفوا قط في معنى التوحيد الذي بُعِثَ به الرسل، ولم يختلفوا قط في معنى الشرك الذي نهى عنه الرسل، وإنما وقع الخلاف متى؟ عند من لم يرجع إلى معنى التوحيد للكتاب والسنة، وعند من لم يرجع إلى معنى الشرك إلى الكتاب والسنة، وفسر التوحيد بعقله ورأسه وأهوائه وطرائقه وشيوخه، وكذلك الشرك لم يرجع فيه إلى الكتاب والسنة إنما فسره بهواه، هنا وقع الخلاف، ولذلك التوحيد فيه مذاهب الجهمية عندهم مذهب، والمعتزلة مذهب، وكل من خرج عن السنة فله مذهب خاص في ماذا؟ في معنى التوحيد وكذلك الشرك، أما السلف فهو محل إجماع، ولذلك نحن نقول: أعلى درجة في دعوى الإجماع هو إجماع الرسل، إجماع قطعي جاء الخبر به في كتاب ربنا جل وعلا وهو قطعي الدلالة، ثم أجمعوا وحكاه الله تعالى، {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦]، {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥].

هذا أعلى درجة إجماع وهو إجماع قطعي من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة، وهو في بيان معنى التوحيد، وعليه لا يجوز الخلاف في معنى التوحيد البتة، فمن فسر التوحيد بما ينفي أصله مما جاءت به الرسل فليس بمسلم سمه ما شئت من أهل الفرق فليس بمسلم، وإن خالف في كماله مع التسليم بأصله حينئذٍ فهو في دائرة البدعة على هذا التأصيل، فإن جاء بمعنى يخالف أصل ما جاء به الرسل فهذا ليس بمسلم، لماذا؟ لانتقاض لا إله إلا الله عنده، وكل من انتقض عنده معنى لا إله إلا الله بمعنى أنه لم يقلها لا ليس الكلام في القول وإنما لم يقم مدلولها بقلبه ويعمل بمقتضاها، فإن اعتقد معناها وعمل بمقتضاها - هذا داخل في الركن - وعمل بمقتضاها حينئذٍ نقول: هذا جاء على ما وفق ما جاءت به الرسل، فإن خالف فحينئذٍ يُنظر في هذه المخالفة إذ خرج بهذا المعنى عن معنى أصل التوحيد الذي جاءت به الرسل، فحينئذٍ نقول: هذا خارج من الملة ليس بمسلم لأن الله تعالى قال: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: ١٩]. والإسلام أعلى درجته لا إله إلا الله على المعنى الذي ذكرناه سابقًا، إذًا أعلى درجة - هذه خذها مجانًا - أعلى درجة في معرفة الإجماع والقطعي ولا يقدم عليه إجماع البتة إجماع الرسل قبل أن يجمع الصحابة، وقبل أن يجمع التابعون، وقبل أن يقع إجماع من الأصوليين ولا من أهل اللغة ولا غيرهم، إجماع الرسل على معنى التوحيد وهذا كما ذكرته لكم سابقًا، إذًا ({وَلاَ تَدْعُ}) نَهْيٌ وهو للتحريم، وإذا قيل للتحريم لا ينفي أن يكون شركًا، بل هو شرك وله معنى خاص في الشرع وهي حقيقة شرعية، فالإسلام اللفظ شرعي، يعني جاء به الشرع وله معنى في الشرع لا نفسره من رؤوسنا ولا أن نتبع مشايخنا وإنما نتبع فهم السلف في ذلك، يعني: مشايخنا أقصد بها البدع يعني، حينئذٍ ليسوا مشايخ في الدين وإنما المراد به ماذا؟ الأشاعرة اتبعوا مشايخهم وحصل فيه حذف وإيجاز فحصل خلل، إذًا لا يتبع أحد إلا فهم السلف في ذلك، وأما إتباع أبا الحسن الأشعري أو غيره فحينئذٍ نقول: هذا خلل في الإتباع إنما اتبعوا مشايخهم. قال: نهي وهو للتحريم ({وَلاَ تَدْعُ}) والدعاء طلب ما ينفع أو طلب دفع ما يضر، يعني: للجلب أو للدفع، جلب منفعة أو دفع مضرة، وقد سبق أنه نوعان:

دعاء مسألةٍ وهو: طلب ما ينفع الداعي من جلب نفع أو دفع ضر، فالمعبود حينئذٍ لا بد أن يكون مالكًا لذلك، ولا يملك النفع إلا الباري جل وعلا، ولا يملك دفع الضر إلا الباري جل وعلا، وما يجري على أيدي المخلوقين فإنما هو جلب نفع ودفع ضر صوري وإلا فحقيقته من الباري جل وعلا، فالمعبود لا بد أن يكون مالكًا لذلك، ولذلك أنكر الله تعالى على من عبد من لا يملك ضرًّا ولا نفعًا، هذا النوع الأول دعاء مسألة.

والثاني: دعاء عبادة. بأي نوع من أنواع العبادة وهو ما لم يكن فيه صيغة سؤال وطلب، بل يكون قائمًا بأمر الله تعالى، يريد بذلك، يعني الامتثال، يريد بذلك الثواب والنجاة من العذاب والعقاب ففعله حينئذٍ متضمن للدعاء بلسان الحال، وقد يصحبه كذلك دعاء

بلسان المقال، يعني يصلي ويصوم ويفعل دون أن يتلفظ بلسان حينئذٍ إذا فعل ذلك فعله لماذا؟ طلبًا لمرضاة الله تعالى، وسأل الله تعالى أن يتقبل منه، وسأل الله تعالى أن يثيبه على هذا العمل وأن يدخله الجنة هذا السؤال لكنه سؤال بماذا؟ بلسان المقال، وهما متلازمان كما مر معنا هما متلازمان، دعاء المسألة يستلزم دعاء العبادة، ودعاء العبادة متضمن لدعاء المسألة، فحينئذٍ دلالتان اجتمعتا هنا: دلالة التزام ودلالة التضمن، إذ الدلالة اللغوية الوضعية منحصرة في هذه الثلاثة الأنواع ويزيد عليها دلالة المطابقة هذا النوع دعاء العبادة لا يجوز صرفه لغير الله، بل من صرف منه شيئًا لغير الله فهو مشرك، والمراد بالشرك هنا الشرك الأكبر والأول الذي هو دعاء المسألة هذا فيه تفصيل كما مر معنا الاستعاذة والاستغاثة قد يسأل مخلوقًا حاضرًا فيما يقدر عليه فهو جائز، وما عاده فالأصل فيه المنع كما سبق بيانه، وفي الحديث: «الدعاء هو العبادة». صححه الترمذي وغيره، وأتى فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - بضمير الفصل وهو من صيغ الحصر عند بعض البيانين، «الدعاء هو العبادة». هذا يسمى ضمير فصل، الدعاء مبتدأ، والعبادة خبر، وهو هذا ضمير فصل لا محل له من الإعراب حرف جاء على صورة الاسم هكذا، أو «الدعاء» مبتدأ أول، «هو» مبتدأ ثاني، «العبادة» خبر مبتدأ الثاني، والجملة المبتدأ الثاني وخبره خبر مبتدأ الأول، يصح الوجهان كلاهما صحيح. قال: أتى بضمير الفصل وهو من المؤكدات - كما ذكرنا - والخبر الْمُعَرَّف بالألف واللام، ليدل على الحصر، وكلاهما مما وقع فيه النزاع عند البيانيين، وأن العبادة ليست غير الدعاء، أو إنما هي الدعاء نفسه، إذًا «الدعاء هو العبادة».

أكده ... النبي - صلى الله عليه وسلم - بمؤكدين كل منهما يدل على الحصر، ضمير الفصل وتعريف الجزأين، المبتدأ الدعاء العبادة خبر وتعريف الجزأين مما يدل على القصد، بمعنى أن العبادة هي الدعاء، والدعاء هو العبادة، كل منهما يفسر بماذا؟ يُفسر بالآخر، ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللّهِ})، ({مِن دُونِ اللّهِ}) أي سوى الله، والمراد به كل ما سوى الله، يعني يعم، سواء كان من الجمادات، أو من غيرها، وسواء كان مما هو معبود سماوي - كما مر معنا - علوي أو أرضي من حجر أو شجر أو بشر، حينئذٍ نقول: هذا كله ممنوع لهذا النص ففيه عموم ({مِن دُونِ اللّهِ})، أي سوى الله، فكل ما سوى الله داخل هنا، ({مَا لاَ يَنفَعُكَ}) مر معنا أن ما هنا فسرها ابن جرير بماذا؟ شيئًا نكرة وهي في محل نصب مفعول به، ولا تدع ما شيئًا، ويحتمل أنها ماذا؟ أنها موصولة لكن جعلها نكرة موصوفة أحسن، فحينئذٍ لا ينفعك ولا يضرك هذا صفة له، ({مَا لاَ يَنفَعُكَ}) أي ما لا يجلب لك النفع إن عبدته، إن عبدته لا يجلب لك النفع، والنفع قال في ((المفردات)): النفع ما يُستعان به في الوصول إلى الخيرات، وما يُتوصل به إلى الخير فهو خير، فالنفع خير وضد الضر يعني هما ضدان، قال: ولذلك جاء في النص هنا ({مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ}) متقابلان، ({وَلاَ يَضُرُّكَ}) قيل: لا يدفع عنك الضرك، وقيل: لو تركت عبادته لا يضرك، وهو لا ينفع وإن عبدته، أليس كذلك؟ لا ينفعك عبادته أو لا؟ لكن إذا عبدته لا ينفعك، إذًا من باب أولى لو تركت عبادته صحيح؟ لا ينفعك، لا ينفعك إن عبدته، فالعابد لا ينتفع من المعبود الذي ماذا؟ الذي هو سوى الله، لا ينتفع منه وهو عابد له، فكيف إذا لم يعبد؟ من باب أولى وأحرى، طيب ({وَلاَ يَضُرُّكَ}) ولو تركت عبادته، إذًا لو عبدته لن يضرك قطعًا، أليس كذلك؟ وقيل: لو تركت عبادته لا يضرك، لأنه لا يستطيع الانتقام وهذا هو الظاهر من اللفظ، لا ينفك ولو عبدته، ولا يضرك لو تركت عبادته، لأنه ماذا؟ لأن المقام هنا مقام تَعبُد، بمعنى أن هذه المعبودات التي لا تملك نفعًا ولا ضُرًّا إن عبدتها لا تنفعك، إن تركت عبادتها لا تضرك، هذا المراد وهذا ظاهر السياق، يقال: ضَرَّهُ ضَرًا جلب إليه ضُرًّا، جلب ضرّه يعني جلب إليه الضُّرّ، ولذلك قال: ({وَلاَ يَضُرُّكَ}). لا ينفعك، يعني لا يجلب إليك النفع، هذا المراد تفسر اللفظ هكذا، ({مَا لاَ يَنفَعُكَ}) يعني لا يجلب إليك أو لك النفع ({وَلاَ يَضُرُّكَ}) يعني لا يدفع عنك الضر، ({وَلاَ يَضُرُّكَ}) ضَرَّهُ ضُرًا جلب إليه ضُرًّا، والضُّرّ سوء الحال إما في نفسه لقلة العلم والفضل والعفة، وإما في بدنه لعدم جارحة ونقص، وإما في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه.

قاله في المفردات لكن نعممه لأنه قال: ({وَلاَ يَضُرُّكَ})، ولا يخفاك إن كنت أصوليًّا أن ينفعك هذا فعل مضارع في سياق النفي فيعم، وكذلك ({وَلاَ يَضُرُّكَ}) لا يخفاك أنه فعل مضارع في سياق النفي فيعم، أليس كذلك؟ لأن الفعل المضارع في سياق النفي

والشرط من صيغ العموم، لأنه ينحل عن مصدر وزمن، والمصدر نكرة، إذًا ولا ينفعك، يعني لا يجلب إليك أيّ نفع وإن قل، ({وَلاَ يَضُرُّكَ}) يعني ولا يجلب إليك ضُرًّا وإن قل، فهو منفي، إذًا النفع وإن قل فهو منفي، أقل ما يصدق عليه أنه نفع فهو منفي، وليس تحته إلى العدم.

وكذلك الضُّرّ أقل ضرٍ يصدق عليه أنه ضُرّ حينئذٍ منفيٌّ، وما دونه هو العدم.

قال هنا: وقوله: ({مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ}). هذه صفة، قلنا: شيئًا هذه نكرة، ولا ينفعك ولا يضرك هذه صفة، ومعلوم أن الصفة إما لبيان الواقع، يعني: صفة كاشفة، وإما من قبيل الاحتراز والشرط. هل له مفهوم أم لا؟ نقول: الظاهر أنه ليس له مفهوم، لماذا؟ لأنه إذا قيل: له مفهوم معناه إذا كان ثَمَّ ما ينفعك أو يضرك أنت لست منهيًا عن عبادته، هذا كما مر معنا مرارًا في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ} [البقرة: ٢١]. حينئذٍ ربَّ؟ رب مفعول به، {الَّذِي خَلَقَكُمْ} هذا صفة، إذا قلنا: صفة كاشفة، يعني: لها مفهوم إذًا الرب ربان: رب يخلق، ورب لا يخلق. والذي لا يخلق هذا لا يُعبد، أليس كذلك؟ ليس الأمر كذلك، وإنما المراد به أن من شأن الرب الذي يكون معبودًا مستحقًّا للعبادة هو الخالق وليس عندنا رب يخلق ورب لا يخلق، هذا الذي معنا هنا كذلك ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ}) حينئذٍ تكون هذه الصفة الكاشفة في مقام التعليم، لماذا لا تدعو من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك؟ لأنه لا ينفعك، فالنفع منفي عنه مطلقًا، والضُّرّ منفي عنه مطلقًا، حينئذٍ نحمل الصفة هنا على أنها كاشفة، إذًا قوله: ({مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ}). لبيان الواقع صفة كاشفة، فلا مفهوم له وهو كالتعليل للحكم، أي لأنه لا ينفعك ولا يضرك، حينئذٍ هذا الحكم {وَلاَ تَدْعُ} هذا معلق على علته، لا يوجد الحكم إلا حيث وجدت العلة. قال هنا: ({فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ}). ({فَإِن فَعَلْتَ}) الخطاب لمن؟ للنبي - صلى الله عليه وسلم - على ما تقرر سابقًا ({وَلاَ تَدْعُ})، ({فَإِن فَعَلْتَ})، ({فَإِن فَعَلْتَ}) الخطاب للرسول - صلى الله عليه وسلم - معناه ماذا؟ فإن دعوت، صحيح؟ لأنه قال: {وَلاَ تَدْعُ}، {فَإِن فَعَلْتَ} والتاء وتدعو هنا مراد به ماذا؟ دعاء المسألة ودعاء العبادة، يعني: دخل فيه النوعان، وهو من صيغ العموم ما وجهه؟ تدعُ فعل مضارع كذلك في صيغة النفي فيعم النهي، لأن النكر في صيغة النهي والنفي والاستفهام والشرط من صيغ العموم، حينئذٍ صار ماذا؟ صار عامًا معناه فإن دعوت من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فكنَّى عن القول بالفعل.

وادعى بعضهم أنه مجاز لكن الظاهر أن [الفعل يسمى في اللغة ما] (¬١) القول يسمى في اللغة ماذا؟ يسمى فعلاً، أليس كذلك؟ {زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَاء رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ} [الأنعام: ١١٢] يعني ما قالوه، فيطلق [القول أو يطلق] (¬٢) الفعل على القول وهنا كذلك، ويحتمل أنه غَلَّبَ جانب دعاء العبادة لأنه أكثر في الحال، ودعاء العبادة معلوم أنه فعل بالفعل، يعني: ليس كالقول لأن قلنا {وَلاَ تَدْعُ} هذا شمل النوعين {فَإِن فَعَلْتَ} يحتمل أنه غلَّب ماذا؟ جانب دعاء العبادة، وهذا أو ذاك فالمراد به إن دعوتَ {فَإِنَّكَ إِذاً مِّنَ الظَّالِمِينَ} الفاء واقعة في جواب الشرط {فَإِنَّكَ} الفاء واقعة في جواب الشرط وهو فإن، أليس كذلك إن حرف شرط أين فعلها {فَعَلْتَ}، {فَإِنَّكَ} الفاء واقعة في جواب الشرط {فَإِنَّكَ إِذاً مِّنَ الظَّالِمِينَ} الفاء واقعة في جواب الشرط {فَإِن فَعَلْتَ} و {إِذاً} إذا {إِذاً} بالتنوين أي حال فعلك من الظالمين هذا يسمى قيدًا، يعني له مفهوم إذْ فعلت التنوين هنا عِوَض. قال: {فَإِن فَعَلْتَ} فإنك إذ فعلت ذلك الفعل، أليس كذلك؟ من الظالمين إذًا قبله قبل الفعل لست من الظالمين بعد الفعل إذا تاب منه ورجع وعاد إلى الله تعالى ليس من الظالمين، إذًا الوصف بالظلم هنا مقيدٌ في حال التلبس بدعوة غير الله تعالى، فيصدق الوصف متى - الوصف بالظلم عليه متى - وقت التلبس، قبله لا يصدق عليه الظلم أنه من الظالمين، بعده إن تاب حينئذٍ نقول: من تاب من الذي كم لا ذنب له. وهذا كقوله - صلى الله عليه وسلم -: («لا يزني الزاني حين يزني وهم مؤمن») يعني: وقت الزنا وقت الفعل يرتفع عنه الإيمان قبله مؤمن بعده مؤمن لا شك في ذلك، فليس هذا من المكفرات، إنما المراد به في حاله لا يجتمع معه ماذا؟ لا يجتمع معه الإيمان، وهذا يدل

على أن من تَلَبَّس بوصفٍ نُزِّلَ عليه الوصف، من تَلَبَّس بوصفٍ يعني: بحقيقة شيءٍ ما نُزِّلَ عليه الوصف، من تَلَبَّس بالشرك لا يمكن أن يقال بأنه ليس بمشرك، من تَلَبَّس بالكفر الأكبر لا يمكن أن يقال بأنه ليس بكافرٍ، [فالوصف] الاسم لا بد وأن يُنَزَّل عليه، كل من تَلَبَّسَ بشيء فلا بد أن يشتق له من ذلك الشيء المصدر الفعل أو القول وصفٌ، هذا الأصل فيه هذه مسألة وهي مسألة ماذا؟ الأسماء، ثم الأحكام مسألة أخرى هل يترتب عليها الحكم أو لا؟ هذه مسألة أخرى، أما الاسم فلا بد أن يشتقَّ، فمن نام لا يمكن أن تقول: مستيقظ. محال، تقول ماذا؟ نائم، لأنه اتصف بصفة النوم، من كان جالسًا لا يمكن أن تقول قائم وإلا كذبت، لماذا؟ لأنه وُجِدَ الوصف من تلبس بالكفر الأكبر كفر كافر هذا الأصل فيه لماذا؟ لأنه تلبس .. لأن عندنا حقائق - مر معنا قبل قليل - الشرك والكفر له حقيقة شرعية فمن اعتقد أو فعل، الكفر كما يكون في الاعتقاد يكون بالفعل كما لو اعتقد الكفر حينئذٍ نُنَزِّل عليه الوصف ولا ننفيه لأنه إذا لم نُنَزِّل فحينئذٍ وقعنا في مخالفة الشرع، فالشرع أسماءٌ وأحكامٌ، كذلك إذا وقع في الكفر فالأَصل فيه أنه يُنَزَّل عليه الوصف.

____

(¬١) سبق.

(¬٢) سبق.

هنا قال: ({فَإِنَّكَ إِذًا}) إذ يعني وقت تلبسك بدعاء غير الله تعالى ({مِّنَ الظَّالِمِينَ})، أما قبله وبعده إن تاب فلا يوصف بالظلم، و ({إِذًا}) أي حال فعلك ({مِّنَ الظَّالِمِينَ}) وهو قيدٌ لأن إذًا للظرف الحاضر أي فإنك حال فعله من الظالمين لكن قد تتوب منه فيزول عنك وصف الظلم، والظلم هنا المراد به الشرك الأكبر قال تعالى: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان: ١٣]. وقال: ({مِّنَ الظَّالِمِينَ}). ولم يقل من المشركين لماذا؟ هذا يحتمل أنه من باب التخالف ماذا رؤوس الآي، لأن الآية السابقة {وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [يونس: ١٠٥] ثم قال: ({فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ}) بيَّنَ أن الشرك الذي قال: {وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، وذكر صورة الشرك ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ}) لم يقل من المشركين ليحصل التخالف بين رؤوس الآي. وقال بعضهم: ولم يقل من المشركين لأن كونه شركًا أمرٌ بَيِّن. هذا محتمل أنه بين محتمل أو غير بَيِّن لكن كونه ظالمًا قد لا يكون بيِّنًا من الآية، ولهذه الآية ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ}) لها نظائر يعني في كونها خطابًا ... للنبي - صلى الله عليه وسلم - كقوله تعالى: {فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ} [الشعراء: ٢١٣]. هذا إذا حملت هذه الآية بهذه الآية تفسر ماذا؟ أن دعوة غير الله من ما لا ينفع ولا يضر تصيره إلهًا هذا هو معنى الألوهية، الذي هو صرف العبادة لغير الله، فكل معبودٍ سوى الباري جل وعلا هو إله، لكنه إله ماذا؟ إلهٌ باطل - ومر معنى هذا في تقرير باب تسهيل التوحيد أن كل ما عبد من دون الله فهو إله، لماذا؟ لأن الإله فعال بمعنى مفعول فهو معبود، وكل من صرف عبادةً لغير الله تعالى فقد اتخذ ذلك المدعو معبودًا من دون الله فيُسمّى إلهً، ولذلك إذا جعلت هذه الآية بإذاء هذه الآية {فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ} قال هناك: ({مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ}). قال هنا: {إِلَهًا آخَرَ}. قال: {فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ}. وقال هناك ({فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ}). لأن العذاب مرتب على الظلم وقوله: {وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} [القصص: ٨٨]. إذًا هذه الآيات الثلاث يفسر بعضها بعضًا، فحينئذٍ دعوة غير الله تعالى تصير له إلهً من دون الله تعالى. وفي هذه الآيات بيان أن كل مدعوٍ يكون إلهًا والإلهية حقٌ لله لا يصلح منها شيءٌ لغيره جل وعلا، ولهذا قال: {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}. كما قال: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} [الحج: ٦٢]. وهذا هو التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه كما قال تعالى: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [البينة: ٥].

والدين كل ما يدان الله تعالى به من العبادات الظاهرة والباطنة {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} يعني مخلصين له العبادة

سواءٌ كانت هذه العبادة ظاهرة أو باطنة، إذ الدين كل ما يدان الله به تعالى، فمن صرف منها - العبادات الظاهرة والباطنة - شيئًا لغير الله فقد اتخذه معبودًا، وإذا وُجِدَت الحقيقة نُزِّل الوصف ونُزِّل الحكم كذلك، فقد اتخذه معبودًا وجعله شريكًا لله في الإلهية التي لا يستحقها إلا هو كما قال تعالى: {وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} [المؤمنون: ١١٧]. هنا فائدة أطلق الكفر على الشرك قال: {وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ}. أليس هذا حقيقة الشرك قال: {إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} يعني: الذي تلبس بهذا الوصف فسمّى الكفر أو سمّى الشرك الأكبر كفرًا، ومن هنا قلنا فيما سبق: أن الشرك والكفر مترادفان. فتبين بهذه الآية ونحوها أن دعوة غير الله شركٌ وكفرٌ وضلال وظلمٌ كذلك، وفي ((التيسير)): والآية نصٌ في أن دعاء غير الله والاستغاثة به شركٌ أكبر وقد نهى عنه. هذا مناسبة الآية للباب، أن دعاء غير الله والاستغاثة به لأنه علق الحكم على الأعم فيستلزم الأخص، يعني قد يقول قائل: ما قال استغاثة من أين جئنا بأن الاستغاثة منهي عنها؟ قلنا: هو المصنف قال: (أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره) فكل آيةٍ دلت على أن صرف الدعاء لغير الله شركٌ أكبر دخلت الاستغاثة، أليس كذلك؟ لأن الحكم المنزل على العام يستلزم أن الحكم يتبع كل فردٍ من أفراد العام، هذا الأصل فيه، والاستغاثة نوع من أنواع العام. إذًا مناسبة الآية للباب أن الآية نصٌ في أن دعاء غير الله والاستغاثة به شركٌ أكبر، وقد نهى عنه جل وعلا، وحينئذٍ دلت الآية على أن دعاء غير الله شركٌ أكبر.

ثانيًا بيان عجز آلهة المشركين وبطلانُ عِبادتها لأنها لا تنفع ولا تضر، وكل ما لا ينفع ولا يضر لا يستحق أن يكون معبودًا، وهذه الآلهة والأصناف التي صرفت إليها العبادات لا تنفع ولا تضر. إذًا عبادتها باطلة.

ثالثًا: أن أصلح الناس لو دعا غير الله صار من الظالمين أو لا؟ لأنه خُوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أصلح الناس وأكمل الخلق، فإذا وقع منه ذلك كان من الظالمين أي: المشركين فكيف بغيره؟ من بابٍ أولى وأحرى. قال في ... ((التيسير)): والآية نصٌ في أن دعاء غير الله والاستغاثة به شركٌ أكبر وقد نهى عنه. ولهذا قال - وهي الآية الثانية التي أرادها المصنف -: {وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلاَ رَآدَّ لِفَضْلِهِ} [يونس: ١٠٧] لماذا؟ بعد هذه الآية ذكر هذه؟ قال: لأنه المتفرد بالملك والقهر والعطاء والمنع دون كل ما سواه، فيلزم من ذلك إفراده بتوحيد الإلهية، {وَلاَ تَدْعُ} هذه مركبة، {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذاً مِّنَ الظَّالِمِينَ} إذًا من الذي يرفع يجلب النفع ويدفع الضر هو الله عز وجل، ولذلك قال: {وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} فهو المستحق للعبادة، فحينئذٍ هذه الآية الثانية تدل على مضمون الآية الأولى، أليس كذلك؟ يعني: يمكن أن يؤخذ هذا المعنى من الآية السابقة لأنه إما توحيدٌ وإما شرك، وقد نُهِيَ عن الشرك وبُيِّنَ أنه دعاء ما لا ينفع ولا يضر. إذًا ما هو التوحيد؟ دعاء من بيده النفع ومن بيده الضر، وإذا كان كذلك فحينئذٍ دلت على التوحيد. ولذلك الشوكاني قال: {وَإِن يَمْسَسْكَ} هذا تصريح بمضمون الجملة السابقة، يعني: دل عليها ما سبق {فَلاَ رَآدَّ لِفَضْلِهِ} لأنه المتفرد بالملك والقهر والعطاء والمنع دون كل ما سواه، فيلزم من ذلك إفراده بتوحيد الإلهية لأنهما متلازمان، وإفراده بسؤال كشف الضر وجلب الخير، لأنه لا يملك ذلك إلا الله، لأنه لا يكشف الضر إلا هو ولا يجلب الخير إلا هو فهو المستحق للعبادة وحده دون من لا ينفع ولا يضر. قال تعالى: {قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ} [الزمر: ٣٨] وقال: {مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [فاطر: ٢] إذًا النفع والضُّرّ حقيقة هو بيد الله جل وعلا وهو المستحق لأن يُعبد دون ما سواه.

ولذلك قال: فبَطَلَ دعاء من سواه ممن لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضَرًا فضلاً عن غيره، وضدُّ هذا أو هذا الذي ذكرناه ضِدُّ ما عليه عباد القبور فإنهم يعتقدون أن الأولياء والطواغيت ينفعون ويضرون، ويمسون بالضر ويكشفونه، ولذلك ما عبدوها إلا لأجل ذلك، حينئذٍ

تحقق الشرك بحذافيره، ومر معنا أن الاستغاثة أو الشرك في الاستغاثة هو أصل شرك العالم، وهو أعلى أنواع الشرك بمعنى أنه كل نوع الشرك قد يدخل تحت هذا النوع لكن هذا الذي وقع فيه كثير من عباد القبور، فإنهم يعتقدون يعني في المقبورين أن الأولياء والطواغيت ينفعون ويضرون وإلا ما توجهوا لها بالعبادة، ولو ادَّعَى بلسانه بمقاله بأنه لم يتوجه إليها لكونها تنفع أو تضر، قل: لا هذا الفعل لا يصدر إلا عن اعتقادٍ، فإذا نفى حينئذٍ تقول: العبرة بفعلك وليس العبرة بالقول، فالفعل مقدم هنا على القول في الدلالة وهو أصرح من القول. قال: ويمسونا بالضر ويكشفونه وأن لهم التصرف المطلق في الملك، وبهذا فاقوا شرك المتقدمين، وهذا فوق شرك كفار العرب القائلين {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [الزمر: ٣] يعني ما ادَّعُوا لهم التصرف المطلق في الكون بخلاف المتأخرين، فإنهم جعلوا لهؤلاء الأولياء ماذا؟ تصرفًا في الكون، يُنْزِلُ المطر ويَبْعَثُ الخيرات ويفعل ما يشاء، ولذلك إذا صرف إليه شيءٌ من العبادة ولم يحصل له قالوا شغل، يعني: بشيء آخر عن تنفيذ من أراده. القائلين {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}، {هَؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ} [يونس: ١٨] وسيأتي باب خاص بالشفاعة، فإن العرب يدعونهم ليشفعوا لهم واسطة فقط، يعني: يعتقدون أن الخلق والرِّزق بيد الله تعالى، وأن مقاليد الأمور والتصرف والتدبير لهذا الكون بيد الله تعالى، ولكن جعلوا ماذا؟ هذه المعبودات وسائط بينهم وبين الله تعالى قياسًا لملك الملوك على ملوك الأرض بأنهم لا يأخذون حوائجهم إلا بوسائط قالوا كذلك الخالق جل وعلا تعالى الله، فإن العرب يدعونهم ليشفعوا لهم ويقربوهم إلى الله، وأما المتأخرون فاعتقدوا في أهل القبور ما هو أعظم من ذلك وجعلوا لهم نصيباً من التصرف والتدبير، وجعلوهم معاذًا لهم وملاذًا في الرغبات والرهبات، ولذلك قلت لكم في الدرس الماضي: أنه ينبني النظر هنا في أحوال المتأخرين، يعني: أن تقف على أنواع الشرك التي وقعوا فيها، لأنه لا يمكن إدراك خطر ما هم عليه وتنزيل الحكم الشرعي عليهم إلا بعد تصور المحكوم عليه، وأما هكذا صرفوا العبادة لغير الله ثم تأتي وتبحث المسألة يعذرون أو لا يعذرون هذا غلط، وإنما تنظر في أحوالهم وترى ما قد صرفوا ما جعلوا شيء من العبادات إلا وجعلوها لله تعالى، بل ومر معنا شيءٌ مما يعلق ببعض الأبيات التي في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - يعني: ليتهم جعلوه من باب التنزل ليتهم جعلوه في مصاف الألوهية بل جعلوه أعلى من مقام الربوبية والألوهية، وهذا لا يختلف فيه اثنان أنهم كفار مرتدون عن الإسلام وهم مشركون، ولا تأتي المسألة في مثل هذه الأحوال البتة.

وقوله: {يُصَيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ}، {مَن يَشَاءُ} وهذا قيَّدَهُ هنا {يُصَيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ} وكل فعل مقيد بالمشيئة فهو مقيد بالحكمة {مِنْ عِبَادِهِ}، {مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ} [هكذا؟ نعم]، العباد المراد به العبودية العامة، يعني: يشمل المؤمن وغيره، لأن قوله: {بِخَيْرٍ} هذا يشمل خير الدنيا والآخرة، خير الدنيا يصيب الكفار، صحيح؟ حينئذٍ لا يختص بالمؤمنين، فقوله: {مِنْ عِبَادِهِ} يشمل ماذا؟ العبودية أو المراد به العبودية العامة سيدخل فيه المؤمن والكافر، {يُصَيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ} فلا يرده عنه رادٌ لأنه العزيز الذي لا يُغالب ولا يمانع ولا راد لقضائه ولا معقب لحكمه، فأي فائدة في دعاء غيره؟!

{وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ} أي لمن تاب إليه ولو من الشرك، وهو كذلك. إذًا هذه الآية الثانية {وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} وأوردنا كلام صاحب ((التيسير)). {وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ} أي: يصبك بضرٍ وهو نكرة في سياق الشرط فيعم كل ضُرٍّ، كذلك من مرض وفقر وغيره {وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ}، {ضُرٍّ} هذا نكرة في سياق الشرط فيعم، أي ضر، ضر يعني: مرضٍ أو فقرٍ قل أو كثر {فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} لا هذا نافية للجنس {كَاشِفَ} لذلك كاشفَ مبني على الفتح:

عمل إن اجعل للا في نكره

أليس كذلك؟ حينئذٍ {كَاشِفَ} لا نافية للجنس لجنس الكشف والرفع والإزالة منفي، وإذا سلط النفي في على الجنس ارتفعت آحاده، أليس كذلك؟ {فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} لا نافية للجنس واسمها {كَاشِفَ} وخبرها {لَهُ} وإلا هو بدلٌ، أي لا أحد يكشفه أبدًا إذا مسك الله بضرٍ إلا الله وحده، وهو كذلك، إذا نزل المرض بعبدٍ ما من الذي أصابه الله عز وجل، من الذي يرفعه الله عز وجل،

إذًا الذي يجلبه هو الباري جل وعلا والذي يرفعه هو الباري جل وعلا، وهذا كقوله ع: («وأعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيءٍ قد كتبه الله لك») فلا نفع من جهة الخلق، ولا ضُرّ من جهة الخلق كذلك، وإذا تيقن هذا المعنى في القلب حينئذٍ المرء لا يلتفت إلى أحد البتة، جاء أو ذهب لا يحزن لا يفرح بقدومه ولا يحزن بذهابه، أليس كذلك؟ لأنه لا يرجو منه شيئًا، وما يكون على يديه فهو من الله تعالى فما كتبه الله تعالى سيصلك شئت أم أبيت، شاء من غضب منك أو لا، أليس كذلك؟ فالنفع بيد الله تعالى والضر بيد الله تعالى، الذي يرفع هو الله عز وجل، والذي يخفض هو الله عز وجل، وأما المخلوق فلا يقدم لنفسه نفعًا ولا ضرًا. قال هنا: {وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ} عَبَّرَ في الخير بالإرادة وفي الضُّرِ بالمس {وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ}، قال: {وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ} عبر بالمس والإرادة، لماذا؟ قال ابن عثيمين: والفرق معنوي وليس من باب تنويع العبارة، وهو - يعني هذا الفرق - أن الأشياء المكروهة لا تُنسب إلى إرادة الله بل تنسب إلى فعله كما مر معنا، «والشر ليس إليك». يعني: ليس في فعل الله في خلقه شرٌ وإنما في المخلوقات، وما أراده الله تعالى من المخلوقات التي فيها شرٌّ باعتبار المخلوق إنما أراد بها خير، حينئذٍ إذا كان كذلك فلها حكمةٌ فرجعت إلى ماذا؟ إلى الخير، فالله تعالى لا يخلق إلا خيرًا، يعني لا يوصف خلقه إلا بخير، وأما كونه شيء أو بعض المخلوقات فيها شرّ هذا باعتبار ما يترتب عليه باعتبار المخلوقين. قال هنا: وهو أن الأشياء المكرهة لا تنسب إلى إرادة الله جل وعلا، بل تنسب إلى فعله أي مفعوله، فالمس من فعل الله، والضر من مفعولاته، فالله لا يريد الضر لذاته، بل يريده لغيره فإبليس وما يترتب عليه من نفعٍ باعتبار المؤمنين حينئذٍ نقول: هذا فيه خيرٌ باعتبار الناس، ولكن باعتباره هو شرٌّ أم خير؟ شرٌّ. قال: بل يريده لغيره لما يترتب عليه من خيرٍ، ولما وراء ذلك من الحكم البالغة، أما الخير فهو مراد لذاته ومفعول له، ويقرب من هذا قوله في سورة الجن: {وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا} [الجن: ١٠] يعني: أريد جيء بماذا؟ بمغير الصيغة {أُرِيدَ} حُذِفَ الفاعل وهو معلوم، قال: {أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ} جاء بالفاعل، فحذف في موضع وذكر في موضع آخر، فإذا أصيب الإنسان بمرضٍ فالله لم يرد به الضرر لذاته، بل أراد المرض، ثم يترتب عليه من الخير ما لا يعلمه إلا الله، بل أراد المرض وهو يضره لكنه لم يرد ضرره، بل أراد خيرًا من وراء ذلك.

قوله: {فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ} أي لا يستطيع أحدٌ أن يرد فضل الله تعالى أبدًا ولو اجتمعت الأمة على ذلك، وفي الحديث («اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت») {يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ} الضمير إما يعود إلى الفضل به بالفضل لأنه أقرب، أو إلى الخير به يعني: بالخير لأنه هو الذي يُتَحَدَّث عنه والمعنى واحدٌ، ومناسبة هذه الآية الثانية على ما جرى عليه المصنف {وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ} .. إلى آخر الآية مناسبتها للباب أن فيها بيان استحقاق الله تعالى للعبادة بالدعاء وغيره، وأن دعاء غيره شركٌ لأنه لا ينفع ولا يضر، ويستفاد من الآية كذلك وجوب إفراد الله تعالى بتوحيد الألوهية لتفرده بتوحيد الربوبية، لأن جلب النفع ودفع الضر هذا من أفعال الله، وتوحيد الله تعالى بأفعاله هذا توحيد الربوبية، وحينئذٍ يستدل بتوحيد الربوبية على إثبات توحيد الألوهية.

ثانيًا: بطلان دعاء غير الله لعجزه عن نفع من دعاه ودفع الضر عنه - كما مر معنا -.

ثالثًا: إثبات المشيئة لله سبحانه خلافًا للمحرفين، قال: {يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ} وإذا كان كذلك فهذا فعلٌ وكل فعلٍ مشتق من مصدرٍ، والمصدر حدثٌ والحدث وصفٌ، واضح؟ كل فعلٍ سواء كان فعلاً ماضيًا {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ} [المجادلة: ١] أو كان فعلاً مضارعًا «ينزل ربنا». {أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ} [الزخرف: ٨٠] حينئذٍ نقول: هذا يدل على وصفٍ، كيف دل على وصفٍ؟ نقول: الأفعال في المعنى صفاتٌ، فإذا قلتَ: قام زيدٌ وصفت زيدًا بماذا؟ بوصف القيام .. وهكذا. إذًا إثبات المشيئة لله سبحانه.

رابعًا: إثبات صفتي المغفرة والرحمة لله سبحانه على ما يليق بجلاله.

قال المصنف رحمه الله تعالى: الآية الثالثة وقوله: {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ} [العنكبوت: ١٧] وأول الآية {إِنَّ الَّذِينَ} ولذلك

لو أوردها لكان أولى - كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى - لأن فيها معنى ما يتعلق بصرف العبادة لغير الله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ}، إذًا هذه الآية {فَابْتَغُوا} هذه مفرعة على السابق حينئذٍ من صور النفع الذي يرجى من المعبودات أنها ماذا؟ أنها ترزق، يعني: قال: ما لا ينفعك يعني: برزقٍ بولدٍ ببيتٍ بأرضٍ .. إلى آخره، ومن ذلك الرزق فحينئذٍ نقول: هذه الآية تفسير للآية السابقة {إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً} فهذه المعبودات لا تملك من دون الله الرزق لا تملك شيئًا البتة والذي يملك هو الله تعالى، ولذلك قال: {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ}، {فَابْتَغُوا} يعني اطلبوا، الابتغاء بمعنى الطلب {عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ} يعني لا عند غيره، أليس كذلك؟ من أين أخذنا هذا الحصر؟ فابتغوا الرزق عند الله هذا الأصل، فابتغوا الرزق، {فَابْتَغُوا} هذا فعل أمر وهو عبادة طلب، {الرِّزْقَ} مفعول به، {عِندَ اللَّهِ} حال كونه عند الله هذا الأصل، حينئذٍ {عِندَ} هذا متعلق بمحذوف حال من الرزق مفعول به، فقُدِّمَ ما حقه التأخير فأفاد الاختصاص والحصر وهو إثبات الحكم بالمذكور ونفيه عن ما عداه {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ} لا عند غيره، واضح قواعد ما أكثر ما نرددها، أليس كذلك؟ لكن التطبيق هو المطلب أليس كذلك؟ نعم.

قال: {فَابْتَغُوا} أي {عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ} أي عند غير لأنه المالك له، وغيره لا يملك شيئًا من ذلك - كما مر في الآيتين السابقتين - و {عِندَ اللَّهِ} متعلق بمحذوف حال من الرزق، وقدَّمَ ما حقه التأخير لإفادة الحصر والاختصاص لأن الحال موضعه هو التأخير عن صاحبها، أي فابتغوا الرزق حال كونه عند الله لا عند غيره، {وَاعْبُدُوهُ} هذا عطف أي: أخلصوا له العبادة، لأن العبادة إذا أطلقت في الشرع وأمر الله تعالى بها لا يتصور أنها عمل ظاهر والباطن خالي هذا محال، وإنما إذا أمر الله تعالى بالعبادة فالمراد العبادة ظاهراً وباطناً، حينئذٍ أَخْلِصُوا العبادة، وكل أمرٍ بالعبادة فهو أمرٌ بالعبادة وبالإخلاص فيها، لماذا؟ لأن العبادة لا تسمى عبادة إلا بالإخلاص، ولذلك إذا دخل الشرك أبطلها وأفسدها كما أن الحدث إذا دخل الطهارة أبطلها وأفسدها، أي أخلصوا العبادة وحده لا شريك له وتذللوا له بالطاعة لأن ذلك من أسباب الرزق، يعني لماذا عطف هنا؟ ليبين أن من أسباب الرزق يا طلاب العلم تحقيق الربوبية لله تعالى فهو سبب {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ} [الطلاق: ٢، ٣] هذا مترتب على من يتق معطوف عليه، {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ} يعني تحقق بتقوى الله تعالى ظاهراً وباطناً في كل ما أراده الله لا ما أراده هو في كل ما أراده الله تعالى منه في الظاهر والباطن حينئذٍ يترتب عليه الرزق، هنا كذلك ({فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ}) عطف عام على خاص، لأن تحقيق العبودية لله تعالى والتذلل له بالطاعة من أسباب الرزق وهذه بَشَارَةٌ. قال هنا: أي أخلصوا له العبادة وحده لا شريك له وتذللوا له بالطاعة، لأن ذلك من أسباب الرزق، قال تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ}.

معطوف على يجعل {وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ} فأمر جل وعلا أن نطلب الرزق عنده، ثم أعقبه بقوله: ({وَاعْبُدُوهُ}) إشارةً إلى أن تحقيق العبادة من طلب الرزق، لأن العابد مع إيمانه بأن من يتق الله يجعل له مخرجًا ويرزقه من حيث لا يحتسب فعبادته تتضمن طلب الرزق بلسان الحال، فهو طالب له بلسان الحال، ولذا عطف ({وَاعْبُدُوهُ}) على ({فَابْتَغُوا}) من عطف العام على الخاص، إذ ابتغاء الرزق عنده من العبادة التي أمر بها، وهو كذلك، وفيه أن طلب الرزق لا ينبغي إلا من الله جل وعلا كما أن الجنة لا تُطلب إلا منه كما قال المنصف في المسائل، ({وَاشْكُرُوا لَهُ}) عَدَّى الشكر باللام هنا فهو إشارة إلى الإخلاص اشكروه واشكروا له، تعدَّى بنفسه وبغيره، وهذا مما اختُلِفَ فيه هل هو متعدّي أو لازم؟ قيل: نوع ثالث لا نقول فيه: لازم ولا متعدّي لأنه جاء متعدّي واشكروه تعدّى بنفسه ({وَاشْكُرُوا لَهُ})، إذًا هل هو لازم أو متعدّي أو منزلة بين المنزلتين؟ قيل: أنه نوع ثالث لا متعدّي ولا لازم، وإن كان بعض النحاة يرى أنه ماذا؟ أنه لازم ({وَاشْكُرُوا لَهُ}) هذا هو الأصل، ثم حذفت اللام واتصل الضمير بالفعل، على كلٍّ الصواب إما أن يقال بأنه ماذا؟ بأنه متعدّي ونحتاج إلى تخريج له، أو نقول: هو لازم ونحتاج إلى تخريج واشكروه، عدَّى الشكر باللام فهو إشارة إلى الإخلاص، أي واشكروا نعمة الله لله، فاللام هنا لإفادة الإخلاص، لأن الشاكر قد يشكر الله لبقاء النعمة، والأصل فيه أن يشكر الله

تعالى وتكون إرادة بقاء النعمة تبعًا، يعني يفعل العبادات ليُرضي ربه لا لما يترتب عليه من ماذا؟ من ثواب فحسب، وهو يكون مطلوبًا ولا شك فيه ولا إشكال فيه، لكن لا يكون هو المقصود أصالةً، وهذا من باب الكمال، يعني لو طلب ذلك ابتداءً لا إشكال فيه، يعني شكر النعمة من أجل بقاء النعمة، ولم يستحضر ماذا؟ أن المعطي هو الذي يستحق الشكر، حينئذٍ وقع فيه نقص، والأكمل أنه يشكر الله تعالى ويستحضر في قلبه أن هذا الشكر قيد للنعم، ({وَاشْكُرُوا لَهُ}) أي على ما أنعم عليكم بقلوبكم بأقوالكم وبجوارحكم لأن الشكر يكون بالقلب ويكون باللسان ويكون بالجوارح. ({إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}) أي يوم القيامة فيجازي كل عامل بعمله، وقدم الجار هنا والمجرور لإفادة الحصر، وما أكثر القواعد التي مرت معنا اليوم.

مناسبة الآية للباب أن فيها وجوب إفراد الله تعالى بالدعاء والعبادة، لأن الرزق نوع من العبادة، قال: ({فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ}) أي لا عند غيره، والرد على المشركين الذين يعبدون غيرهم، ولذا قال: ({إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ}). فالفقير حينئذٍ يستغيث بالله فِرارًا من الفقر، والله هو المستحق للشكر، وإذا كانت هذه المعبودات من دون الله لا تملك الرزق فحينئذٍ كيف يستغاث بها؟ ولذلك قلت لكم: إن هذه الآية كالتفسير للآية السابقة، ودلت الآية على وجوب الدعاء لله وحده وطلب الرزق منه، وعلى وجوب إفراد الله بجميع أنواع العبادة ({وَاعْبُدُوهُ})، وعلى وجوب شكر الله على نعمه، ({وَاشْكُرُوا}) هذا فعل فِعل أمر.

والرابع: إثبات البعث والجزاء ({إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}).

والخامس: أنه لا تنافي بين طلب الرزق والاكتساب وعبادة الله، لأنه من باب ماذا؟ من باب الأخذ بالأسباب، النبي - صلى الله عليه وسلم - عمل وتجار والصحابة، إذًا لا مانع من الجمع بين العبادة وبين ماذا؟ وبين الاكتساب في طلب الرزق وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة. قال: أنه لا تنافي بين طلب الرزق والاكتساب وعبادة الله، وأن الإسلام فيه خير الدين والدنيا.

إذًا حاصل الآية أن الله تعالى أمر عباده بطلب الرزق عنده وحده دون ما سواه ممن لا يملك لهم رزقًا من السماوات والأرض شيئًا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ} الآيتين). والآيتين {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ * وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ} [الأحقاف: ٥، ٦] وهذه {وَإِذَا حُشِرَ} أرادها المصنف لأنه قال: (الآيتين) يعني أكمل هذه الآية وما بعدها، ولم يعدها كما عد تلك الآية ({وَإِن يَمْسَسْكَ})، على كلٍّ هذا من باب التصنيف، قال هنا: ({وَمَنْ أَضَلُّ})، من اسم استفهام مبتدأ ({أَضَلُّ}) هذا خبر، ({وَمَنْ أَضَلُّ}) من اسم استفهام مبتدأ، وأضل هذا خبره، والاستفهام هنا ليس المراد به حقيقة الاستفهام مما خرج عن أصله وأريد به النفي، الاستفهام قد يؤتى به ويراد به النفي، والاستفهام هنا يراد به النفي، والمراد لا أحد أضل ({وَمَنْ أَضَلُّ}) أي لا أحد أضل ففيه عموم كذلك، أي لا أحد أضل، و ({أَضَلُّ}) هذا اسم تفضيل، وهو هنا مفرد يحتاج إلى من كما تقول: زَيْدٌ أَعْلَمُ. وتسكت؟ زَيْدٌ أَعْلَمُ مِنْ عَمْرٍو، ولا يجوز حذفه إلا إذا دل دليل عليه، زَيْدٌ أَعْلَمُ مِنْ عَمْرٍو، هنا قال ماذا؟ ({وَمَنْ أَضَلُّ})، يعني لا أحد أضل من هذا المذكور فيما بعد. قال في ((المفردات)): الضلال العدول عن الطريق المستقيم. الضلال ما المراد من أضل كلمة عامة، حينئذٍ نحتاج إلى بيان، ما المراد بالضلال في لسان العرب وفيما استعمله الشارع، أطلقه إطلاقات كثيرة كما سيأتي، فحينئذ نحتاج إلى بيان معنى الضلال، قال: الضلال العدول عن الطريق المستقيم هذا جنس قدر مشترك بين كل ما يُطلق عليه أنه ضلال عدول عن الطريق المستقيم، وما جاء به الوحي هو الطريق المستقيم، والخروج عنه كليًّا أو جزئيًّا، عمدًا أو سهوًا يسمى ضلالاً، هذا المراد، فحينئذٍ العدول عن الطريق المستقيم عمدًا أو سهوًا قل أم كثر يسمى ضلالاً، ويضاده ماذا؟ الهداية [أحسنت]، يضاده الهداية

ويقال، قال في ((المفردات)): الضلال لكل عدول عن المنهج عمدًا أو سهوًا يسيرًا كان أو كثيرًا. يعني لا قدر له، ولا يتعلق بعمد دون سهو أو سهو دون عمد، فإن الطريق المستقيم الذي هو المرتضى صعب جدًا، قال - صلى الله عليه وسلم -: «استقيموا ولن تحصوا».

ولذلك صح أن يستعمل لفظ الضلال ممن يكون منه خطأ ما، كل من أخطأ خطأً ما وإن قل صح أن يُطلق عليه أنه ضل أو أن هذا الذي وقع فيه ضلال، ولذلك نسب الضلال إلى الأنبياء وإلى الكفار، وإن كان بين الضلالين بون بعيد ولا شك، قال تعالى في النبي - صلى الله عليه وسلم -: ... {وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى} [الضحى: ٧]. أطلقه على النبي - صلى الله عليه وسلم - أي غير مهتدٍ، المراد بالضلال هنا أنه ليس على هداية لما سيق إليك من النبوة باعتبار النبوة، وقال في يعقوب: {إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ} [يوسف: ٩٥]. {ضَلَالِكَ}، وقال عن موسى: {وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} [الشعراء: ٢٠]. تنبيهٌ أن ذلك منه سهو .. إلى آخر ما ذكره رحمه الله تعالى.

إذًا المراد هنا بالضلال العدول عن الطريق المستقيم، والمقصود هنا أن الاستفهام ({وَمَنْ أَضَلُّ}) أن الاستفهام هنا مرادٌ به النفي، وهذا أبلغ من النفي المجرد، لماذا؟ لأنه إذا جيء بالاستفهام مرادًا به النفي صار مُشْرَبًا بالتحدي، بخلاف النفي المجرد، فإذا أريد به التحدي، يعني ايت لي بمثل هذا النوع، أو لا أحد أضل من هذا النوع فائت لي بآخر أضل، وصار فيه معنى التحدي تأتي به على صيغة الاستفهام لا على صيغة النفي. إذًا الاستفهام مرادٌ به النفي وهذا أبلغ من النفي المجرد، لأنه يكون مشوبًا ومشربًا بالتحدي وهو أبلغ من قوله: لا اضل ممن يدعو. لأن هذا نفي مجرد، وذلك نفي ماذا؟ نفي مشوب أو مشرب بمعنى التحدي، كأنه قال بَيِّن لي أو ائت لي بأحد أضل ممن يدعو من دون الله، فلا أحد أضل إلا هذا النوع. ({مِمَّن يَدْعُو}) الجار والمجرور متعلق بـ أضل، أليس كذلك؟ أضل هذا اسم تفضيل فيتعلق به الجار والمجرور والظرف، والدعاء هنا ({مِمَّن يَدْعُو}) مطلق فيشمل ماذا؟ النوعين دعاء العبادة ودعاء المسألة. ({مِن دُونِ اللَّهِ}) أي غير الله، أي سواه، ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ}) من إيش إعرابها؟ مفعول به، ممن يدعو من، إذًا من هذه نقول: في محل نصب مفعول به ليدعو، أي: لا يقدر على إجابته بإعطائه ما طلب منه، ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ}) أي لا يقدر على إجابته بإعطائه ما طلب منه ({إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ}) أي لو بقي كل عمر الدنيا يدعو ما استجاب له، قطعًا هذا، خبر ولا بد أن يقع، فلو دعاه وبقي عمره إلى أن تنقضي الدنيا ما استجاب له، فإن حصلت استجابة، حينئذٍ نقول: حصلت عنده لا به، أليس كذلك؟ يعني: لو دعا مقبورًا، امرأة دعت مقبورًا بأن تلد - ما تلد هي - فدعت مقبورًا فذهبت وحملت، ماذا نقول؟ الله عز وجل يقول: ({لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ}). نقول: حصل عنده، يعني: قدر الله تعالى عند هذا الفعل لا به، لأن هذا لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، وإلا لوقعنا في محظور بأنه كيف يكون الباري جل وعلا ينفي عن جميع المعبودات بأنها لا تملك لنفسها نفعًا ولا ضرًّا ثم يُعطي الولد؟ إعطاء الولد من عند الله تعالى، فإذا دعت هذا المقبور الطاغوت بأن يُعطيها الولد فجاءها الولد فليس منه قطعًا، وإنما هو من عند الله تعالى، ولكن هذا من باب الابتلاء والمحنة، أي لو بقي كل عمر الدنيا يدعوا ما استجاب له {إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ} [فاطر: ١٤]، يعني نفسه سبحانه وتعالى، وهنا نكتة، يعني فائدة وهي: أنهم يعبدون الأصنام والأحجار والأشجار وهي غير عاقلة وأتى بـ ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ})، ({مَن}) وهي للعاقل، أليس كذلك؟ فيما سبق قال: ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللَّهِ مَا}). ما تستعمل لغير العاقل ولا إشكال فيه، وهنا قال: ({مَن}). ومن في الأصل أنها للعاقل أو إن شئت قل للعالم، لأنها تأتي ويراد بها الباري جل وعلا، وهنا ({مَن}) والأصنام لا تعقل، حينئذٍ كيف استعمل من في مقال ما؟

الجواب: لأنهم لما عبدوها نَزَّلُوها مُنَزَّلَة العاقل، فخُوطِبُوا بمقتضى ما يَدَّعُوه، لأنه أبلغ في إقامة الحجة عليهم في أنهم يدعون من يرونهم عقلاء، لأنهم لما اعتقدوا أن هذه المعبودات تَعْقِل ناسب في إقامة الحجة أن يخاطبهم بلسان حالهم، لما اعتقدوا أنها تعقل ولو كانت عاقلة، ليست القضية قضية يعقل أو لا يعقل؟ أليس كذلك؟ إنما القضية صرف العبادة لغير الله تعالى، يعقل أو لا يعقل هذا وصف ملغي هنا لا اعتبار له البتة، حينئذٍ ناسب أن يأتي بمن الدالة على العاقل لأنهم اعتقدوا ذلك، ولو كانت هذه الدعوى باطلة من أصلها

لكن هذا كمال في إقامة الحجة عليهم، لأنه أبلغ في إقامة الحجة عليهم في أنهم يدعون من يرونهم عقلاء ومع ذلك لا يستجيبون لهم، إذ لو قيل ما لا يستجيب له لقالوا هناك عذر في عدم الاستجابة لأنهم غير عقلاء. أفاده ابن عثيمين رحمه الله تعالى. ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ}) وهم هذا عائد على من، وجمعهم باعتبار المعنى، نعم من قلنا: هذه في اللفظ لها لفظ ومعنى، في اللفظ مفرد وفي المعنى؟ جمع تصدق على الأصنام والأحجار وما لا حصر له من المعبودات فمعناها جمع، حينئذٍ إعادة الضمير إليها يجوز فيه وجهان القاعدة عامة في هذه الآية وفي غيرها يجوز فيه وجهان:

وجه وهو: إفراده الضمير باعتبار اللفظ.

ووجه آخر يجوز الجمع، باعتبار ماذا؟ باعتبار المعنى.

ولذلك قال: ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ}). ({وَهُمْ}) أي الأصنام، هذا مرجعه ({مَن}) لكن باعتبار المعنى ولذلك جمعه، والضمير في ({يَسْتَجِيبُ}) ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ}) مفرد، أليس كذلك؟ ما قال: من لا يستجيبون. هذا باعتبار اللفظ، وهذا كثير في الآيات، الذي يقرأ ويريد أن يستفيد من هذه القواعد كل ما قرأ يجعل له قراءة تدبر في المعاني وتطبيق القواعد. ز إلى آخره ولو صفحة في اليوم ولو نصف صفحة، يعني غير محفوظ، فيطبق مثل هذه لأنه تلتبس وهذا كثير جدًّا لا يكاد أن تقلب صفحة أو صفحتين أو إن شئت قل ربع حزب وإلا تجد هذه القاعدة موجودة وهو عود الضمائر اختلافها، تارةً يأتي أول الآية بالضمير مفردًا، ويأتي في الخاتمة بماذا؟ بالجمع، والمرد واحد، إما ما وإما من إلى آخره، فباعتبار اللفظ مطلقًا مفرد، وباعتبار المعنى جمع ويجوز أن تخلط الأمور، حينئذٍ تأتي بالضمير مفرد في الحالين أو تأتي بالأول جمع والثاني مفرد أو بالعكس يجوز، حينئذٍ نقول: هذا، ولذلك قال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ} [البقرة: ٨]. قال: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ}. يقول زيد واحد، ما قال: يقولون. لو قال يقولون هنا الضمير يعود على من؟ من يقول، [معي أو لا أنتم؟ تعبتم؟] {وَمِنَ النَّاسِ} انتهى {مَنْ يَقُولُ} يقول فيه فاعل يعود على من؟ على من، وأفرده أليس كذلك؟ باعتبار لفظ من، قال: {وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ}. {هُمْ} يعود على من؟ على من، لكن باعتبار المعنى، وهذا كثير في أول القرآن وفي آخره، هنا كذلك قال: ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ}). ({يَسْتَجِيبُ}) هذا باعتبار لفظ من وهم غافلون هذا باعتبار ماذا؟ باعتبار معنى من، والضمير في يستجيب يعود على من أيضًا وأفرده باعتبار اللفظ، ({عَنْ دُعَائِهِمْ})، ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ}) الضمير الأول هم للأصنام، والثاني لعابديها، هم عن دعائهم الضمير الأول للأصنام، والثاني لعابديها، أليس كذلك؟ ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ}) يعني الأصنام تغفل عن من؟ عن عابديها، ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ}) هم، أي الأصنام، عن دعاء العابدين إياها ({غَافِلُونَ}) واضح؟ إذًا الضمير الأول هم يعود إلى الأصنام ({دُعَائِهِمْ}) هذا عائد على الداعين العابدين الذين توجهوا بالعبادة لغير الله تعالى، ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ}) الضمير الأول هم للأصنام والثاني لعابديها، والمعنى والأصنام التي يدعونها عن دعائهم إياها غافلون عن ذلك لا يسمعون ولا يعقلون لكونهم جمادات، ({وَهُمْ}) أي الأصنام التي يدعونها ({عَنْ دُعَائِهِمْ}) دعاء العابدين إياها ({غَافِلُونَ}) الأصنام غافلون مبتدأ وخبر، عن ذلك لا يسمعون ولا يعقلون لكونهم جمادات، والجمع في الضميرين باعتبار معنى من وهم دعائهم.

قال هنا: ويكون هذا الحل - يعني التركيب - من باب إضافة المصدر إلى مفعوله (دعائهم) إياها، من باب إضافة المصدر دعاء وهذا مصدر يكون من باب إضافة المصدر إلى مفعوله أي: والأصنام عن دعاء الداعين إياهم غافلون كما ذكرنا وهذا أبلغ، ويحتمل المعنى أنه من باب إضافة المصدر إلى الفاعل دعاء العابدين لكنه يكون مطلقًا لا مقيدًا، والمقيد أبلغ هنا من المطلق، ويحتمل أن المعنى وهم عن دعاء العابدين لهم فيكون من إضافة المصدر إلى فاعله والمفعول محذوف، والأول أبلغ أي عن دعاء العابدين إياهم أبلغ من دعاء العابدين على سبيل الإطلاق، لأنه إذا حذف المفعول به صار فيه عموم، وإذا ذكر صار فيه ماذا؟ قيد، إذا قلت: ضربتُ. هذا مطلق؟ ضربتُ هذا مطلق لأن يحتمل أنك ضربت زيد وعمرو خالد .. إلى آخره يجوز:

وحذف فضلة أجز

لأنك قصدت ماذا؟ قصدت الإخبار عن الضرب لا عن المضروب، جاز لك أن تحذف المفعول به، تقول: ضربت. لكن تقول:

ضربتُ زيدًا أيهما مطلق وأيهما مقيد؟ الثاني مقيد ضربتُ زيدًا أخص لأن فيه ماذا؟ فيه أن الضرب لم يقع على غير زيد ليس فيه حصر لأنه يحتمل ضربت زيد وسكت عن ضرب عمرو، لكن إذا قلت مثلاً ضربتُ فقط، جاز، لكن يجوز متى إذا قصدت الإخبار عن إيقاع الضرب، أما إذا كنت أعرف أنك ضربت ولم أعرف من وقع عليه الضرب فلا يجوز لغةً أن تقول ضربت وتسكت لا بد من ذكر المفعول به لا يجوز حذفه هنا، ولا تأتي قاعدة

وحذف فضلة أجز إن لم يضر

فإن ضَرَّ لا يجوز حذفه، إذًا الأول الذي هو من باب إضافة المصدر إلى المفعول أبلغ أي عن دعاء العابدين إياهم أبلغ من دعاء العابدين على سبيل الإطلاق، والمعنى أن هذه الأصنام غافلةٌ عن دعوة هؤلاء إياهم وهذا أبلغ من أن هذه الأصنام لا تفيدهم شيءً في الدنيا ولا في الآخرة.

وحاصل كلام المفسرين في الآية أن الله تعالى حكم بأنه لا أضل ممن يدعو دون الله لا دعاء عبادة ولا دعاء مسألة واستغاثةٍ من هذا حاله، لا دعاء عبادة، ولا دعاء مسألة، واستغاثةٍ من هذا حاله، يعني لا أحد أضل ممن هذا حاله.

وأخبر أنه لا يستجيب لهه ولا قدرة له على الاستجابة إلى يوم القيامة فلا أحد أضل منه ولا أجهل فإنه دعا من لا يسمع فكيف يطمع في الإجابة فضلاً عن جلب نفعٍ أو دفع ضُرٍّ، يعني: هو لا يسمعك وإذا كان لا يسمع كيف يستجيب، يعني: كيف يدفع كيف يجلب النفع ويدفع الضر، فيكون من بابٍ أولى وأحرى، فتبين بهذا أنه أجهل الجاهلين وأضل الضالين.

وقوله: {إِلَى يَومِ} غاية لعدم الاستجابة والآية تعم كل من يُدْعَى من الله تعالى وقوله: {وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاء وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ} [الأحقاف: ٦] قال الطبري يقول تعالى ذكره: وإذا جمع الناس ليوم القيامة في موقف الحساب كانت هذه الآلهة التي يدعونها في الدنيا لهم أعداءً يعني في الآخرة لأنه يتبرؤون منهم {وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ}. يقول تعالى ذكره وكانت آلهتم التي يعبدونها في الدنيا لعبادتهم جاحدين لأنهم يقولون يوم القيامة ما أمرنا بعبادتنا هكذا ولا شعرنا بعبادتهم إيانا، تبرأنا إليك منهم يا ربنا. وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: أي: إذا حشر الناس العابدين للأصنام كانت الأصنام لهم أعداءً يتبرأ بعضهم من بعضٍ ويلعن بعضهم بعضًا كما جاء النص بذلك، وقد قيل: إن الله يخلق الحياة في الأصنام فتكذبهم بناء على ماذا؟ على أن الأصنام جماد، والجماد لا يتكلم أليس كذلك؟ وإذا كان كذلك فحينئذٍ لا بد من التأويل فيخلط الله تعالى لهم أرواحًا فتتكلم وهذا ليس كذلك، بل الصواب أن ما عُلِّقَ على الجماد فهو على ظاهره فإذا قال الله تعالى تكلمت السماء تكلمت حقيقةً، كيف تكلمت؟ الله أعلم هل يلزم أن يكون بلسان وحنجرة ومخارج حروف؟ لا يلزم، وإنما أخبر الباري بذلك ولم يخبرنا كيف تكلمت {قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ} [فصلت: ١١] {قَالَتَا} قوله هو اللفظ والمعنى تقول النار: «قط قط». تقول النار؟ نعم تقول النار ولا شك في ذلك، حينئذٍ كل ما أُسند إلى ما يظن الظانّ بأنه جماد لا روح فيه وجاء النص بأنه يقول ويتكلم ونقل الملفوظ أو المقول حينئذٍ وجب التسليم ولا ندعي أنه مجاز لماذا؟ لأن دعوى المجاز حينئذٍ فيه عشر العقل فيما لا يُدركه العقل، أنت لك الظاهر الآن في هذا الجدار لكن ما تدري باطنه، وما يتعلق به من قدرة الله جل وعلا وصنعه ونحو ذلك. إذًا قوله هنا: قيل: المراد إن الله يخلق الحياة في الأصنام فتكذبهم. وقيل: المراد أنها تكذبهم وتعاديهم بلسان الحال لا بلسان المقال. وهذا فيه نظر، وأما الملائكة والمسيح وعزير والشياطين فإنهم يتبرؤون مِن مَنْ عبدهم يوم القيامة كما في قوله: {تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ} [القصص: ٦٣]. {وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ} [الأحقاف: ٦] أي كان المعبودون بعبادة المشركين إياهم كافرين، أي جاحدين مكذبين. قيل: والضمير في {كَانُوا} للعابدين كما في قوله: {وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ} [الأنعام: ٢٣]. والأول أولى. انتهى كلامه.

مناسبة الآيتين للباب أن فيهما الحكم على من دعا غير الله تعالى بأنه أضل الضالين {وَمَنْ أَضَلُّ} [الأحقاف: ٥] يعني: لا أحد أضل ففيه حكمٌ أو لا؟ فيه حكمٌ، والمراد بالضلال هنا نوعٌ معين وهو الوقوع في الشرك الأكبر لأنه أضل الضالين وأن الدعاء عبادة فمن صرفه

لغير الله فهو مشرك، فإذا كان من سِوَى الله لا يستجيب إلى يوم القيامة فيكف يليق بك أن تستغيث به دون الله فبطل تعلق هؤلاء العابدين بمعبوداتهم، ويستفاد كذلك من الآيتين أولاً: أن الدعاء عبادة فمن دعا غير الله فقد أشرك الشرك الأكبر.

الثاني: بيان شقاوة من يدعو غير الله في الدنيا والآخرة.

ثالثًا: أن الشرك هو أعظم الضلال لأنه فسره هنا {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ} إذًا فيه صرف العبادة لغير الله فأظلم الظلم هو الشرك بالله وأعظم الضلال هو الشرك بالله. إذًا على ما ذكرناه أن الشرك هو أعظم الضلال.

رابعًا إثبات البعث والحشر والجزاء.

خامسًا: أن الأوثان لا تسمع من دعاها ولا تستجيب له، عكس ما يظنه المشركون فيها ولذا قال: {غَافِلُونَ} أي لا يشعرون بدعاء من دعاهم لأنهم إما أموات في باطن الأرض، وإما جماد، وإما ملائكة مشغولون بما خلقوا له.

السادسة: أن عبادة الله وحده فيها خير الدنيا والآخر.

ثم قال المصنف: (وقوله: {أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ} [سورة النمل: ٦٢]) وباقي الحديث والمسائل يأتي بحثه في الدرس القادم، والله أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

يوم الثلاثاء إن شاء الله تعالى.

أسئلة:

س: هل يحكم على الكفر الظاهر دون الباطن، ويكون الحكم على الباطن بعد إقامة الحجة؟

ج: هذا التفصيل لا أدري من أين يحتاج إلى إثبات، لأن أصلاً في من تلبس بوصفٍ ما أنه يُنَزَّلُ الحكم ظاهرًا وباطنًا، الفصل بين الظاهر والباطن هذا أحدثه الأشاعرة لما وجدوا أن الله تعالى قسَّم الخلق في أول سورة البقرة ثلاثة أقسام: مؤمنون ظاهرًا وباطنًا.

وكافرون ظاهرًا وباطنًا.

ومنافقون أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر.

هذا موجودٌ شرعًا، العكس هل يوجد؟ عقلاً نعم لكن في الشرع لا، لأنه بقي في العقل قسمة رباعية فأثبتوها هم، حينئذٍ يمكن أن يكون ماذا؟ أن يكون مؤمنًا بالباطن كافرًا بالظاهر، هذا لا وجود له في الشرع البتة وإن لم يستحل له عقلاً لكن قد يستثنى في بعض الصور التي يُشترط فيها إقامة الحجة لتنزيل الحكم الشرعي، لأنه إذا أنكر معلومًا من الدين بالضرورة ليست المسائل في الشرك، الشرك هذا له بحثه الخاص، إذا وقع في الشرك الأكبر نُزِّلَ الحكم عليه ولا يُعْذَر بجهل البتة، حينئذٍ نحكم عليه ظاهرًا وباطنًا بأنه مشرك، هذا حاله في الدنيا ونحن مأمورون بهذا، جنة أو نار ليست بأيدينا، لا نحكم عليه بجنة أو بنار، وإنما نحكم عليه بماذا؟ بما فعل، وهو الذي قد فعل الشرك، وهو الذي سجد للصنم، وهو الذي سب الله تعالى، وهو الذي سب النبي - صلى الله عليه وسلم -، هو الذي ذبح لغير الله، إذًا هذا فعله حينئذٍ نقول: هذا الفعل ماذا يوجه بالشرع؟ نقول: هذا فرد من أفراد الشرك الأكبر، فإذا وقع فيه حينئذٍ النائم لا يمكن أن يوصف بالاستيقاظ كما ذكرنا، لأن المسألة ماذا؟ لغوية شرعية، فتنزيل الأسماء الأصل فيه اتحد فيه الشرع واللغة لم يختلفا، لم يأتِ الشرع بشيء خارج عن مقتضى اللغة فمن كان جالسًا لا أصفه بماذا؟ بالقيام، والقائم لا أصفه بماذا؟ بالجلوس، كذلك من وقع في الشرك لا يمكن أن أصفه بماذا؟ بالتوحيد لأنه انتفى عنده، فحينئذٍ لا يمكن أن يقال بأنه في الباطن مؤمن وفي الظاهر ماذا؟ مشرك، وإلا أثبتنا عكس المنافق، وهذا لا وجود له البتة في الشرع. لكنْ قلت هذا في الشرك متلازمان، أما فيما جاءت النصوص دالة على أنه قد يُعْذَرُ بعض الأنواع كحديث عهد بإسلام. يعني بحديث عهد بكفر، أو من كان في بادية فأنكر معلومًا من الدين بالضرورة دون الشرك والتوحيد، حينئذٍ لا بد من إقامة الحجة، فقد وقع في الكفر لكن لا يُنَزِّل عليه ماذا؟ الحكم وما يترتب عليه، وهو ماذا؟ .. تكفير إلى آخره.

س: هل كفر الظاهر يستلزم كفر الباطن؟

ج: قلنا هذا التقسيم ليس له أصل في .. ، إنما عند الجهمية، الجهمية يشترطون ماذا؟ يشترطون الاعتقاد.
مسألة العذر بالجهل فعوام أهل البدع الذين يعملون أشياء فيها شرك أكبر، أهل البدع يفعلون الشرك ما يأتي هذا، كيف أهل البدع يعني مسلمون، والبدعة ليست مخرجة لهم من الإسلام ويفعلون الشرك الأكبر؟ ما يتصور هذا لا في الشرع ولا في العقل، لأنه كما ذكرنا أن التوحيد والشرك [ضدان أو] نقيضان إن وجد أحدهما انتفى الآخر، كيف يعلم لا معبود إلا الله ثم يصرف العبادة لغير الله هذه ما تترجم بالعقل، لو نظرنا إلى مسألة عقلية ترجمها، نقول: يعتقد في قلبه لا معبود إلا الله، يعني: كل ما سِوى الله لا يستحق العبادة، وهو يذبح لغير الله كيف هذا كيف تأتي؟ ما يمكن أن يجتمعا البتة، فإذا ذبح لغير الله معناه لم يعتقد وإن ادَّعَى أنه اعتقد، فليست العبرة هنا بالأقوال أنه يدعي أن يحب الله وأنه موحد، وأنه يقول: لا إله إلا الله. العبرة باللفظ والمعنى معًا، والحقائق هنا مقدمة لا بد من اعتبارها، حينئذٍ لا بد من ربط الأمور ببعضها، وأما الوقوف مع الألفاظ فحسب هذا ليس بصواب.
س: هل هناك ثمرة في الخلاف في التفريق بين الشرك والكفر أو في عالمهم؟
ج: لا أعرف أن فيه ثمرة، وإنما من باب الأسماء فقط، من باب الأسماء؛ لأن من كفر يعني من فرق يقول مسألة من أنكر معلومًا من الدين بالضرورة هذا لا يُسمى كافرًا، لا يسمى مشركًا، أنكر وجوب الصلوات الخمس علمناه أنكر، هذا ما حكمه؟ كافر كفر أكبر، طيب هل هو مشرك؟ نعم هو مشرك، لماذا؟ لأنه أطاع هواه، وكل من اتبع هواه من دون الوحي فهو اتخذه إلهًا مع الله عز وجل، ففيه معنى الشرك الأكبر، لكن جاء الشرع في الأكثر والأغلب استعمال الشرع فيمن صرف الشرك الأكبر فيمن صرف العبادة لغير الله، والنوع الثاني فيمن هو دون ذلك، لكن يُطلق هذا مرادًا به هذا النوع، ولذلك آية المؤمنون التي ذكرناها فيما سبق {وَمَن يَدْعُ} قال: {إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} [المؤمنون: ١١٧] أطلق الكفر على الشرك، والعكس بالعكس يأتي حديث «إنه لا يستغاث بي». يأتي إن شاء الله هذا.
س: هذا يقول أنا مبتدئ في التوحيد فأيَّ كتاب أقرأ؟
ج: تقرأ ((الأصول الثلاثة)) سلمك الله، وتقرأ ((القواعد الأربعة)) بارك الله فيك ثم تأخذ ((التوحيد)).

٤٦ 46

٤٦٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله تعالى: (وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو) الآية.
* قوله تعالى: (أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض) الآية.
* مَن أقر بأصل من أصول توحيد الربوبية هل يحكم عليه بالإسلام؟
* بيان مناسبة الآية للباب، وما يستفاد منها.
* حديث الطبراني، والكلام على رجاله، وصحته.
* بيان معاني الحديث، ومناسبته للباب، ومما يستفاد منه.
* مسائل الباب، ودليل كل منها.

أسئلة:
س: هذا يقول: ما قلتم آنفًا قوله تعالى: {مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ} [يونس: ١٠٦]. فهو وصف كاشف أي يفيد التعليل؟
ج: نعم، وصف كاشف، ما المراد بالوصف الكاشف؟ يعني: ليس للاحتراز، قد جاء زيد العالم، العالم هذا وصف صفة، إذا كان ثَمَّ زيد آخر ليس بعالم، حينئذٍ نقول: أخرج زيدًا الذي لا يوصف بالعلم، أليس كذلك؟ إذا كان عندنا زيد وزيد وزَيد، واحد منهم عالم إذا قلت: جاء زيد، أكرمت زيدًا. حصل لبس بين العالم وبين الجاهل، فإذا أردت إخراج الجاهل تقول: جاء زيد العالم. هذا

الصفة تسمى ماذا؟ تُسمى صفةً على بابها على أصلها، وهي إنما جيء بها لأجل الاحتراز الإخراج، إذًا لها مفهوم، وهذا يعتبر قيدًا عند الأصوليين، كـ: الحال، والشرط، والغاية .. ونحوه، يعتبر حينئذ من المفهومات المعتبر لها مفهوم مخالف، إذا لم يكن عندك إلا زيد واحد فقط وهو عالم، حينئذٍ تقول: جاء زيد العالم. [لا يضر هذًا] جاء زيد العالم، حينئذٍ زيد العالم، العالم هذا ليس عندنا احتراز ما عندنا إلا زيد واحد، فإذا قلت: جاء زيد العالم. تقول: العالم، لو لم تقل العالم لما فهم من زيد إلا العالم، لماذا؟ لأنه ليس عندنا آخر يحتاج إلى الاحتراز، هذا يسمى صفة كاشفة، قد تفيد في بعض المواضع التعليل، يعني: جاء زيد العالم، ليس فيه تعليل، لكن إذا قلت: أكرمت زيدًا العالم. وليس عندك إلا زيد واحد، كأنك قلت: أكرمت زيدًا لأنه عالم. حينئذ تساق مساق التعليل، هذا المراد بكون الصفة كاشفة حينئذٍ ليس ثَمَّ احتراز، وإنما المراد به أن الحكم معلل، ومن أشهر ما نذكره دائمًا، [ما بكم؟] ومن أشهر ما نذكره دائمًا {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ} [البقرة: ٢١]، {اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} لأنه الخالق لكم هذا المراد وليس عندنا رب آخر لم يخلق، أليس كذلك؟ فليس عندنا إلا ماذا؟ رب واحد {اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} لأنه الخالق لكم، لو جعلتها كقولك: جاء زيد العالم. كاشفة لغير زيد الجاهل حينئذٍ صار عندنا ماذا؟ رب خلق ورب لم يخلق، وهذا ليس مرادًا، وهذا كثير في القرآن يراد به كون الوصف كاشفًا، حينئذٍ يفيد التعليل ليس مطلقًا في كل موضع، لا، ولذلك إذا قلت: جاء زيد العالم ليس فيه ماذا؟ ليس فيه تعليل، كونه عالم جاء غيره متصف بالمجيء، فليس من خصائصه، وليس الحكم هنا بالمجيء معلقًا، [أو الحكم بكونه نعم] (١¬) الحكم بالمجيء معلقًا على علمه، لا، إنما لو قلت: أكرمت زيدًا العالم. كأنك قلت: أكرمت زيدًا لأنه العالم. وهكذا يقال.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

____

(١¬) سبق.

فلا زال الحديث في الباب الرابع عشر (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره)، (باب من الشرك) أي بعض الشرك الأكبر، (أن يستغيث) يعني الاستغاثة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، هذا المراد من كلام المصنف هنا رحمه الله تعالى، وإلا الأصل الإطلاق أن يستغيث بغير الله فكل استغاثة بغير الله تعالى فهي شرك لو أطلقناها على ظاهرها، ولكن ليس هذا المراد، إنما المراد أن المستغاث به إن كان من المخلوقين وهو حي حاضر، وفي قدرته ما استغيث به، فحينئذٍ لا يكون من الشرك، ولذلك جاء قوله تعالى: {فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ} [القصص: ١٥] جاء بلفظ الاستغاثة، وإذا كان كذلك حينئذٍ نقول: قوله (أن يستغيث بغير الله) يعني الاستغاثة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، (أو) هذه للتنويع (يدعو غيره) من باب عطف العام على الخاص، لأن الاستغاثة هي دعاء خاص، بمعنى دعاء المكروب لإزالة الشدة، الدعاء هو طلب، مطلق الدعاء الطلب، والطلب قد يكون لطلب منفعة، يعني لجلب منفعة، أو لدفع مضرة، اللهم ارزقني مالاً، اللهم اكشف ما بي من مرض، حينئذٍ اجتمع فيه ماذا؟ اجتمع فيه طلب المنفعة ودفع المضرة، الاستغاثة، هي نوع خاص من أنواع الدعاء، ولذلك قلنا العطف هنا من عطف العام على الخاص، ويدخله الشرك كما أن السابق يدخله الشرك، كأنه قال: باب بعض الشرك الأكبر الاستغاثة بغير الله وبعض الشرك الأكبر الدعاء غير الله، وهو معطوف على قوله أن يستغيث ولذلك نصب حينئذٍ يؤول بمصدر، كأنه قال: أن يستغيث يعني: الاستغاثة بغير الله، أو يدعو غيره. غيره الله تعالى وهو معطوف على أن حينئذٍ يكون في تأويل مصدر والتقدير بابٌ بعض الشرك الأكبر دعاء غير الله تعالى، وعرفنا في ما سبق أن الدعاء على قسمين:

دعاء مسألة، ودعاء عبادة.

والمراد بدعاء المسألة أن يسأل بلسانه بلسان المقال يا رب يا رب، وأما دعاء العبادة فهو أن يمتثل ما أُمِرَ به في الكتاب والسنة بمعنى أنه

يفعل بجوارحه تعبدًا لله تعالى وطلبًا لمرضاته جل وعلا، فحينئذٍ هذا النوع الثاني لا ينفك على النوع الأول ولذلك قلنا كل منهم ملازم للآخر بينهما تلازم، دعاء المسألة يستلزم دعاء العبادة، ودعاء العبادة يتضمن دعاء المسألة، وكل من دلالة الالتزام ودلالة التضمن معتمدة عند أهل اللسان، حينئذٍ تثبت الأحكام الشرعية بدلالة المطابقة، وتثبت الأحكام الشرعية بدلالة التضمن، وتثبت الأحكام الشرعية بدلالة الالتزام، دعاء المسألة يستلزم دعاء العبادة، لماذا؟ لأن السؤال مأمور به ﴿وَاسْأَلُواْ اللهَ مِن فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٣٢] أليس كذلك ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ﴾ [مريم: ٤] فحينئذٍ نقول: هذا دعاء، وإذا كان كذلك حينئذٍ نقول: هو عبادة. ولذلك جاء النص «الدعاء هو العبادة». بمعنى أن من سأل ربه بلسان مقاله فهو عابدٌ لله تعالى ولا إشكال في هذا.

النوع الثاني: الذي هو دعاء العبادة يتضمن دعاء المسألة، لماذا؟ لأنه إذا فعل الصلاة مثلاً بجوارحه حينئذٍ يكون سائلاً، سائلاً ربه ماذا؟ أولاً الرضا عنه، وسائل ربه الثواب من صلى يرجو بقلبه وبلسان حاله لا بلسان مقاله وقد يسأل ربه ربي تقبل مني صلاتي إلى آخره لكن المراد هنا إذا لم يجتمع معه دعاء السؤال فحينئذٍ يكون بصلاته مجرد الفعل يكون سائلاً ربه قبول صلاته وترتب الثواب على ذلك والرضا عنه والتوفيق والتشديد، وكذلك سؤال الجنة لأنه ما صلى إلا من أجل أن يرضي ربه ومن أجل أن يدخل الجنة حينئذٍ نقول: هذا كله سؤال، إذا كان كذلك حينئذٍ يكون سائلاً للسان حاله لا بلسان مقاله، وقد يجتمعان. التعليل أو النظر في كون الدعاء على قسمين هو الذي ينبغي أن يفهم ما جاء من لفظ الدعاء في الكتاب والسنة، فتارةً يفسر بأحدهما وتارةً يجتمعان، فحصر الدعاء في دعاء العبادة فقط دون دعاء المسألة هذا قولٌ باطل، ومن هنا جاء التفريق بين النوعين وكون دعاء المسألة ليس بعبادة حينئذٍ حصل خلط عند عباد القبور فاستغاثوا بالمقبورين بلسان مقالهم بحجة ماذا؟ أنه ليس من العبادة، وليس الأمر كذلك، وقد مر معنا كشف هذه الشبهة في ((كشف الشبهات)). ذكر المصنف رحمه الله تعالى هنا خمسة آيات:

الآية الأولى قوله تعالى: (﴿وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة يونس: ١٠٦])، (﴿وَلاَ تَدْعُ﴾) هذا نهي - ومر معنا أن النهي للتحريم - والمراد به أنه نوعٌ من أنواع المعاصي وهو الذي يُسمى في الشرع الشرك الأكبر فكونه منهيًا عنه لا يستلزم أن لا يكون شركًا - انتبه لهذه الفائدة - كونه منهيًا عنه أو محرمًا أو كبيرةً من الكبائر لا يقتضي أو يستلزم أنه ليس بشركٍ أكبر، كل شركٍ أكبر فهو محرمٌ منهي عنه، ولا إشكال، لكن هل كل منهيٍ عنه يكون شركًا؟ الجواب: لا. هل كل محرم يكون شركًا؟ الجواب: لا. إذًا الشرك الأكبر والأصغر أو مطلق الشرك أخص من مطلق التحريم والنهي، هنا جاء (﴿وَلاَ تَدْعُ﴾) وهو نهيٌ وتدع هذا فعلٌ مشتمل على مصدر، والمصدر حدث وهو نكرة فحينئذٍ النكرة في سياق النهي تكون ماذا؟ تكون عامةً، هذا ينبغي كذلك النظر فيه يعني: وجه الاستدلال حفظ الآية لا يكفي، بل لا بد من معرفة ماذا؟ كيف نستدل بهذه الآية على الحكم الشرعي، فكونه استغاثة وكونه شركًا أكبر وكون فاعله متعبدًا أو صارفًا لغير الله نوعًا من أنواع العبادة هذا الذي ينبغي العناية به، أما الآية قد يحفظها الصغير والكبير حينئذٍ (﴿وَلاَ تَدْعُ﴾) نقول: (﴿تَدْعُ﴾) هذا فعلٍ مضارع في سياق النهي، ولذلك حذفت الواو لماذا؟ لأنه مجزومٌ بحذف الواو، الجازم له (لا) الجازمة (﴿وَلاَ تَدْعُ﴾) تدعو هذا الأصل بالواو، حذفت الواو للجازم، ولا نقول: عند الجازم. وحذفت الواو للجازم حينئذٍ (﴿تَدْعُ﴾) هذا فعلٌ مضارع منسبك من زمنٍ ومصدرٍ، والمصدر حدث، والمصدر نكرة حينئذٍ نكرةٌ في سياق النهي فتعم على الصحيح من قولي الأصوليين في هذه المسألة أن الفعل المضارع في سياق الشرط أو النفي أو النهي أنه من صيغ العموم لذلك مر معنا ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨] إشراكًا به حينئذٍ دخل فيما سبق كذلك أن يغفر ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ﴾ ولا أدنى مغفرة ولا أقل جزءٍ يطلق عليه المغفرة هي منفيةٌ عنه، من أين أخذنا ذلك؟ نقول: من كونه مصدر في سياق النفي حينئذٍ يكون من صيغ العموم. هنا (﴿وَلاَ تَدْعُ﴾) إذا قلنا بأنه عام حينئذٍ أفراد آحاد الدعاء منفية وهي منهي عنها، ومر معنا أن الدعاء

نوعان: دعاء مسألةٍ، ودعاء عبادة. إذًا ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ}) فحينئذٍ شمل الدعاء هنا المنهي عنه شمل النوعين، دعاء المسألة ودعاء العبادة، فنهى الله عز وجل أن يتوجه العبد لغير الله تعالى بدعاء المسألة أو بدعاء العبادة، يعني بأي نوعٍ من أنواع الدعاء وهذا واضحٌ بين يعني: إذا كان المجادل يدري ما يقول ويفهم كلام العرب ويفهم قواعد الأصولية عند أهل الأصول، والأصول العامة حينئذٍ لا يمكن أن يجادل في هذه، إلا في مسألة هل دعاء المسألة يسمى دعاءً أم لا؟ هل هو عبادة أم لا؟ هل يحتاج تقريره من جهةٍ أخرى، فنهى الله عز وجل أن يتوجه لغير الله تعالى بدعاء المسألة أو بدعاء العبادة، أي بأن نوعٍ من أنواع العبادة، فدخلت العبادات كلها الاعتقادية - القلبية يعني -، وكذلك القولية، وكذلك العملية.

لأن محل العبادة القلب واللسان والجوارح والأركان، هذه محالٌّ للعبادة ثلاثة أركان، كل واحدٍ منها يتوجه إليه الأحكام الخمسة وهي: التحريم، والكراهة، والإيجاب، والندب، والإباحة. ثلاثة في خمس بخمسة عشر. ولذلك ابن القيم قال: تدور الراحة العبودية على خمسة عشرة قاعدة من كَمَّلَهَا كَمَّل مراتب العبودية، يعني من أتى بما يجب عليه بقلبه ولم يترك شيئًا منه، وكذلك في المندوبات، وكذلك ترك المنهيات تحريمًا أو كراهةً، وكذلك باللسان، وكذلك بالجوارح والأركان، كَمَّلَ مراتب العبودية، إذًا دخلت العبادات الاعتقادية القلبية التوكل والرجاء والخوف وغيرها والقولية كالتسبيح والتهليل وقراءة القرآن والعبادات العملية كالصلاة، والزكاة، والذبح، والسجود .. إلى آخره هذه كلها عبادات قال: ({وَلاَ تَدْعُ}). والدعاء هو العبادة. إذًا ({وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ})، يعني لا تصرف أيّ نوع من أنواع العبادة الاعتقادية والقولية والعملية لغير الله تعالى، ففيه عموم وسع دائرة عدم صرف شيء من العبادات لغير الله تعالى، فالآية الكريمة دلت على النهي، والنهي للتحريم هنا أن يتوجه العبد إلى ما هو دون الله تعالى، أو مع الله، يعني لا يستلزم القول ({مِن دُونِ اللهِ}) سوى الله، حينئذٍ لو دعا مع الله يكون أدنى؟ لا، المراد أنه أفرد ذلك المعبود بالعبادات، أو عبد الله وعبد غيره، فالمشركون على صنفين على نوعين: مشركٌ خَلَّصَ العبادة بالمعبود سِوَى الله تعالى، ومشركٌ سَوَّى بينهما. يعني: يعبد الله ويعبد غيره، يُصلي مع المسلمين ويصوم وقد يحج ويذبح أو يتصدق ويقرأ القرآن وقد يكون من أهل العلم، ولكنه يخرج من القبر فيستغيث هذا جمع بين الأمرين: عبد الله تعالى وعبد غير الله تعالى، حينئذٍ لم يكن موحدًا، ولذلك [قال] إذًا هنا قال: دون الله تعالى، أو مع الله، ولذلك قال: ({مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ}). وسبق معنا أن ابن جرير فسر ما هنا بـ (شيئًا) يعني نكرة، وإذا كانت نكرة حينئذٍ يكون ما بعدها صفةً لها، ما ولا تدع من دون الله شيئًا لا ينفعك هذا صفته، ولا يضرك، إذًا تدعو من؟ تدعو من بيده النفع وبيده الضر، وهذا ليس ثَمَّ إلا لله جل وعلا، ولذلك فسر ابن جرير كما سبق ما هنا بـ (شيئًا) فهو نكرة في سياق النهي، لأنه مفعول تدعو فشمل العقلاء وغيرهم، وأعظم ذلك أن الخطاب وُجِّهَ للنبي - صلى الله عليه وسلم -، كما قلنا فيما سبق أن الصحيح، ({وَلاَ تَدْعُ}) الخطاب موجه للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو إمام الموحدين فكيف بمن هو دونه عليه الصلاة والسلام، وهو إن كان معصومًا عليه الصلاة والسلام إلا أنه منهي كغيره، لكن من حيث كونه بشرًا وإنسانًا، هل يمكن أن يقع منه ذلك الشيء؟ الجواب: نعم، هذا الأصل فيه، لكن باعتبار الحال، يعني كونه نبيًا رسولاً هو معصومًا فلن يقع منه الشرك البتة، ({فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ})، ({فَإِن فَعَلْتَ}) يعني دعوت غير الله تعالى، فأطلق الفعل على الدعاء هنا بقسميه، سواء كان ماذا؟ دعاء مسألة أو دعاء عبادة، ولما كان دعاء العبادة أكثر وهو فعل أكثر من ماذا؟ أكثر من دعاء المسألة، ولذلك قال: ({فَعَلْتَ}).

أو نقول: القول كذلك يُطلق عليه أنه فعل، وفي حقيقة لسان العرب، يعني: ليس مجازًا، ({فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا})، ({إِذًا}) قلنا: هذه للحاضر، ({مِّنَ الظَّالِمِينَ}) يعني إن دعوت من دون الله أحدًا ({فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ}) أي من المشركين، وحاشاه - صلى الله عليه وسلم -، إنما المراد به التهديد لغيره.

الآية الثانية: قوله ({وَإِن يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ}). ({بِضُرٍّ}) كذلك نكرة في سياق ماذا؟ النفي؟! الاستفهام؟! الشرط، في سياق الشرط ({وَإِن يَمْسَسْكَ})، ({يَمْسَسْكَ}) فعل مضارع مجزوم بـ إن، ({وَإِن يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ

هُوَ} الفاء واقعة في جواب الشرط، إذًا ({بِضُرٍّ}) نكرة في سياق الشرط فيعم، فيعم كل ضُرٍّ، فجميع أنواع الضُّرّ هذه لا يكشفها إلا الله تعالى، سواء كان الضر في الدين، أو في الدنيا، سواء كان من جهة الولد، أو جهة المال، أو جهة البيت، أو العقار أو .. أو .. قل ما شئت من أنواع الضُّرّ فيختلف هذا باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان فلا كاشف للضُّرّ إلا الباري جل وعلا، وإذا كان كذلك فمن الذي يتوجه إليه العبد؟ الله عز وجل، وإذا كان كشف الضُّرِ لا يكون صفةً للمعبودات سوى الله تعالى فحينئذٍ كيف يتوجه العبد لِمَا سوى الله؟ واضح؟ حينئذٍ الذي يُعبد هو الذي ينفع ويضر، وهذا الذي ينفع ويضر هو المستحق للعبادة دون ما سواه، فانحصرت العبادة في الباري جل وعلا، قد يقول قائل: الناس ينفع بعضهم بعضًا ويكشف الضُّرّ بعضهم عن بعض، ففيه معنى جلب المنفعة ودفع المضرة. نقول: ليس في الحقيقة، يعني: الحقيقة في جلب المنفعة هو من الباري جل وعلا، وهذا سبب، ولذلك نقول: إذا أراد أن ينتفع بأخيه المسلم في أيِّ أمر ما لا يجوز له أن يعتمد عليه استقلالاً، بل هذا نوع من الشرك يكون شركًا أصغر، فإذا أراد أن تعتمد على شخصٍ ما في جلب منفعة أو في دفع ضر تعتقد أنه سببٌ من الأسباب، وأن الكاشف الحقيقي أو الدافع أو الجالب هو الباري جل وعلا ولو كان فيما يجوز، لماذا؟ لأن الحقيقة في فعل العبد إنما هو من عند الله تعالى، حينئذٍ لا يجلب النفع إلا الباري جل وعلا، وكل مخلوق جرى على يده أو يديه النفع فإنما هو وسيلة فحسب، والذي نفع حقيقة هو الباري جل وعلا، ولذلك انحصر في صفة كون من يستحق العبادة والدعاء هو الذي يملك النفع والضُّرّ حقيقة، وأما المخلوق فلا يملك حقيقة وإنما هي أسبابٌ ظاهرية، إذا كان كذلك حينئذٍ يكون المرد إلى الباري جل وعلا، {وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ} [الأنعام: ١٧] أي بأي نوعٍ من أنواع الضر {فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ} وهذا يقطع حينئذٍ التوجه لغير الله جل وعلا في ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وأما ما كان في قدرة المخلوق هذا مرخص فيه - كما مر معنا - لكن مع التأكيد على عدم الاعتماد على المستغاث به لأنه مجرد سبب من الأسباب، لأنه في الحقيقة الذي يكشف الضر هو الله تعالى، وقدرة المخلوق على كشف الضر فيما يقدر عليه فإن الذي مكنه وأقدره إنما هو الله عز وجل، وما هو إلا سببٌ من الأسباب وإلا فالكاشف الحقيقة للضر هو الله عز جل، بل ما سخر قلب هذا لينفعك أو يضرك إلا الله عز وجل، لينفعك أو يدفع عنك الضُّرّ إلا الله عز وجل، لأنك قد تطلب منه منفعةً فينقبض قلبه ولا ينفعك، من الذي يُسَخِّره الله عز وجل، كذلك قد تظن أنه يجلب النفع إذا كان من عند نفسه ويكون هذا النفع في ظاهر أنه نفع لكنه مُبَطَّنٌ بالضر.

الآية الثالثة قوله: {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ} [العنكبوت: ١٧] قلنا هذه أولها {إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً} ولو ذكرها المصنف لكن أولى، يعني من توجه إلى سائر المعبودات قال الله تعالى: {لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً} يملكون هذا فعل في سياق النفي، طبق القواعد، فعل مضارع في سياق النفي فحينئذٍ يكون مصدرًا في سياق النفي فيعم، إذًا أدنى ما يسمى مِلْكًا أو مُلْكًا هو منفي عن هذه المعبودات، ليس لها ملك حقيقي، الملك الحقيقي عند من؟ عند الباري جل وعلا {رِزْقاً} هذا نكرة في سباق النفي حينئذٍ يعم أدنى ما يسمى رزقًا من مال أو صحة أو عافيةٍ أو ولدٍ أو بيتٍ أو عقار أو وظيفة أو شهادة قل ما شئت، هذا كله يسمى رزقًا حينئذٍ قال: {لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً} إذًا إذا كانوا لا يملكون لكم رزقًا ما النتيجة؟ {فَابْتَغُوا} يعني اطلبوا {عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ} لا عند غيره جل وعلا {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ} في الآية توحيد طلب الرزق، لأن معظم حال المستغيثين إنما هي لطلب الرزق، فيستغيثون بالبدوي من أجل الولد مثلاً وهذا طلب رزق، أليس كذلك؟ الولد من الرزق، والمال من الرزق، وكل ما يرجوه العبد من شيءٍ يُعطاه أو يُمنح فهو رزقٌ، وذلك الرَّزق هو العطاء، والرِّزق هو الشيء المُعْطَى الذي ينتفع به العبد وهذا يختلف من شخص إلى شخصٍ آخر. قال هنا: لأن معظم حال المستغيثين إنما هي لطلب الرزق، والرزق عام يشمل كل ما يصلح أن يُرزق ويُعطى من المال والولد والبيت والدواب، بل والصحة والعافية وكل ما يحتاجه العبد فهو رزقٌ، فدلت الآية على وجوب ابتغاء الرزق من عند الله وحده، وجوب لأن قوله: {فَابْتَغُوا} أمر والأمر يقتضي الوجوب، يعني اطلبوا، وكونه من عند الله وحده لا سواه يأخذ من جهتين: من أول

الآية {لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً} نفى مطلق الرزق أو مطلق الْمُلك مع عموم الرزق فهو منفي عن هذه المعبودات، ثم قال: {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ} قلنا: {عِندَ} هذا حال مقدم على الرزق، الرزق هذا مفعول به قدمت عليه الحال، وأصل التركيب فابتغوا الرزق حال كونه عند الله، فقدم ما حقه التأخير فأفاد الحصر والقصر، صفات الحكم في المذكور ونفيه عن ما عداه، إذًا دلت الآية هذه على وجوب ابتغاء الرزق من عند الله وحده، فلا يستغاث بغيره تعالى في طلب الرزق، ثم قال: ({وَاعْبُدُوهُ}).

هذا من عطف العام على الخاص، قلنا: فيه فائدة عظيمة جدًّا، وهي أن تحقيق العبادة من أسباب الرزق، إذا أردت الرزق الحلال حينئذٍ حقق العبادة، يعني امتثل ما أمكنك امتثاله قدرت عليه من أوامر الباري جل وعلا وأوامر رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وانتهي عن ما نهاك عنه، حينئذ نقول: تحقيق العبادة سبب من أسباب الرزق، فيا من أردت الرزق تعبد لله عز وجل، ({وَاعْبُدُوهُ}) أمر وهو جامع لنوعي الدعاء، أليس كذلك؟ ({وَاعْبُدُوهُ}) جامع لأمري الدعاء، فيشمل دعاء المسألة ودعاء العبادة، لأن الدعاء هو العبادة، فالدعاء هو العبادة، والعبادة هي الدعاء، أمر جمع نوعي الدعاء دعاء المسألة ودعاء العبادة إذ كل منهما عبادة، إما تضمنًا وإما التزامًا على ما بينا فيما سبق.

الآية الرابعة: ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَومِ الْقِيَامَةِ} [الأحقاف: ٥])، دلت الآية على أن ثَمَّ داعٍ ومَدْعُو، قال: ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ}). ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ}) هذا المدعو، و ({أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو}) هذا الداعي، إذًا عندنا داعي وعندنا مَدْعُو، والمدعو هنا قال: ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ}). ({مِن دُونِ اللَّهِ}) هذا دل على أن الْمَدْعُو غير الله تعالى فهو غير الله تعالى، والاستفهام هنا كما مر معنا المراد به ماذا؟ النفي، المراد به النفي، وهذا أبلغ من النفي المجرد لأنه إذا عُدِلَ عن النفي وجيء بالاستفهام حينئذٍ يكون النفي مُشْرَبًا بالتحدّي، يعني بيِّن لي من أضل؟ لا أحد. كأن يقول: ائت بصورة هي أضل ممن ذكر؟ ولا يوجد، والاستفهام المراد به النفي وهذا أبلغ من النفي المجرد لأنه يكون مشوبًا بالتحدي ({مِمَّن يَدْعُو}) هذا دعاء مطلق هنا، فيشمل دعاء العبادة ودعاء المسألة، ({مِن دُونِ اللَّهِ}) غير الله أي سواه، فدلت الآية كالتي قبلها الحكم على من دعا غير الله بأنه أضل الضالين، ({وَمَنْ أَضَلُّ}) يعني لا أضل، ممن دعا من دون الله تعالى، وأن العبادة أو الدعاء عبادة، فمن صرفه لغير الله فهو مشرك، فإذا كان من سوى الله ({لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَومِ الْقِيَامَةِ}) فكيف يليق بك، يعني ممن يستغيث بغير الله، كيف يليق بك أن تستغيث به دون الله تعالى؟ حينئذٍ بطل تعلق هؤلاء العابدين بمعبوداتهم، لأنهم ما أرادوا إلا جلب النفع ودفع الضُّرّ، وجلب النفع ودفع الضر إنما هو للباري جل وعلا دون ما سواه، فالآيات كلها تصب في محل واحد.

قال هنا: (وقوله). وهو المحل الذي وقفنا عنده. (وقوله: {أَمْ مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} [سورة النمل: ٦٢])، هذه الآية الخامسة التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى لبيان أن الاستغاثة بغير الله تعالى لا تجوز، وأنها من الشرك الأكبر، ({أَمْ مَنْ}). قال ابن جرير: يقول تعالى ذكره. قال ابن جرير في تفسير الآية: يقول تعالى ذكره أمَّا تُشركون بالله خير أم الذي يجيب المضطر إذا دعاه؟ مقارنة، هل المعبودات التي تشركون بها وتعبدونها من دون الله وهي [لا تملك النفع] لا تجلب النفع، ولا تدفع الضر، كذلك لا تجيب المضطر إذا دعاه، أيهما أولى بالعبادة، الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء، أم تلك المعبودات التي لا تجيب المضطر؟ الجواب: واضح، أمّا تشركون بالله خير أم الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء النازل به عنه، وقوله: ({وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ}). يقول: يستخلف بعد أمواتكم في الأرض منكم خلفاء أحياء يخلفونهم، يجعلكم خلفاء، يعني: بعضهم يخلف بعضًا، يفلته قرنًا وينشأ قرنًا آخر، وهنا المراد به الصالحون، وقوله: ({أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ}). يقول: أإله سواه يفعل هذه الأشياء بكم، وينعم عليكم هذه النعم؟ الجواب: لا، ({أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ}) هذا استفهام إنكاري، أإله مع الله يفعل ذلك معه؟ الجواب: لا، وقوله: ({قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ}).

يقول: تذكرًا قليلاً من عظمة الله وأياديه عندكم، تذكرون وتعتبرون حجج الله عليكم يسيرة، فلذلك أشركتم بالله غيره في عبادته، قال في ((الفتح)): يبين تعالى أن المشركين من العرب ونحوهم قد علموا - يعني في نفوسهم قلوبهم وحالهم - قد علموا أنه لا يُجيب المضطر ويكشف السوء إلا الله وحده، يعلمون ذلك، بدليل ماذا؟ ما الدليل؟ على أنهم إذا جاء بهم الضيق وكانوا في البحر واشتد بهم الريح لجئوا إلى من؟ {دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ} [العنكبوت: ٦٥]، إذًا لولا معرفتهم القلبية بأنه لا يجيب المضطر إذا دعاه إلا الله لما لجئوا إليه عند الشدة، حينئذٍ المشركون الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - شركهم في الرخاء، يعني وقت ما لم يكن فيه ثَمَّ ضرورة أشركوا بالله تعالى، وأما في وقت الشدة فحينئذٍ يخلصون الله تعالى، هل إخلاصهم الدعاء لله تعالى في حال الضراء نفعهم؟ نفعهم؟ الجواب: لا، ما نفعهم، يعني ما رفع عنهم الشرك، ومع ذلك مع جود الشرك في الرخاء وانتفاء الشرك في الشدة لم ينفعهم، فكيف بمن يُشرك في الرخاء والشدة، فيكون من باب أولى وأحرى، ولذلك شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى قرر في مواضع بأن الشرك المتأخر أعظم من شرك أولئك الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، واحتج بمثل هذه الآيات في كون المشركين العرب دل القرآن على أنهم ماذا؟ إنما يشركون في الرخاء فحسب، وأما الشدة فحينئذٍ يلجئون إلى الباري جل وعلا، وأما المتأخرون فلا، إذا نزلت الحروب ودخل عليهم التتار لاذوا بقبر أبو عمر غيره، واستغاثوا بهؤلاء الأموات، إذًا عند الضراء لجئوا إلى الأموات، وعند الرخاء لجئوا إلى الأموات فهؤلاء أعظم شركًا من أولئك الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -.

قال في ((الفتح)): يبين تعالى أن المشركين من العرب ونحوهم قد علموا أنه لا يجيب المضطر ويكشف السوء إلا الله وحده، فذكر ذلك سبحانه محتجًا عليهم في اتخاذهم الشفعاء من دونه، ولهذا قال: {أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ}. يعني يفعل ذلك، فإذا كانت آلهتهم لا تجيبهم في حال الاضطرار فلا يصلح أن يجعلوها شركاء لله الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوءَ وحده، وهذا أصح ما فسرت به الآية، فالله تعالى احتج على المشركين بما أقروا به على ما جحدوه من قصر العبادة جميعها عليه. بمعنى أن المشركين كما هو معلوم وسبق تقريره في أوائل الأبواب أنهم أقروا بماذا؟ بتوحيد الربوبية، يعني: بجملته لئلا يعترض معترض أنهم قد يقعون في بعض أفراد الشرك الربوبية كاتخاذ التمائم مثلاً، أليس كذلك؟ هذا نوع من أنواع شرك الربوبية قد يقع منهم، لكن نقول في الجملة، في الجملة أتوا بتوحيد الربوبية، أو بأصوله كـ: الخلق، والرزق، والمِلْك والمُلْك ونحو ذلك، هذا أو ذاك، حينئذٍ احتج عليهم الباري في غير ما موضع في الكتاب بأنهم يلزمهم الإقرار بأنه لا معبود إلا الله بإقرارهم بتوحيد الربوبية، لأنهم أقروا بأنه الخالق ولا يستحق العبادة إلا من تفرد بالخلق، وأقروا بأنه المالك ولا يستحق العبادة إلا من تفرد بالملك، وكذلك في سوى الأفعال التي تسمى بأفعال الربوبية، حينئذٍ يحتج عليهم على عدم إقراره بتوحيد الألوهية بإقرارهم بتوحيد الربوبية ومع ذلك إقرارهم بتوحيد الربوبية لم ينفعهم، يعني لم يحكم عليهم بكونهم مسلمين بل قاتلهم {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [لقمان: ٢٥] إذًا أقروا بأصلٍ من أصول توحيد الربوبية، هل حكم عليه بالإسلام؟ الجواب: لا. إذًا من يقول ربنا واحد، أرضنا واحدة، نجتمع على معبود واحد، فحينئذٍ نقول: هذه كلها لا تفيد بكون الشخص مسلمًا، بل لا بد من لا إله إلا الله بالمعنى وليس المراد لفظ لا إله إلا الله، ليس كل من تلفظ بلا إله إلا الله فهو مسلم، لا بد أن يأتي بلا إله إلا الله على المعنى الذي بُعثت من أجله الرسل، وهو أنه لا معبود بحقٍ إلا الله، وأن يعمل بمقتضاها وألا يرتكب ناقضًا من نواقضها، فإن لم يعلم معناها أو عَلِمَ ولم يَعْمَلْ أو عَلِمَ وعَمِل وجاء بناقضٍ من نواقضه لا تنفعه لا إله إلا الله، تُسَلِّمُون؟ إذًا لا تنفعه إلا إذا جاء باللفظ والمعنى وليس كل معنى، وإنما المعنى الذي بينه الله تعالى، فقلنا: المعنى الذي دلت عليه لا إله إلا الله مقطوعٌ به، بمعنى أنه ليس محلاً للخلاف، فلا يأتي آتٍ يقول: أنا أفهم من لا إله إلا الله كيت وكيت. نقول: لا، وإنما المَرَدُّ فيه ماذا؟ الكتاب والسنة، والآيات في ذلك صريحة {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦] لا بد من الأمرين

مركب من نفيٍ وإثبات {اعْبُدُواْ اللّهَ} يعني توجهوا إلى الباري جل وعلا وتذللوا إليه بالطاعة والطاعة هي العبادة {وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} وهو كل ما عُبِدَ من دون الله على المعنى الذي ذكرناه فيما سبق.

قال هنا: ({أَمَّن}) أي من هو ({أَمَّن}) أَمْ مَنْ و ... ٣٧٠١٢ مثل {عَمَّ يَتَسَاءلُونَ} عنْ ما، أليس كذلك؟ ثَمَّ إدغام، ({أَمَّن}) أي: من ({أَمَّن}) هو وأم هنا منقطعة، أم تأتي منقطعة وتأتي متصلة، والمراد هنا المنقطعة، يعني تكون بمعنى بل، ولذا لا يُشترط فيها ذكر المعادل، ذكر المعادل يعني ما يقابلها، بخلاف المتصلة فهي بمعنى (أو)، ولا بد فيها من ذكر المعادل هذا الفرق بين أم المتصلة والمنقطعة، المتصلة بمعنى (أو) ولا بد أن يكون لا معادل يعني: مقابل، تقول مثلاً: أعندك زيدٌ أم عمرو؟ لا بد من التقابل، أعندك زيدٌ أم عمرو؟ كأنك قلت عندك زيدٌ أو عمرو، فـ (أم) هنا متصلة تفسر بـ (أو) وكذلك لا بد من المعادل، فأما (أم) المنقطعة هذه بمعنى بل، ولا يُشترط فيها المعادل، والتي معنا ليس فيما معادل، وإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: هذه أم بمعنى بل {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} [الطور: ٣٥] تقابلا؟ تقابلا، هذه (أم) متصلة لأنها بمعنى (أو) وجاء المقابل، ({أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ}) لم يأت مقابل له حينئذٍ نقول: هذه بمعنى (بل). والبحث في كتب النحو. و ({الْمُضْطَرَّ}) أصله المضتر الطاء أصلها تاء كالمصتلح تلح فقلب التاء طاءً لأن باب الافتعال هكذا على ما مر معنا، و ({الْمُضْطَرَّ}) أصله المضتر أي: المكروب الذي مسه الضُّرّ، هذا يسمى مضطرًا مكروبٌ مسه وأصابه الضر {وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا} [الأنبياء: ٨٣، ٨٤] فلا يجيب المضطر إلا الله ({أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ}) يعني لا أحد يجيب المضطر إلا الله تعالى، لكن هنا قيده قال: ({إِذَا دَعَاهُ}). ({إِذَا}) شرطية من مضمنة معنى الشرط بمعنى أن إجابة المضطر مقيدة بماذا؟ بدعاء المضطر نفسه، وأما إذا كان مضطرًا ولم يدعُ لم يتكفل الله جل وعلا بإجابته، قد يكشف عنه الضر وقد لا يكشف عنه الضر. إذًا متى تكفل الباري جل وعلا بإجابة دعوة المضطر؟ نقول: ({إِذَا دَعَاهُ}) فـ ({إِذَا}) هنا قيد له مفهوم بمعنى أنه إذا لم يدعُ الباري جل وعلا فقد يكشف الباري جل وعلا ضره وقد لا يكشفه. قال هنا: لكن قيده بقوله: ({إِذَا دَعَاهُ}). أما إذا لم يدعُ فقد يكشف الله ضره وقد لا يكشفه. وقوله: ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}). أي يزيل، الكشف هو الإزالة، أي يزيل السوء والمراد هنا ما يسوء المرء وهو دون الضرورة، يعني أقل من الضرورة لأن المرء قد يُساء بما لا يضره أليس كذلك، قد يصيبه الشيء الذي يسيئه ويدخله في نفسه ويحزنه ولا يكون ضرورة، ولكن كل ضرورة هي السوء، إذًا أيهما أعم؟ السوء أعم، السوء قد يكون ضرورة وقد لا يكون ضرورة، والضرورة لا بد أن تكون ماذا؟ سوء، ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}) هذه جملة مستقلة أي يجب المضطر إذا دعاه، ثم أمرٌ آخر وهو يكشف السوء، بمعنى أن ماذا؟ قوله: ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}).

هل هو داخلٌ في معنى ما سبق أو أنها مستقلٌ زيادةً على ما سبق؟ يحتمل، يحتمل أنه داخل يجيب المضطر ويكشف سوء المضطر، إذًا متى يكشف سوءه إذا أجابه، ويحتمل أنها جملةٌ مستقلة حينئذٍ يكشف السوء ولو لم يجب دعوة المضطر، [والثاني] كلا المعنيان محتمل، إلا أن الثاني أعمّ، والقاعدة في باب التفسير أن اللفظ إذا كان أعمّ ولم يمنع من شموله مانع حُمِلَ على الجميع، هذا من بلاغة القرآن، حينئذ نقول: جملة ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}) مستقلة، ({أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ})، ثم جاءت جملة جديدة ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}). إذًا قد يكشف السوء عن الداعي ولو لم يجب دعوته في كشف ضره. إذًا قوله: ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}). جملةٌ مستقلة أي يجيب المضطر إذا دعاه، ثم أمرٌ آخر وهو يكشف السوء وهذا أعم لأنها تشمل كشف السوء سوء المضطر وغيره، ليس خاصًا به إجابة دعاء المضطر، ومن دعا الله ومن لم يدعُ، كأنه جاء بتسليته لأنه قيده في الأول ({أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ}) مفهومه إذا لم يدعه لا يجيب دعاء المضطر لكن جاء ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}) كأنه فيه أريحية لمن كان حاله كذلك، وهذا أعم لأنها تشمل كشف سوء

المضطر وغيره، ومن دعا الله ومن لم يدعه ويحتمل تعلقها بما قبلها في المعنى، وأنه إذا أجابه كشف سوءه فتكون خاصةً بكشف سوء المضطر والأول أولى، فالقاعدة من باب التفسير أن اللفظ إذا احتمل معاني ولا مانع من حمل اللفظ على جميع المعاني حُمِلَ عليها، ويؤيد ذلك قوله: {وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الْأَرْضِ} [النمل: ٦٢]. هذه مستقلة أو لا؟ مستقلة دل على أن قوله: ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}). هذه ثلاث جمل ({أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ}) جملة، ثم جملة مستقلة ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}). ثم جملةٌ ثالثة مستقلة {وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء} هذا ليس متعلقًا بإجابة دعوة المضطر، وإنما هي مستقلة، كذلك إذًا ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}) جملةٌ مستقلة، قوله: {خُلَفَاء الْأَرْضِ}. الإضافة بمعنى في، يعني هذه من الأمثلة من النوادر أن يأتي مثالٌ على معنى (في) ولذلك الجمهور على أن الإضافة لا تأتي على معنى (في)

وَالثَّانِي اجْرُرْ وَانْوِ مِنْ أَوْ فِي إِذا ... لَمْ يَصْلُحِ الاَّ ذَاكَ وَاللاَّم خُذَا

لِمَا سِوَى ذَيْنِكَ ....

هذا مذهب ابن مالك رحمه الله تعالى وقلة من قالوا بمذهب ابن مالك رحمه الله تعالى أن الإضافة قد تأتي بمعنى (في) {بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ} [سبأ: ٣٣] بل مكر في الليل، كذلك {تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ} [البقرة: ٢٢٦] تربصٌ في أربعة، {وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الْأَرْضِ} يجعلكم خلفاء في الأرض، إذًا بمعنى (في) وهو صحيح أن الإضافة تأتي على معنى (في) وإذا لم يكن كذلك فحينئذٍ تأتي على معنى (مِنْ) وإذا لم يكن كذلك حينئذٍ حملت على معنى (اللام) ولكلٍ ضابط معروف في محله. إذًا إضافة فيه بمعنى (في) الدالة على الظرفية {خُلَفَاء الْأَرْضِ} خلفاء في الأرض، أي يخلف كل قرنٍ القرن الذي قبله في الأرض، هذا المراد. قال: وقوله: ({أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ}). الاستفهام للإنكار، وهذا هو المشهور، أو بمعنى النفي وهما متقابلان، أي هل أحد مع الله يفعل ذلك؟ الجواب: لا، وإذا كان كذلك فحينئذٍ يجب صرف العبادة والتي منها الدعاء إلى الباري جل وعلا، ({أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ})، أإله مع الله يفعل ذلك؟ الجواب: لا، لأنهم يقرون بهذا توحيد الربوبية، حينئذٍ إذا كان الأمر كذلك حينئذٍ تصرف العبادة لله وحده دون ما سواه، أي هل أحد مع الله يفعل ذلك؟ فالجواب: لا، وإذا كان كذلك فيجب صرف العبادة ومنها الدعاء لله وحده دون ما سواه.

قال الشوكاني رحمه الله تعالى في ((فتح القدير)): {أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ} هذا استدلال منه سبحانه بحاجة الإنسان إليه على العموم وهو كذلك، بمعنى أن الإنسان لا ينفك عن الاضطرار في زمن ما لا بد، هو وصف عنه، وهذا استدلال منه من البارئ جل وعلا بحاجة الإنسان إليه على العموم، والمضطر اسم مفعول من الاضطرار مضطر، يعني: وقع عليه الاضطرار، وهو أي المضطر، المكروب المجهود الذي لا حول له ولا قوة، هذا هو المعتمد عند أهل التفسير، وقيل هو المذنب، يعني المذنب هو المضطر، وهو داخل لأن الأصل فيه ماذا؟ أنه مضطر من حيث ماذا؟ أنه إذا وقع في الذنب حلت عليه العقوبة، أليس كذلك؟ المؤمن إذا وقع في الذنب قَرُبَ من العقوبة أم بعد؟ بالطاعة يبعد، أليس كذلك؟ وإذا فعل المعصية قرب، نحن قلنا: جنة ونار، طيب النار القرب منها بفعل المعصية، إذًا هو قريب من معنى الاضطرار، والجنة القرب منها بفعل الطاعة والبعد عن المعصية، ولذلك فسر بعض المفسرين المضطر بأنه المذنب، وهو فرد من أفراده وليس خاصًا به، وقيل: هو الذي عراه ضُرٌّ، يعني: حل به ضر من فقر أو مرض، فألجئه إلى التضرع إلى الله تعالى، وهذا داخل في الأول، يعني المكروب المجهود الذي لا حول له ولا قوة، قال: واللام في المضطر للجنس لا للاستغراق، ({أَمْ مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ}) هل كل مضطر دعا ربه أجابه؟ على معنى اللام، هل هي للاستغراق أم للجنس؟ إن قلت: للاستغراق لزم منه أن كل فرد مضطر دعا ربه أجابه، لكن الواقع يشهد بخلاف ذلك، فحينئذٍ نجعل المضطر أن (أل) فيها للجنس، بمعنى أن الجنس المضطر إذا دعا حينئذٍ أجابه، ومن لم يُجَبْ حينئذٍ قد يكون فيه مانع، وقد يكون قام بالسبب ولم يرتب عليه المسبب لحكمة ما، لأن هذا من فعل الأسباب، ومر معنا القاعدة في فعل الأسباب: أن المؤمن مكلف بفعل السبب، [ثم بعد ذلك] بفعل السبب على الوجه التمام أن يأتي به موافق للشرع لا ينقص منه، فإن انتقص منه لا يترتب عليه المسبب لخلل ومانع في السبب،

وأما إذا أتى به على وجه التمام وانتفى المسبب حينئذٍ يكون لحكمة يعلمها الباري جل وعلا.

قال هنا: واللام في المضطر للجنس لا للاستغراق، فقد لا يجاب دعاء بعض المضطرين لمانع يمنع من ذلك بسبب يُحدثه العبد يحول بينه وبين إجابة دعائه. هذا واضح بين، وإلا فقد ضمن الله سبحانه يتكفل فقد ضمن الله سبحانه إجابة دعاء المضطر إذا دعاه وأخبر بذلك عن نفسه، فإذا تخلف قلنا: هذه (أل) في المضطر للجنس ويكون ثَمَّ مانع قام بالعبد نفسه. قال: والوجه في إجابة دعاء المضطر، ما الوجه؟ قال: والوجه في إجابة دعاء المضطر أن ذلك الاضطرار الحاصل له يتسبب عنه الإخلاص وقطع النظر عما سوى الله، ولذلك حصل للمشركين، الاضطرار سبب ترتب عليه ماذا؟ الإخلاص وقطع النظر، حينئذٍ وُجدَ ماذا؟ وجدت الإجابة. قال: وقد أخبر سبحانه بأنه يجيب دعاء المخلصين له الدين وإن كانوا كافرين فقال عز وجل: {حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ} [يونس: ٢٢]. ثم قال: {فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ} [العنكبوت: ٦٥]. أجابهم؟ أجابهم، فأجابهم عند ضرورتهم وإخلاصهم مع علمه بأنهم سيعودون إلى شركهم، ويَفْعَلُ ما يشاء {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣]، إذًا لما كانوا مضطرين حصل عندهم الإخلاص، رجعوا إلى الباري جل وعلا فدعوه فأجابهم إلى ما دعوه، قال: ({وَيَكْشِفُ السُّوءَ}) أي الذي يسوء العبد من غير تعيين لأنه أطلقه ({السُّوءَ}) فهو عام، وقيل: هو الضر، وقيل: هو الجور، ({وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ})، أي يخلف كل قرن منكم القرن الذي قبله بعد انقراضهم، والمعنى يُهلك قرنًا وينشأ آخرين، ({أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ}) الذي يريكم هذه النعم الجسام، ({قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ})، أي تذكرًا قليلاً ما تذكرون.

مناسبة الآية للباب أن فيها بطلان الاستغاثة بغير الله، لأنه لا يجيب المضطر ويكشف السوء إلا هو سبحانه وتعالى.

ويستفاد من الآية:

- بطلان الاستغاثة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله.

ثانيًا: أن المشركين مقرون بتوحيد الربوبية ولم يُدْخلهم ذلك في الإسلام كما مر معنا مفصلاً.

ثالثًا: الاستدلال على توحيد الألوهية بتوحيد الربوبية، وهو من أدلته وسيأتي أبواب خاصة بذلك.

رابعًا: الاحتجاج على المشركين بما أقروا به على ما جحدوه، أقروا بتوحيد الربوبية وجحدوا توحيد الألوهية واستدل بهم بما أقروه به على ما جحدوه.

قال هنا: وروى الطبراني بإسناده أنه كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - منافق يؤذي المسلمين، فقال بعضهم: قوموا بنا نستغيث برسول الله - صلى الله عليه وسلم - من هذا المنافق، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إنه لا يُستغاث بي، وإنما يُستغاث بالله».

روى الطبراني، والطبراني هو سليمان بن أحمد بن أيوب المطيري اللخمي الطبراني صاحب المعاجم الثلاثة الصغرى وغيرها أحد الحفاظ المكثرين الجوالين، أخذ على أكثر من ألف شيخ منهم أبو زرعة وطبقته، ألف شيخ، وعنه أبو نعيم وغيره، تُوفي سنة ستين وثلاثمائة من الهجرة، كانوا يتوسعون في المشيخة، يعني: لا يلزم منه أنه ماذا؟ لو سمع منه حديثًا عده من شيوخه، أليس كذلك؟ كل ما سمع من شيخ ولو حديثًا واحدًا حينئذٍ يعده من شيوخه، ولذلك يقول: ألف شيخ، كيف درس ألف شيخ، إذا كان سيلزم شيخًا واحدًا خمس سنين وعشر سنين كم يحتاج؟ أليس كذلك؟ يحتاج إلى زمن طويل لا يكفي العمر، لا عمره ولا عمر عشرة مثله، حينئذٍ نحتاج إلى أن نفهم ماذا أرادوا بالمشيخة، أرادوا به أنه لو روى حديثًا واحدًا فحينئذ يقال ماذا؟ أنه شيخه.

وروى الطبراني بإسناده، يعني: إسناده الخاص، وقد رواه الطبراني في ((المعجم الكبير)) كما في ((معجم الزوائد)) عن عبادة بن الصامت، ولم يسمه المصنف هنا عن عبادة بن الصامت قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح غير ابن لهيعة، فهو حسن الحديث، مختلف فيه، منهم من ضعفه ومنهم من حسن حديثه. قوله: رجاله رجال الصحيح. هذا لا يلزم منه ماذا؟ لا يلزم منه الصحة، لأنه

يُشترط في ما كان على شرط مسلم والبخاري أن يكون الرجال هم الرجال، وأن تكون الصفة هي الصفة التي اعتمدها البخاري ليس مطلق الرجال، حينما يقال رجاله رجال الصحيح معناه أنه في حكم ما رواه البخاري على شرط البخاري ومسلم. وقال ابن مفلح في ((الآداب الشرعية)): وإسناده ضعيف. يعني: هذا الأثر الذي معنا. وأخرجه أحمد في ((المسند))، وابن سعد في ((الطبقات)) بغير هذا اللفظ الذي ذكره المصنف من حديث عبادة بن الصامت، وفيه «إنه لا يقام لي ولكن يقام لله». قال ابن مفلح: الرجل مجهول، وابن لهيعة ضعيف. الرجل مجهول لأن في سنده أن رجلاً سمع عبادة، فيه مبهم ولم يبين، لو كان من الصحابة لقلنا ماذا؟ الصحابة كلهم عدول ولا يضر أن الراوي لم يسمَّ، لكن غير الصحابة لا يقبل، لا يقال صحيح، إن رجلاً سمع عبادة بن الصامت يقول .. إلى آخره. قال ابن تيمية في الاستغاثة الرد على بكري، وهذا يعتبر كالشرح لهذا الباب، ولذلك من أراد إتقان هذا الباب عليه بما ذكرناه سابقًا، أن يعرف حال المشركين، الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا موجود في القرآن وموجود في كثير من التفاسير، ثم وفي بعض السنة، ثم يعرف حال هؤلاء المشركين الذين في عصرنا، ماذا يصنعون؟ فيجد أن الفعل هو الفعل، العلة هي العلة، والحكم هو الحكم، والقول بأنهم يعذرون بالجهل هذا بدعة حادثة، حينئذٍ نلحق هذا بذلك ولا إشكال فيه، فلا بد من النظر بهذا المعنى، ثم تَمَعُّن النظر في هذه الأدلة المذكورة يجمع طالب كل ما قيل في هذه المسألة من الأدلة المذكورة هنا وفي الشرحات ويتقنها، لأن مدار عباد القبور في هذا الزمان كسابقهم على هذا الباب (الاستغاثة). فإذا فهمه الطالب وعلم ما تُورَدُ عليه من الشبه فحينئذٍ أتقن ما يُدافع به عن التوحيد، هو يعتقد في نفسه أنه لا يستغاث إلا بالله يأتي بالتوحيد، لكن إذا أراد السلاح في وجوه هؤلاء المشركين كيف يفعل؟ كيف يصنع؟ لا بد من معرفة القواعد التي تعين على فهم ما يُرَدُّ به على المخالف يعني النظر في الشبهة والنظر في دليلها، الشبهة تكون من طرف المخالف المشرك، وإجابتها تكون من طرف الموحد، الشبهة قد تكون مركبة قد تكون مأخوذة من الكتاب أو سنة على فهمه هو السقيم، وإلا لا يدل الكتاب والسنة على إثبات الشرك البتة هذا محال، حينئذٍ نحتاج إلى الإجابة الصحيحة لأن كل من انحرف عن الحق وهذه القاعدة - والله أعلم مطردةٌ حتى في أهل البدع قديمًا وحديثًا - لا بد أن يأتي إلى نصٍ من كتابٍ أو سنة، كل مخالف لا بد أن يأتي بلفظ من القرآن أو من السنة فيستدل به، ولذلك تجد المبتدعة من أصحاب الموالد تقول: «ذاك يوم ولدت فيه». فيمسك هذه «ذاك يوم ولدت فيه».

كلمة حق؟ صح صحيح هي من السنة ثابتة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن هذا الفهم السقيم طيب أين النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ أين الصحابة؟ كونهم يجمعون على عدم الأخذ بهذا الفهم نحكي إجماعًا كونهم يجمعون على عدم الأخذ بهذا الفهم حينئذ يدل على أن فهمك سقيم من عندك أنت من كيسك، وأما السلف الصالح فلم يفهموا هذا الفهم. إذًا ليس كل من ادَّعَى فهمًا سُلِّمَ له، وأما اللفظ فهو إما قرآن وإما سنة صحيحة، إن كان أتى بسنة يرى أنها صحيحة وهي ضعيفة أو مكذوبة حينئذٍ يبين، وإذا كان سنة ثابتة لا ننكرها نقول: لا هذا ضعيف وهو صحيح؟ نقول: لا الحديث صحيح والآية موجودة نقرأها، لكن فهمك سقيم لم تأت على الجهة الصحيحة في الفهم. إذًا ثَمَّ إثبات للدليل، ثَمَّ فهم للدليل، الفهم هذا لا يمكن أن تكون في باب المعتقد على جهة الخصوص لا يمكن أن يأتي به من قبل نفسه لا بد من أثارة من علم، يعني: علم سابق إما صحابي وإما تابعي، إما صحابي وإما عن تابعي، فحينئذٍ نقول: لا بد من النظر في الفهم. لا تفهم من رأسك ثم تدَّعي أن هذا هو الدين والدين ليس مطلقًا أو الكتاب والسنة لكل من هب ودب يفهم على كيفه، كما يظن الآن يقول: الكتاب والسنة لم تخاطب الصحابة ولم تخاطب التابعين، نحن نقول بأن الشريعة عامة لكل زمان إذًا نفهم على كيفنا، كل ما جاء زمن نفهم ونستنبط بما يوافق الزمن، هذا انسلاخ من الدين، ولذلك جعل بعض من المعاصرين أن الديمقراطية هي من الشريعة، وما هي الديمقراطية لها وقتها إن شاء الله تعالى على كل هي كفرٌ وانسلاخ من الملة، المراد أن ما من مخالفٍ إلا ويأتي بلفظة أو دليلٍ من كتاب أو سنة فيستدل به على بدعته على شركه على كفره .. إلى آخره. اليوم كنت أسمع شخص ما يعني: يستدل على أن الباري جل وعلا خَيَّرَ العباد إن أردت أن تعبد ما شئت أعبد ما شئت، أن أردتَ أن تكون يهوديًا فلتكن،

وإن أردت أن تكون نصرانيًا فلتكن، لا أحد يجبر أحد، أليس كذلك؟ قال: {فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ} [الكهف: ٢٩] هذا ردة عن الإسلام، انظر استدل على هذه الكفر البواح استدل به بماذا؟ {لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ} [الغاشية: ٢٢]، {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ٢٥٦] إذا أردت أن تختار اليهودية فاختر لا أحد يكرهك ولا تلزم بذلك، تريد أن تدخل كنيسة فادخل، تريد أن تدخل مسجد ادخل، صومعة ادخل، تريد أن تعيش بين الأوربيين اذهب وعش بينهم لا أحد يُنكر عليك، لماذا؟ لأن الله تعالى بين بأن هذه شريعة عامة وأنه لا إكراه لأحد فإذا أردت أن تختار من اليهودية فاختر .. إلى آخره، استدل بآياتٍ أربع أو خمس استدل بها على كفره وانسلاخ من الملة، هذا كفر ولا يجوز الإقرار بأن هذا يُعذر بجهلٍ أو أن هذا ممكن أن يُسوغ له، لا، هو كافر مرتد عن الإسلام، هذه العقيدة لا يمكن أن يتلفظ بها من شم رائحة الإسلام، فضلاً عن أن يكون مسلمًا، فضلاً عن من يدرس العقيدة الإسلامية، فضلاً .. فضلاً .. إلى آخر ما يقال.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في الاستغاثة قلت لكم الاستغاثة هذا مما ينبغي العناية به لا تأخره الرد على البكري المطبوع في مجلدين محققًا. قال ابن تيمية: وهو صالح للاعتضاد يعني: هذا الحديث وإن كان ضعيفًا فهو صالح للاعتضاد ودل على معناه الكتاب والسنة، يعني بعض الأئمة، ومنهم شيخ الإسلام هنا في هذا الكتاب قد يأتي بآيات قد نكتفي بها لا نحتاج الحكم واضح ومجمعٌ عليه، لكن قد تأتي إيضاح لبعض الجزئيات التي نسلم بها، وجاءت في لفظ حديث فيه كلام لم يثبت حينئذٍ يستدل به لا في تأصيل المسألة وإنما في كونه شاهدًا، وهذه طريقة لبعض أهل العلم قديمًا وحديثًا، أنه قد يتلو الحديث وهو فيه ضعف لا يكون موضوعًا إنما يكون فيه يعني قابل للجبر ولا يكون صحيحًا ولا يكون موضوعًا أو شديد الضعف ولكن فيه لفظةٌ تشهد لهذا الأصل، حينئذٍ لا اعتراض على المصنف في كونه أتى بهذا الحديث، ونقول: هذا الحديث ضعيف ولا ينبغي ذكره، لا، هو جرى على طريقة بعض الأئمة السابقين لأنه قد يستدل ببعض الأحاديث وفيها شيء من الضعف على الجزئية ثابتة داخلة، ولذلك أنه لا يستغاث بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فيما لا يقدر عليه إلا الله، يحتاج إلى نص حديث أم أنه داخل في الآية السابقة؟ داخل في الآيات السابقة محل إجماع لا خلاف، وأما ذِكر الذي سيأتي ذكره هذا قد يكون من بابا الأدب مع الله تعالى. إذًا قال ابن تيمية في الاستغاثة: وهو صالح للاعتضاد ودل على معناه الكتاب والسنة. قال في ((التيسير)): وقد بيَّض المصنف لاسم الراوي وكأنه والله أعلم نقله عن غيره أو كتبه من حفظه والحديث عن عبادة بن الصامت، يعني ما ذكره. قال: بإسناده أنه كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، لا بد من الصحابي من الذي حكا على زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس ثَمَّ إلا الصحابي فأسقطه المصنف.

قال هنا: قوله أنه أن الشأن والحال كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعني: في عهده، وكان الكافر قال هنا: أنه كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - منافق، كان الكافر في أول أمره يعلن كفره ليس ثَمَّ رقابة ولا يخاف ولا يبالي يعلن كفره، ولما قَوِيَ المسلمون بعد غزوة بدر خَشِيَ الكفار فحينئذٍ بدءوا يتذبذبون فصاروا يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، وهذا هو النفاق، والنفاق ليس في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - يعني: حتى في عصرنا من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، لكن {وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ} [محمد: ٣٠] يتبين من المنافق من غيره. قال: منافق يؤذي المؤمنين. النفاق عرفنا إظهار الإسلام وإخفاء الكفر، والمنافق والذي هو الذي تلبس بذلك. يعني: الذي يظهر الإسلام ويبطل الكفر وظهر هؤلاء بعد غزوة بدرٍ ولم يسم المنافق هنا، سُمِّيَ لا، قال: منافق، ولم يُسَمَّ المنافق هنا وجاء مصرح به في رواية ابن أبي حاتم في التفسير بسند ضعيف أنه عبد الله بن أُبي، معروف عبد الله بن أُبي، ويحتمل أنه هو فإنه معروف بالأذى للمؤمنين بالكلام في أعراضهم ونحو ذلك، يعني ولو لم يسمَّ هنا وجاء بسند ضعيف أنه عبد الله بن أُبي حينئذٍ لو لم يصح فيحتمل أنه هو، لأنه هو المشهور كالعلم، إذا قيل منافقون أول ما ينصرف الذهن إلى الأُبي لأنه هو الذي كان يُشهر الأذية للمسلمين والكلام في أعراضهن. قال في ((التيسير)) أما أذاهم بنحو ضربهٍ أو زجرٍ فلا نعلم منافقًا بهذه الصفة، يعني

كان يلمز ويطعن في المسلمين فقط، وأما بضرب وزجر ونحو ذلك يعني بشيء جسدي فلا يعرف منافق أنه فعل ذلك، لماذا لأنه يظهر المحل. هو يظهر أنه مسلم أنه معك لكن يأتي بألفاظٍ، وذلك لأنه يتظاهرون بمحبة المسلمين فقال بعضهم يعني: - بعض الصحابة - وهذا جاء مصرحًا به في رواية الطبراني وأحمد أنه أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه: قوموا نستغيث برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يعني من هذا المنافق، قوموا فعل أمرٌ نستغيث برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ليس جواب له لذلك لم يجزمه، قوموا نستغيث، ليس من باب ماذا؟ {قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ} [الأنعام: ١٥١] ليس من قبيل. قال: نستغيث برسول الله - صلى الله عليه وسلم -. أي نطلب الغوث وهو إزالة الشدة، ومراده من استغاث به فيما يقدر عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا مقطوع به أو لا؟ نعم مقطوع به من معرفة أحوالهم تجعل المراد باللفظ ماذا؟ أنه يُستغاث بالنبي - صلى الله عليه وسلم - هنا في هذا التركيب خاصة إذا صح أنه أبو بكر وغيره كذلك، حينئذٍ قوموا نستغيث برسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي فيما يقدر عليه بكسر هذا المنافق على أذاهم بنحو ضربه أو زجره، لا الاستغاثة به فيما لا يقدر عليه إلا الله، هذا لا يتأتى ... من الصحابة، وفي الحديث إيجاز حذفٍ دل عليه السياق، أي فقاموا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: يا رسول الله إنا نستغيث بك من هذا المنافق. [فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -]. قوموا بنا نستغيث برسول الله - صلى الله عليه وسلم - من هذا المنافق، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - مباشرة هو ما كان معهم.

إذًا عندنا إيجاز حذف فقاموا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وقالوا: يا رسول الله إنا نستغيث بك من هذا المنافق فقال عليه الصلاة والسلام ... («إنه لا يستغاث بي وإنما يستغاث بالله»). فيه النص على أنه لا يستغاث بالنبي - صلى الله عليه وسلم - ولا من دونه، نحمل على عمومه («لا يستغاث بي») مطلقًا، والظاهر هنا أن مراده - صلى الله عليه وسلم - إرشادهم إلى التأدب مع الله في الألفاظ، لأن استغاثتهم به - صلى الله عليه وسلم - من المنافق من الأمور التي يقدر عليها، وظهر أن المراد بذلك الإرشاد إلى حسن اللفظ والحماية منه - صلى الله عليه وسلم - لجناب التوحيد وتعظيم الله تبارك وتعالى.

إذًا قوله: («إنه لا يستغاث بي») ومعلوم أن الصحابي أبا بكرٍ أو غيره لم يستغث بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فيما لا يقدر عليه إلا الله، إذًا لماذا نهاهم النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ وهنا قول («لا يستغاث بي») هذا نفيٌ في معنى النهي كأنه قال لا تستغيثوا بي وإنما استغيثوا بالله تعالى. إذًا لماذا نهاهم نقول النفي هو الذي هو بمعنى النهي للقاعدة السابقة التي مرت معنا أنه وإن لم يكن العبد المؤمن الموحد معتقدًا لمدلول لفظٍ يحتمل الحق والباطل فالأصل فيه البعد، مثل ما قلنا: استغيث بالله ثم بك. قلنا: قد يقول: ثم بك لم يرد به المعنى الذي هو معنى باطل إنما أراد به المعنى الجائز، نقول: هذا كذلك الممنوع، لماذا؟ حماية لجناب التوحيد، ولذلك يتأدب مع الباري جل وعلا فلا يؤتى بلفظٍ الأصل فيه أنه مختص بالباري جل وعلا ثم يقرن به، فلا يقولن قائل توكلت على الله ثم عليك هذا فاسد لا يصح هذا يُنهى عنه، ولا يقال استغثت بالله تعالى ثم بك، نقول: هذا ممنوع. بهذا الدليل وإن كان فيه ضعفٌ إلا أنه قد يدل على هذا المعنى الذي أن يكون فيه أن الألفاظ في باب المعتقد يجب صيانتها وحمايتها، حينئذٍ لا تطلق على غير الله تعالى، وخاصة العبادات كالتوكل والرهبة والرغبة ونحو ذلك.

قال في ((الفتح)): فكره - صلى الله عليه وسلم -. كره من أين أخذنا كره هو نفيٌ قلنا في معنى النهي، وقد يقول قائل الأصل في النهي التحريم، لماذا قال كره؟ نقول: لأنهم استغاثوا به في ما يقدر فأجابهم، دعوه فدعا لهم واستغاثوا به في بعض المواضع فيما يقدر عليه فأجابهم دل على أن النهي هنا ليس بالتحريم وإنما هو للكراهة. قال في ((الفتح)): وكره - صلى الله عليه وسلم - أن يستعمل هذا اللفظ في حقّه وإن كان فيما يقدر عليه في حياته حماية لجناب التوحيد وسدًا لذرائع الشرك، وأدبًا وتواضعًا لربه جل وعلا وتحذيرًا للأمة من وسائل الشرك في الأقوال والأفعال. فإذا كان هذا فيما يقدر عليه - صلى الله عليه وسلم - في حياته فكيف يجوز أن يُستغاث به بعد وفاته. إذا قال: «لا يستغاث بي». فيما يقدر عليه في حياته فكيف بعد وفاته يُستغاث به فيما لا يقدر عليها أصلاً هل هذا محالٌ

كما جرى على ألسنة كثير من الشعراء كالبصيري والبرعي وغيرهم من الاستغاثة بمن لا يملك لنفسه ضرًا ولا نفعًا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا - كما مر معنا -.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى قوله: «إنه لا يستغاث بي» ظاهر هذه الجملة النفي مطلقًا «لا يستغاث بي» حتى في ما يقدر عليه هذا ظاهره صحيح؟ «إنه لا يستغاث بي» لا يستغاث فعل مضارع في سياق النفي وهو نكرة حَدَث مصدر نكرة حينئذٍ يعم ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، إذًا ظاهر هذه الجملة النفي مطلقًا، ويحتمل أن المراد «لا يُستغاث بي» في هذه القضية المعينة، يعني في شأن المنافق فقط، كأنه يقول لا يستغاث بي مطلقًا في هذه الجزئية فقط ولو كنت في ما أقدر عليه للتعليل الذي سيذكره رحمه الله تعالى، ويحتمل أن المراد لا يُستغاث بي في هذه القضية المعينة فعلى الأول يكون نفي الاستغاثة من باب سد الذرائع والتأدب في اللفظ وليس من باب الحكم بالعموم على الكلام السابق، لأن نفي الاستغاثة برسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليس على إطلاقه، بل تجوز الاستغاثة في ما يقدر عليه في حياته عليه الصلاة والسلام وهذا محل وفاق لا خلاف فيه ولا ينكره مسلم، أما إذا قلنا: إن النفي عائد للقضية المعينة التي استغاثوا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - منها فإنه يكون على الحقيقة لأنها جزئية، فإذا كانت جزئية كأنه يقول استغيثوا بي في ما أقدر عليه في ما عدا هذه الجزئية، أما هذه الجزئية فلا.

قال هنا: فالنفي على حقيقته. أي على النفي الحقيقي، أي لا يستغاث به في مثل هذه القضية، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يعامل المنافقين معاملة المسلمين، ولا يمكنه على حسب الحكم الظاهر للمنافقين أن ينتقم من هذا المنافق انتقامًا ظاهرًا، إذ إن المنافقين يستترون وعلى هذا فلا يُستغاث للتخلص من المنافق إلا بالله، وهو وجه حسن، أن المراد «لا يُستغاث بي» في هذه القضية المعينة وهي الاستغاثة مِنْ مَنْ يظهر الإسلام ويبطن الكفر لأن لا وجه لها، لا طريق لي عليه، حينئذٍ حكمه المسلمين، فالمنافق حينئذٍ لا يستغاث إلا بالله جل وعلا. قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في الاستغاثة: والاستغاثة بمعنى الطلب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما هو اللائق بمنصبه لا ينازع فيه مسلم. يعني فيما يقدر عليه في حياته عليه الصلاة والسلام الطلب منه فيما يقدر عليه لا ينازع فيه مسلم لا إشكال فيه، فلو قيل بأن هذا الحديث عام فالإجماع مخصصٌ له وخرج ما يقدر عليه، فإن الصحابة كانوا يطلبون منه الدعاء، يعني بعض الصحابة ليس كل الصحابة، لذلك قال في موضعٍ آخر: أنه لم ينقل عن كبار الصحابة المقربين من النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه سأل الدعاء من النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما ورد في بعض الجزئيات فحسب، على كلٍّ وقع من بعض الصحاب سؤال النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو له فدعا له، إذًا هذه استغاثة فيما يقدر عليه. قال: ويستسقون به. أو لا؟ حَصَلَ؟ حَصَلَ، ويستسقون به كما في الصحيح وغيره، وأما بالمعنى الذي نفاها فهي مما يجب نفيه، كأن شيخ الإسلام يقول «لا يُستغاث بي» يعني فيما لا يقدر عليه إلا الله نخصه. قال: وأما بالمعنى الذي نفاها فهي مما يجب نفيه. قال رحمه الله تعالى: وقد يكون في كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عبارةً لها معنى صحيح لكن بعض الناس يفهم من تلك غير مراد الله ورسوله. كما ذكرنا في المثال السابق «ذاك يوم ولدت فيه»، الكلمة صحيحة؟ صحيحة، ثابتة؟ نعم قطعًا ثابتة من السنة لكن ماذا فَهِمَ من هذا الأحمق؟ فهم منها شيء مخالف لأصول الشريعة.

فحينئذٍ نقول: هذا فهمٌ على غير مراد الله تعالى. وانتبه لهذه الفائدة من شيخ الإسلام رحمه الله تعالى. يقول: وقد يكون في كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عبارة - يعني: جملة كلمة أو جملة - لها معنى صحيح لكن بعض الناس يفهم من تلك غير مراد الله ورسوله، وهذا يُرَدُّ عليه فهمه، يُرْمَى به عرض الحائط إذا خالف أصول المعتقد، لأن ليس كل خلافٍ يكون معتبرًا ليس، باب المعتقد ليس فيه خلاف، والقول بأن الاجتهاد في العقيدة في العلميات كالجهاد في العمليات هكذا بالإطلاق هذا قول محدث باطل من أصله، لماذا؟ لأن إجماع الصحابة على أن من خالف في باب القدر وفي باب الإرجاء كما جاء في زمن التابعين أنه لم يعتبروا هذا الخلاف سائغ، وإلا لماذا نكفر الجهمية؟ ولماذا نبدع ولم نكفر المعتزلة؟ ولماذا نختلف مع الأشاعرة؟ ولماذا .. ولماذا .. ، كل ما

خالف شخص قلنا قال - صلى الله عليه وسلم -: «من أحدث في أمرنا فهو ردٌ» ما قال ضعوها على طاولة الحوار أو لا؟ قال: «فهو رد». ما معنى رد؟ يعني: مردود عليه، لو جعلنا الخلاف سائغًا في باب المعتقد ما صار مردودًا، فإذا كنا نجعل البدعة في العمليات، ونردها على صاحبها فمن باب أولى وأحرى باب المعتقد - انتبه لهذا - بعضهم يستدل بكلام لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى أن الاجتهاد واقع في الجميع، في جميع الشريعة، نقول: هذا أولاً جاء مقيدًا في بعض كلامه، جاء مطلقًا في بعض مواضع، وجاء مقيدًا في بعض المواضع أنه ما مَثَّل برؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه، هذا وقع النزاع بين الصحابة، وهي من باب العلميات، ومَثَّل هل العذاب يقع على الجسد والروح معًا أو على الروح فقط؟ هذه مسألة عقدية وقع فيها النزاع، لكن هذه ليست من المسائل الكبار الأمهات وإنما هي مسائل فرعية وقع فيها النزاع بين الصحابة كما وقع فيه النزاع من كبار الأئمة ننقل النزاع، ونجعل المسألة خلافية، وما يُنقل فيه خلاف فالإجماع على عدم الخلاف، حينئذٍ يقيد كلامه المطلق في بعض المواضع بما ذُكر، ثم هذا أو ذاك نقول: الإجماع على عدم جواز الخلاف في باب المعتقد - انتبه لهذا -، أما القول بأنه هذا يجوز له يختار التحريف أو أنه يجوز أن يختار التجهم إلى آخره، نقول: هذا قول باطل، لم يقل به أحد من أهل السنة والجماعة، والصحابة رضي الله تعالى عنهم وكبار التابعين، لأنه حالهم مع المخالفين في باب القدر وفي غيره الذين أدركوا الصحابة أو في آخر زمن الصحابة ما راعوا الخلاف ما جعلوا المسألة خلافية مع كونهم هذا قدر، والتجهم والمعتزلة والأشاعرة وكل منحرف يستدلون بالقرآن والسنة، ومع ذلك ما جعلوا الخلاف سائغ، لم يجعلوا الفهم الذي فهموه دل عليه الكتاب والسنة، بل جعلوه معنًى باطنًا - انتبه لهذه -.

قال هنا شيخ الإسلام: وهذا يُرَدُّ عليه فهمه. هذا في جزئية، كيف لو خالف في أصل؟ هذا من باب أولى وأحرى أن يرد عليه فهمه، إذا كان في كلمة خالف مراد الله تعالى ومراد رسوله - صلى الله عليه وسلم - يرد عليه فهمه، فكيف لو قال في أصل المعتقد؟ كيف لو قال في مثل هذه الأمور يستدل بالكتاب والسنة على أنك مخير؟ تريد تدخل كنسية فادخل، تريد معابد فادخل، تريد مساجد أنت حر، حرية، حينئذٍ يستدلون بالكتاب والسنة، إذًا الخلاف سائغ لا تنكر عليّ، والرأي والرأي الآخر، هؤلاء ينسلخون من الملة شعروا أم لم يشعروا. قال: هذا يُرد عليه فهمه كما روى الطبراني. وأورد الحديث هذا الذي معنا، ثم قال: فهذا إنما أراد به - صلى الله عليه وسلم - المعنى الثاني. ما هو المعنى الثاني؟ الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وهو أن يُطلب منه ما لا يقدر عليه إلا الله، وذكر قول أبي يزيد البسطامي: استغاثة المخلوق بالمخلوق كاستغاثة الغريق بالغريق. وقول أبي عبد الله القرشي: كاستغاثة المسجون بالمسجون. ودعاء موسى وبك المستغاث، قال: ولما كان هذا المعنى هو المفهوم عند الإطلاق وكان مختصًا بالله صح إطلاقه نفيه عما سوى الله. إذًا حمله ابن تيمية رحمه الله تعالى على الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فيما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل، ولا تعارض بين الحديث وبين قوله تعالى: {فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ}. يعني على القول الأول فإن الآية تحمل على الجواز، والحديث على الأدب والأولى.

مناسبة الحديث للباب واضحة، فيه إنكار النبي - صلى الله عليه وسلم - الاستغاثة بغير الله تعالى، ومما يستفاد من الحديث كذلك أنه لا يُستغاث بالنبي - صلى الله عليه وسلم - يعني بالقيد السابق فيما لا يقدر عليه إلا الله وغيره من باب أولى.

ثانيًا: الإرشاد إلى حسن اللفظ وحماية التوحيد، وهذا يؤيد القاعدة السابقة أن اللفظ الذي يكون مدلوله مختصًا بالباري جل وعلا لا يقرن، ولو كان بمعنًى صحيح، توكلت على الله ثم عليك هذا قول فاسد، لكنها مسألة خلافية هذا مما يقع فيه النزاع، كذلك فيه فتوى من اللجنة الدائمة بجوازه بدون كراهة.

الثالث: سد الطرق المفضية إلى الشرك.

رابعًا: مشروعية الصبر على الأذى في الله.

خامسًا: ذم النفاق، وهو كذلك ذكر على جهة الذم.

سادسًا: تحريم أذية المؤمنين لأنها من فعل المنافقين.

(فيه مسائل:
الأولى: أن عطف الدعاء على الاستغاثة من عطف العام على الخاص).
من أين؟ من الترجمة، لذلك فيه مسائل المصنف أول من شرح كتابه، أنه أول من شرح كتابه، يعني المسائل هذه كالشرح للكتاب، (أن عطف الدعاء على الاستغاثة من عطف العام على الخاص) حيث قال في الترجمة: (باب من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره).
والاستغاثة طلب إزالة الشدة فهي دعاء، يعني دعاء المكروب، فهو دعاء مخصوص، وأما الدعاء هكذا اللفظ الدعاء فهو أعمّ إذ هو طلب ذلك وغيره، فالاستغاثة نوع من الدعاء، والدعاء أعمّ، والعطف حينئذٍ عطف العام على الخاص وهو سائغ لغةً، وجاء في الكتاب كما مر، والمشهور المتفق عليه عطف الخاص على العام.
وَذِكْرُ خَاصٍ بَعْدَ ذِي عُمُومِ ... مُنَبِّهًا بِفَضْلِهِ المحتُومِ
كَعَطْفِ جِبْرِيلَ وَمِيكَالَ عَلَى ... مَلاَئِكٍ قُلْتُ وَعَكْسُهُ جَلاَ
قلت: وعكسه، يعني عطف العام على الخاص، جلا، يعني ظهر جوازه ووجوده ومر معنا مثاله في الكتاب.
(الثانية: تفسير قوله: {وَلاَ تَدْعُ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ}).
أي لا ينفك إن دعوتهم، ولا يضرك إن تركت دعاءهم، وهذا أحسن ما يقال، والخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - كما مر معنا بدليل قوله تعالى قبله: {وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [يونس: ١٠٥]. ثم قال: ({وَلاَ تَدْعُ}). في سياق واحد، الحديث خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، ونهاه وإن كان لا يمكن أن يقع منه ذلك شرعًا إنكارًا على من فعل ذلك، كأنه يقول له: لا تسلك هذه الطريق التي سلكها أهل الضلال.
(الثالثة: أن هذا هو الشرك الأكبر). ما الدليل؟ ({فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ}) الظالمين، يعني من المشركين، {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان: ١٣]، ({مِّنَ الظَّالِمِينَ}) يعني من المشركين، والظلم هنا هو الشرك الأكبر من قوله: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}.
(الرابعة: أن أصلح الناس لو يفعله إرضاء لغيره صار من الظالمين).
لأن الخطاب لمن؟ للنبي - صلى الله عليه وسلم - فغيره من باب أولى، لذلك خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم -، لكون خطابه موجهًا لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والنبي - صلى الله عليه وسلم - أصلح الناس، وهو كذلك إمام الموحدين، فلو فعل ذلك إرضاءً لأحد لصار من الظالمين، ولو وقع منه مجاملة لأحد مشرك فإنه يكون مشركًا، ولذلك يفعل بعض جماعة التبليغ الآن أنه يقع وقد سمعته بأذني، يعني: لم يُحْكَ لي أنه يدخل إذا جاء عند المشرك يطوف بالقبر أو يذبح يأتي يعاونه، يقول من باب ماذا؟ أن أجلبه وأتلطف معه، يعني من باب دعوته تألف التأليف فيدخل معه في الشرك من باب الدعوة إلى الله عز وجل، نقول: أنت وقعت مثله، أنت حكمك حكمه، لماذا؟ لأن الشرك ليس فيه مجاملة، فمن جامل أحدًا ففعل شركًا أكبر خرج، ولذلك من مثّل دورًا لبعض المشركين فقال قولاً كفر، ولو ما قصد، لو قال: يا محمد كذا وسب ونحو ذلك، أو الكعبة، أو تمنى، أو قال على الله عز وجل ما هو كُفر كَفَرَ خرج من الملة، هذا ليس فيه عَمْدٌ هنا.
قال: (الخامسة: تفسير الآية التي بعدها). وهي ({وَإِن يَمْسَسْكَ اللهُ}) جعلها ثانية، وهي قوله: ({وَإِن يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ}) أي لا يقدر على ذلك إلا الله، فوجب أن تكون العبادة له وحده والاستغاثة به وحده.
(السادسة: كون ذلك لا ينفع في الدنيا مع كونه كفرًا). يعني: دعاء غير الله لا ينفع (كون ذلك) أي دعاء غير الله تعالى (لا ينفع في الدنيا) وهو محروم ما أجابه، وفي الآخرة من الخاسرين لأنه كفر بالله تعالى، أي دعاء غير الله تعالى لا ينفعه وهو كفرٌ كما قال تعالى: {وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ} .. إلى قوله: {إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} [المؤمنون: ١١٧]. إذًا هو كفر، وهو لم يتنفع من دعائه في الدنيا هذا نخسر الدنيا بذلك والآخرة بكفره.

(السابعة: تفسير الآية الثالثة). وهي؟ ({فَابْتَغُوا}) لأنه قال ماذا؟ تفسير الآية التي بعدها ثم قال: (تفسير الآية الثالثة). إذًا مراده ({فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ}) وابتغاء الرزق لا يكون إلا عند الله تعالى وحده.

(الثامنة: أن طلب الرزق لا ينبغي) يعني لا يكون (إلا من الله، كما أن الجنة لا تطلب إلا منه).

فمن طلب من معبود الرزق كمن إذا طلب منه الجنة، أليس كذلك؟ لا فرق من يسأل المقبور الرزق كما لو سأله الجنة، وهل يجوز أن يُسأل المعبود غير الله تعالى الجنة؟ الجواب: لا، كذلك الرزق فلا فرق بينهما (أن طلب الرزق لا ينبغي إلا من الله، كما أن الجنة لا تُطلب إلا منه) أي لقوله: ({فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ}). فقدم المعمول، حينئذٍ يفيد الاختصاص، أي اطلبوه من عند الله لا من عند غيره، وقوله: ({وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}). يؤخذ منه أن العبادة سبب لدخول الجنة لقوله: ({إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}).

(التاسعة: تفسير الآية الرابعة).

يعني قوله: ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ}). على ما مر.

(العاشرة: أنه لا أضل ممن دعا غير الله).

أضل الضالين من؟ من دعا غير الله، من الذي أخبرك بهذا؟ الباري جل وعلا، إذًا لا تأتي بآخر تصدق عليه القول وتنزل عليه القول ويكون مخالفًا له، أنه لا أضل ممن دعا غير الله تعالى، وهذه العاشرة لقوله: ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ}). لأن الاستفهام هنا بمعنى النفي.

(الحادية عشرة: أنه غافل عن دعاء الداعي لا يدري عنه).

(أنه) من؟ المعبود الذي يُدْعَى من دون الله (غافل) لا يشعر.

(عن دعاء الداعي لا يدري عنه) وهذه الحادية عشرة لقوله: ({وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ}). لا يشعرون، كما سبق، ({وَهُمْ}) أي المدعون ({عَنْ دُعَائِهِمْ}) أي دعاء الداعين، أو دعاء الداعين إياهم كما مر معنا، يعني: من باب إضافة المصدر إلى المفعول أو إلى الفاعل.

(الثانية عشرة: أن تلك الدعوة سبب لبغض المدعو للداعي وعداوته له).

أليس كذلك؟ لقوله: {وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً}. {كَانُوا} من؟ يحتمل هذا {كَانُوا لَهُمْ} كانوا أي المعبودات لهم للعابدين، أو كانوا العابدين للمعبودات هذا أو ذاك، المراد ماذا؟ حصول العداوة، المراد حصول العداوة، {وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ} يعني جاحدين.

(الثالثة عشرة: تسمية تلك الدعوة عبادة للمدعو).

أي لقوله: {وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ}.

(الرابعة عشرة: كفر المدعو بتلك العبادة).

لقوله: {وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ} والمعنى أنهم يتبرؤون من ذلك ويجحدونه وينكرونه، هذا المراد بالكفر هنا.

(الخامسة عشرة: أن هذه الأمور سبب كونه أضل الناس).

لقوله: ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ}). قال الشيخ ابن عثيمين: وذلك لأمور:

أولاً: أنه يدعو من دون الله من لا يستجيب له.

ثانيًا: أن المدعوين غافلون عن دعائهم.

ثالثًا: أنه إذا حشر الناس، يعني يوم القيامة كانوا لهم أعداء.

رابعًا: أنه كافر بعبادتهم.

فما أفاده شيئًا البتة.

(السادسة عشرة: تفسير الآية الخامسة).

قوله: ({أَمَّن يُجِيبُ}). إذ قلنا المصنف جعلها خمس آيات، ({أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ}).

(السابعة عشرة: الأمر العجيب وهو إقرار عبدة الأوثان بأنه لا يجيب المضطر إلا الله) هذا عجيب صحيح، (ولأجل هذا يدعونه في الشدائد مخلصين له الدين).

أي أنهم إذا سئلوا عن ذلك أقروا أنه لا يقدر على ذلك إلا الله، وقوله: (يدعونه في الشدائد). كما قال تعالى: {فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} .. الآية، فيلزمهم إفراده بالعبادة دائمًا هذا الأصل، لأنه هو القادر على ذلك لا ما عبدوه معهم.

(الثامنة عشرة: حماية المصطفى - صلى الله عليه وسلم - حمى التوحيد والتأدب مع الله تعالى).

لقوله: («إنه لا يستغاث بي، وإنما يستغاث بالله»). مع كونه مما يقدر عليه، عليه الصلاة والسلام، ولكنه نهاهم حماية لجناب التوحيد، فكيف إذا طُلب منه ما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل.

إذًا هذه خمس آيات مع الأثر المذكور وإن كان ضعيفًا إلا إنه مؤيد لما ذُكر مع هذه المسائل.

قال في ((التيسير)) - الحفيد -: وقد تبين بما ذُكِرَ في هذا الباب وشرحه من الآيات والأحاديث وأقوال العلماء بأن دعاء الميت والغائب والحاضر فيما لا يقدر عليه إلا الله، والاستغاثة بغير الله في كشف الضُّرّ أو تحويله هو الشرك الأكبر، يعني: أفادت، هذا جملة ما يقال، أفادت هذه الآيات أن هذا الدعاء صرف الدعاء لغير الله تعالى هو الشرك الأكبر، بل هو أكبر أنواع الشرك، لأن "" الدعاء مخ العبادة ". ولأن من خصائصه الإلهية إفراد الله تعالى بسؤال ذلك، إذ معنى الإله هو الذي يُعبد لأجل هذه الأمور، جلب النفع، دفع الضُّرّ، إجابة المضطر، ولأن الداعي إنما يدعو إلهه عند انقطاع أمله من ما سواه، وذلك هو خلاصة التوحيد وهو انقطاع الأمل مما سوى الله فمن صرف شيئًا من ذلك لغير الله فقد سَاوَى بينه وبين الله، وذلك هو الشرك بعينه، ولهذا يقول المشركون لآلهتهم وهم في الجحيم {تَاللَّهِ} [الشعراء: ٩٧] قسم {تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ} [الشعراء: ٩٧، ٩٨] إذًا حقيقة الشرك هو التسوية، تسوية هذا المعبود بالخالق، ولذلك لما سَوَّى بينهما ألحق، ولذلك قلنا: قال بعض أئمة الدعوة: أن شبه المشركين حتى في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - حين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - هو قياس، قياس ماذا؟ قياس الباري على المخلوق، وجه قياس: أن الباري سلموا بأنه ملك وأن ملك الدنيا لا يُدخل عليه إلا بوسائط، فلفهم السقيم قاسوا قالوا: إذًا الباري جل وعلا كما أننا لا ندخل على الملوك في الدنيا إلا بوساطة، من يصل بيننا وبينه كذلك الباري جل وعلا لا بد من وساطة تنزيهًا وتعظيمًا له من أن يسألوه مباشرةً، هذا قياس أو لا؟ قياس فيه تسوية بين النوعين {تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ}. قال الحفيد: ولكن لعباد القبور على هذا الشبهات على دينهم وكفرهم وشركهم شبهات إذا قلنا بأن هذا هو الشرك الأكبر عندهم شبهات، وذكر المصنف كثيرًا منها في ((كشف الشبهات))، وقد مر معنا مشروحًا، وزاد في ((التيسير)) عليها.

إذًا خلاصة هذا الباب هو إثبات أن الاستغاثة بغير الله تعالى شركٌ أكبر، وأن هؤلاء العباد عباد القبور عندهم شبهات هذه الشبهات منها ما هو من الكتاب، ومنها ما هو من السنة، وبعضهم من السنة الصحيحة، وبعضها من الأكاذيب التي اختلقوها حينئذٍ لا بد للناظر أن يعلم ما عليه حال هؤلاء من أجل أن يُحسن الرد عليهم. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

السؤال المتعلق بالدرس هو الذي يجاب.

س: لماذا يأمر الله بطلب الرزق من الله مع أن، ما فهمت الكلمة هذه أن من المشركين وغيرهم لا ينكرون ذلك.

ج: على كلٍ طلب الرزق عبادة لأنه قال: {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ}، عندنا قاعدة وهي أن ما أمر الله تعالى به عبادة، وإذا كان كذلك حينئذٍ يتعبد بأنه لا يطلب الرزق إلا من الباري جل وعلا، لأنه سؤال، إما سؤالٌ بلسانٍ أو دعاء إما بلسان المقال وإما بلسان الحال.

س: كيف يحقق المسلم العبودية الكاملة لله تعالى؟.

ج: بامتثال ما أمر به واجتناب ما نهاه، كل ما كَمُلَ في هذا الباب كَمُلَ في العبودية، ولذلك ابن القيم كما ذكرت سابقًا قال: العبودية محلها ثلاثة: القلب. واللسان. والعمل بالجوارح. وكل واحدٍ من القلب واللسان والجوارح لله خمسة أحكام، أليس كذلك؟ أحكام التكليف خمسة، القلب له خمسة أحكام، واللسان له خمسة أحكام، واختلف في المباح، وابن القيم يرى ... ١٠٣٣٠٠٨ أربعة - انتبه يعني: لا تفرح - والجوارح فيها خمسة أحكام، قال: ثلاث في خمس بخمسة عشر. جعلها قواعد. إذًا عندنا اعتقاد منه واجب وتأتي به على وجه الكمال، وعندنا اعتقاد محرم يجب البعد عنه من كل حذافيره، وعندنا مكروه، وكذلك القول باللسان فحيث ما وقفت مع أمر الله تعالى حينئذٍ كَمُلَتْ عبوديتك لله تعالى وليس ثَمَّ أمر آخر على ما يطلقه الصوفية وغيرهم.

س: كيف نحصل العلم؟.

ج: تحصيل العلم هذا ذكرناه كثيرًا، ترجع إلى المنهجية في طلب العلم. هذا يعني من الكلام الذي كرر حتى مللنا منه.

47 ٤٧

٤٧٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* باب قول الله تعالى: (أَيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون) الآية.
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* شرح الآية، وبيان وجه الاستدلال منها.
* ما يستفاد من الآية.
* قوله تعالى: (والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير).
* كل اجتهاد في مقابلة النص فهو فاسد.
* مناسبة الآية للباب.
* قوله: (وفي الصحيح عن أنس ـ رضي الله عنه - قال: شُجَّ النبي عليه الصلاة والسلام يوم أحد) الحديث.
* شرح الحديث، وما يستفاد منه.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ... ((كتاب التوحيد)):

(باب قول الله تعالى: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلاَ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ} [الأعراف: ١٩١، ١٩٢]).

هذا هو الباب الخامس عشر، ومناسبته لكتاب التوحيد أنه شروع من المصنف رحمه الله تعالى في بيان براهين التوحيد وأدلته، فالتوحيد له من البراهين النقلية والعقلية ما ليس لغيره، والتقابل هنا بين النقلية والعقلية المراد بالنقلية نصوص الوحيين الكتاب والسنة مبناه على النقل، وكذلك العقلية لكن ليس مطلق العقلية وإنما المراد العقلية التي أتى بها الكتاب والسنة، ولذلك قد يقال: العقلي والنقلي، ثم قد يقابل العقلي بالنقلي، هذا ليس بدليل شرعي، غير معتبر، فالأدلة العقلية منفصلة عن الكتاب والسنة كما هي شأن وطريقة أهل البدع، والجهمية والمعتزلة وغيرهم والأشاعرة والماتريدية عندهم أدلة عقلية لكنها ليست عقلية منبثقة من الكتاب والسنة، هذه غير معتبرة، وأما الأدلة العقلية التي [جاء بها الوحيين أو] (١-) جاء بها الوحيان هذه لا شك أنها معتبرة، ولذلك ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى أن كل مثل ضربه الله تعالى في الكتاب فهو دليل عقلي، لأنه يستنبط بالعقل بالنظر بالاستدلال، والكتاب والسنة أو الباري جل وعلا أو عقيدة أهل السنة والجماعة في العقل أنه لا يُفتح له المجال مطلقًا ولا يعطل مُطلقًا، الوسطية في باب العقل كالوسطية في غيره، بمعنى أنه جعل الباري له جل وعلا حالاً وهي الفهم والاستنباط قياس النظير على النظير، حمل الفرع على الأصل لعلة جامعة في الحكم،

هذا العقل له مجال فيه، وهو مما جاء بالشرع ودل عليه الشرع في باب القياس لأنه دليل عقلي، لكن مواده شرعية، كذلك النظر في العموم والخصوص والمطلق والمقيد وحمل الألفاظ على معانيها وتنزيل الحكم على الأفراد الداخلة تحت المطلق أو العام هذه كلها مجال للعقل وهو النظر في ما دل عليه الكتاب والسنة، ثم النظر في الواقع حينئذٍ يُدرج هذا الفرد في ضمن ذلك الكل، هذا أمر عقلي وهو مسمى بتحقيق وتنقيح المناط ونحوه كلها أمور عقلية، حينئذٍ نقول: العقل له مجال لكن من حيث الاستنباط، وأما عند أهل البدع فالعقل دليل مستقل، بمعنى أن له طرائق لا يُلتفت إلى الكتاب والسنة، وإنما لهم أصول ولهم فروع ولهم مواد ولهم نتائج ولهم لوازم، كلها إما مما لم يأتِ به الكتاب والسنة وإما إنها مباينة للكتاب والسنة، حينئذ كما مر معنا سابقًا أن التوحيد دل عليه دليل النقل والعقل، وكذلك على وجوبه يعني، التوحيد دل على وجوبه النقل والعقل، لكن العقل لا تقوم به الحجة على الخلق، كذلك الشرك دل على تحريمه النقل والعقل، لكن العقل لا يترتب عليه ماذا؟ الثواب والعقاب، وإنما النظر يكون في النقل.

(¬١) سبق.

إذًا كل منهما التوحيد ونقيضه دل على إيجاب الأول وعلى تحريم الثاني النقل والعقل معًا، ولذلك قال ابن السعدي هنا: فالتوحيد له من البراهين النقلية والعقلية ما ليس لغيره. ولذلك نقول ونؤكد مرارًا: أن دلالة التوحيد لا إله إلا الله على معناه دلالة قطعية. يعني: ليست دلالة ظنية، لأنك لو سلمت بأنها دلالة ظنية حينئذٍ لزمك القول بالاجتهاد في باب التوحيد، وهذا قول باطل، بل القرآن من أوله إلى آخره يدل على أن التوحيد هو لا إله إلا الله وأن معناها الذي لا يحتمل غيره البتة هو لا معبود بحق إلا الله، وهذا كما ذكرنا عليه إجماع الرسل، أليس كذلك؟ وأعلى درجة إجماع من الإجماعات القطعية هو إجماع الرسل أولاً من حيث الثبوت جاء في القرآن {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا} [النحل: ٣٦] .. إلى آخره، {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا} ... [الأنبياء: ٢٥]، هذا خبر جاء به الباري جل وعلا، إذًا هو قطعي الثبوت، بقي ماذا؟ الدلالة، لأن الثبوت قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، وهنا تعين أن يكون قطعياً لأنه قرآن، من حيث الدلالة نقول: تكرر التوحيد في القرآن من أوله إلى آخره، وخلق الباري جل وعلا الخلق من الجن والإنس لعبادته وللعمل بمدلول لا إله إلا الله، وأمرهم بهذه الكلمة بلفظها، وبين لهم معناها، ولم يكل في بيان معنى هذه الكلمة إلى أحد البتة، لا إلى الرسل ولا إلى من دون الرسل، وإنما تكفل الباري جل وعلا ببيان معنى هذه الكلمة، وأجمع الرسل والأنبياء على ذلك، وأجمع الصحابة على ذلك، وإلى يومنا هذا وأهل السنة والجماعة مجمعون على أن معنى لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، فدل ذلك على أن دلالة التوحيد قطعية، حينئذٍ أيُّ خلاف يرد من الجهمية في معنى التوحيد أو من الصوفية أو من غيرهم، حينئذٍ نقول: هذا مخالف للإجماع القطعي، وقد دل عليه الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة.

إذًا التوحيد له براهين له أدلة لا بد من فهمها، فبرهان وجوب التوحيد توحيد الله تعالى في الإلهية أو في إلهيته جل وعلا مركوز في الفطر من أنه جل وعلا واحد في ربوبيته وهذا الذي عناه المصنف بهذا الباب، يعني أراد أن يبين دليلاً واحدًا وهو ماذا؟ أن من أقر بتوحيد الربوبية - وهذا مركوز في الفطر - لزمه أن يقر بتوحيد الألوهية، ومر معنا أن القسمة ثلاثية: توحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الربوبية. وأن توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، وأن توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، على ما سبق بيانه فيما سبق، فبرهان وجود توحيد الله تعالى في إلهيته مركوز في الفطر من أنه جل وعلا واحد في ربوبيته، يعني: توحيده بأفعاله جل وعلا، وهذا يُقر به المشركون، قرَّ المشركون بجملة من أفراد توحيد الربوبية أو بأصول لأن وقع الشرك كذلك عندهم في توحيد الربوبية سواء كان شركًا أكبر أو أصغر، لكن في العموم كنسبة الخلق للباري جل وعلا وأنه متوحد بهذه الصفة، وكذلك الملك والتدبير والتصرف هذه جملة، بل بعض أهل السنة والجماعة عرَّف التوحيد توحيد الربوبية بأنه إفراد الله تعالى في الخلق والملك والتدبير، لأنها هي الأصول، فإذا أقر المشرك بهذه الأنواع الثلاثة أفعال الباري جل وعلا، حينئذٍ يصدق عليها أنه جاء بتوحيد الربوبية وإن وقع عنده شرك في بعض المفردات المغايرة لما ذُكر أو لبعض الأفراد الداخلة لما تحت ما ذكر، فحينئذٍ هذا التوحيد يُقر به المشركون، فهو البرهان،

يعني توحيد الربوبية، على أن المستحق للعبادة هو من توحد في ربوبيته فهذا الباب والباب الآتي ذكره أيضًا برهان لاستحقاق الله تعالى العبادة وحده دون ما سواه بدليل فطري ودليل عقلي، بدليل فطري ودليل عقلي مع النقل، لأن المشرك لا يقر بالقرآن أولاً، وأنت تريد أن تلزمه بماذا؟ بما دل عليه القرآن، حينئذٍ يحتاج إلى الاستسلام أولاً للبارئ جل وعلا ولرسوله - صلى الله عليه وسلم - ثم بعد ذلك ينظر في توحيد الألوهية.

قال: (باب قول الله تعالى: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ}). قال في ((التيسير)): المراد بهذه الترجمة. وإن كان الشيخ ابن السعدي صرح وهو أولى أن يُقال بأن هذا الباب برهان أراد به الدليل على وجود التوحيد، قال في ((التيسير)): المراد بهذه الترجمة بيان حال المدعوِّين من دون الله أنهم لا ينفعون ولا يضرون. يعني انتفى عنهم صفتا النفع ودفع الضُّرّ، لا يجلبون نفعًا ولا يدفعون ضُرًّا، وسواء في ذلك الملائكة والأنبياء والصالحون والأصنام فكل من دُعِيَ من دون الله فهذا أو فهذه حاله، لكن يقال بأن هذه الجملة الفرق بينها وبين ما دل عليه الباب السابق، معلوم أن الباب السابق دل على أنه لا يملك الرزق إلا الباري جل وعلا، ولا يملك النفع جلب النفع ودفع الضُّرِّ إلا الباري جل وعلا، حينئذٍ بطلت دعوة من تعلق بالأصنام وغيرهم بأنهم إنما تعلقوا بها لجلب النفع ودفع المضار، فإذا كانت هذه الأصنام كما بين بالآيات السابقة الخمسة أنها لا تنفع ولا تضر، إذًا بطلت دعواهم، هنا الشيخ كأنه أعاد الكرَّة على ما مر، ولذلك قلت: أن تصريح الشيخ ابن السعدي أولى مما ذكره هنا. وزاد في الحاشية ابن القاسم رحمه الله تعالى قال: وفيها الرد على كل مشرك كائنًا من كان، فذكر البراهين الدالة على بطلان عبادة ما سوى الله تعالى، ولهذا جعل الترجمة لهذا الباب نفس الدليل لم يأتِ بعنوان إنما جعل الدليل نفسه، حينئذٍ اتحد الدليل والمدلول عند المصنف، يعني من باب التنصيف فقط، وذكر المصنف هنا آيتين وحديثين أو ثلاثة، وجعلها ثلاثة أحسن.

الآية الأولى قوله تعالى: ({أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً}). ({أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً}) نكرة في سياق ({مَا لاَ}) ليس بالاستفهام ({مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً}) نكرة في سياق النفي لا بد من التطبيق هنا لفهم هذه الآيات مدلولها، أهم شيء يُعتنى به كيف استنبط العلماء هذه المدلولات وهذه الأحكام من هذه الآيات، أما حفظها مجردًا وإن كان مفيدًا لكنها فائدة قاصرة بالنسبة لطالب العلم، الفائدة قاصرة لا بد أن يعرف كيف وصلنا إلى النتيجة؟ كيف وصلنا إلى الحكم الشرعي؟ كيف طبقنا القواعد وأخذنا هذه الأحكام الشرعية؟ لأنك قد تجادل من هو ينتسب للعلم وأصول الفقه وللغة وغيرها، إذا كنت عاجزًا عن إقامة الحجة فحينئذٍ يُعتبر هذا من الإشكالات.

({شَيْئاً}) نكرة في سياق النفي حينئذٍ يعم، قال هنا: ({أَيُشْرِكُونَ}). بالاستفهام مراد به [الاستبعاد] والإنكار والتوبيخ، المراد به الإنكار والتوبيخ ليس الاستبعاد، ({أَيُشْرِكُونَ}) أي في العبادة، والاستفهام للإنكار والتوبيخ، أي: أيشركونه مع الله؟ في ماذا؟ في العبادة، لأن التسوية بين غير الباري جل وعلا مع الباري جل وعلا إنما هي في العبادة إذ هو حقيقة الشرك الأكبر، صرف العبادة لغير الله تعالى أيًّا كانت هذه العبادة، قليلة كانت أم كثيرة، فما دام أنها ثبتت أنها عبادة حينئذٍ لا يحل لعبد أن يتوجَّه بهذه العبادة لغير الله تعالى، قلَّتْ أم كَثُرَتْ، وأيًّا كان ذلك الغير من نبي أو ملك صالح أو غيره، جمادًا عاقلاً أو لا علويًّا سفليًّا كل ذلك داخل في مفهوم من دون الله تعالى، {وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} [النساء: ٣٦]، {شَيْئًا} نكرة في سياق النهي فحينئذٍ يعم أيّ شيء، فدخل الأنبياء والرسل والملائكة والأصنام والأشجار والشمس والقمر وما يوجد في كل عصر من الآلهة المعبودة من دون الله وفي غيرها، لأنها تختلف كما مر معنا الشرك ليست له حقيقة محصورة فيما وُجِد في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - انتبه - التوحيد نعم التوحيد لا يكون التوحيد فيما بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - في زمننا هذا إلا ما كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يتطور، أما مفردات الطواغيت هذه تختلف من زمن إلى زمن، تختلف باختلاف الأعصار - انتبه لهذا - ليس ما كان في عهد النبي -

صلى الله عليه وسلم - لا بد أن يستلزم وينسحب على جميع الأعصار، نقول: لا، تختلف، وإنما المفهوم للشرك ما هو؟ صرف العبادة، ثم العبادة هذه عامة الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، طواف، تلاوة، تحكيم لشرع الله كل ما يكون من العبادات فهو داخل تحت هذه اللفظ عبادة، صرف العبادة لغير الله تعالى، غير الله يختلف، يختلف باختلاف الأعصار وباختلاف الأزمان فلا تكن ظاهريًا متجمدًا في هذه المسألة - انتبه - ({أَيُشْرِكُونَ} [الأعراف: ١٩١]) أي في العبادة، والاستفهام للإنكار والتوبيخ أي يشركونهم مع الله تعالى ({مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً}) يعني الذي لا يخلق ({مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً}) نكرةٌ في سياق النفي فتعم، و ({مَا}) مفعولٌ لـ ({يَخْلُقُ}) وهو اسمٌ موصول بمعنى الذي، حينئذٍ فيه عموم كذلك، وعبَّر هنا بـ (ما) دون (من) لأنها جمادات، ومعلومٌ في لسان العرب أن غير العاقل أو إن شئت قل الذي لا يعلم يعني لا يتصف بصفة العلم حينئذٍ يصدق عليه لفظ (ما) ومن يعلم وإن شئت قل من يعقل والأول أولى يصدق عليه ماذا؟ لفظ (مَنْ) هذه من القواعد، (مَنْ) في الأصل لمن يعلم ويعبر النحاة بمن يعقل، وقد تطلق على ما لا يعقل لكن لا بد أن يكون لسبب لا بد لحكمة لا بد لفائدة ليس مطلقًا هكذا، والأصل في (مَنْ) لمن يعقل، إذا أطلقت على الجماد لا بد من فائدة لا بد من نكتة لماذا خرجت عن أصلها؟ وعبَّر بـ (ما) دون (مَنْ) لأن المدعو هنا جماد من أصنامٍ وأشجارٍ وأحجارٍ وغيرها، لأن الذي لا يخلق شيئًا ولا يصنعه جمادٌ لا يفيد، فنفى عنه صفة الخلق، وحينئذٍ إذا كان لا يخلق حينئذٍ نحكم

عليه بأنه جمادٌ لكن ليس كل من لا يخلق يكون جمادًا، فعيسى عليه السلام، محمد - صلى الله عليه وسلم - عُبِدُوا من دون الله تعالى والملائكة عبدت، وحينئذٍ لا تخلق وهذا مقطوعٌ به، هل هي جماد؟ الجواب؟ لا، لكن قد يقال بأنه قد يُعتبر في بعض المواضع نوعٌ من المعبودات، قد يأتي عموم في بعض الآيات فيراد به العقلاء وغير العقلاء من المعبودات، وقد يأتي في بعض المواضع أنه يراد به نوعٌ من المعبودات، حينئذٍ لا تنافي فيكون من باب الذكر بعض أفراد العام الذي دل عليه ذلك العموم بحكم لا يخالف ذلك العام، حينئذٍ نحكم عليه بماذا؟ بأن ما ثبت هنا لا ينافي ما ثبت هناك. إذًا يمكن أن يقال بأنه أراد هنا المعبودات إنما هي الجمادات من الأحجار والأصنام ليس مطلق الجمادات بدليل ماذا؟ أنه عبَّر بـ (ما) وليس عندنا فائدة نقول الأصل فيه ماذا؟ الأصل فيه (مَنْ) ولكن عَدَل عنه إلى (ما) لفائدةٍ ما لا تظهر ذلك، حينئذٍ نبقى على الأصل أنه أراد بـ (ما) غير العقلاء وهذا لا مانع منه. قال هنا: وعبر بـ (ما) دون (مَنْ) [لأن المدعو من جمادٍ] لأن المدعو هنا جماد، لأن الذي لا يخلق شيئًا ولا يصنعه جمادٌ لا يُفيد بخلاف الآية في الباب السابق ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ} [سورة الأحقاف: ٥])، ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ}) يعني الذي لا يستجيب، والذي لا يستجيب المراد به هنا المعبودات وعبر بـ (مَنْ) قلنا هناك أصلها جمادات قال بعض أهل العلم: المراد بها هنا العقلاء. يعني عكس الآية التي معنا بناءً على ماذا؟ أنه لا مانع أن يُراد [العقلاء] المعبودات العقلاء في بعض المواضع، ويُراد المعبودات غير العقلاء الجمادات في بعض المواضع ولا تنافي، الحكم واحد، وهو صرف العبادة لغير الله، ثم الشرك هو الشرك والتحريم هو التحريم، ويُنَزَّل على صاحبه أينما حل واستحل، فحينئذٍ نقول: لا مانع من كون بعض المفردات يُحكم عليه في بعض الآيات وهي جمادات، وبعض المفردات من المعبودات يُحكم عليها وهي من غير العقلاء أو من العقلاء. هنا ({وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ}) قلنا: عبر - في الدرس الماضي - عبَّر بـ (مَنْ) لأن الداعين نزَّلوه مُنَزَّلة العاقل يعني باعتبار الداعي، وهذا له وجهٌ لكن قد يُنَزَّل غير العاقل منزلة العاقل، والعكس محتمل لكنه لا يتأتى هنا، العكس محتمل أن العاقل يُنَزَّل مُنَزَّلة غير العاقل كما نُزِّلَ غير العاقل مُنَزَّلَة العاقل، لكن الفائدة هذه لا تظهر، ولذلك قال بعضهم في الآية السابقة: أن المراد به من؟ المعبودات التي تعقل كعزير، والمسيح، والملائكة، والأنبياء، والصالحين، والأولياء. ({مَن لَّا يَسْتَجِيبُ}) لما عبّر بـ (مَنْ) إذًا أرد من يعلم وأراد به العقلاء، إذًا نختص به ولا إشكال فيه ولا تعارض، ونقول: هذا ذِكْر لبعض الأفراد فيَرِدُ عليه.

قل: لا، لا يَرِد عليه لأن الآيات الأخرى تدل على الحكم الشرعي لماذا؟ لأننا على القاعدة السابقة أننا إذا أردنا النظر في الكتاب والسنة

لا تقف مع آيةٍ واحدة ثم نهجر سائر الآيات، هذا خلل يقع فيه حتى بعض أهل العلم وهذا خطأ لماذا؟ لأننا ننظر في المسألة في الحكم الشرعي وما أُريد من الآية، فنجمع الآيات المتماثلة والمتشابهة والتي تُفسر بعضها بعضًا والتي يشرح بعضها بعضًا والتي يقيد بعضها بعضًا، ثم بعد ذلك نتأمل في هذه النصوص بمجوعها أو بجميعها، ثم بعد ذلك نستنبط النص، ولا نقول: هذه الآية دلت على بعض المعبودات ويرد عليه النوع الآخر، نقول: ما يَرِد عليها أصلاً، يَرِد عليها في ذهنك أنت فقط لفساد طريقة التصور للأحكام الشرعية، وإنما ننظر في الآيات في جميعها أو مجموعها، ثم بعد ذلك تستنبط منه الحكم الشرعي، فلا نقول: هذه قيدت. فلا نقول: هذه أخرجت بعض المفردات وهذه دلت على بعض المفردات إذًا حصلت تعارض، نقول: لا، هذا ليس بصواب.

قال: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ} [الأعراف: ١٩١]، {مَا لاَ يَخْلُقُ}، {وَهُمْ}، {مَا لاَ يَخْلُقُ} لم يقل ما لا يخلقون، ثم قال: {وَهُمْ} ما الإشكال أولاً؟ الإشكال يخلق الفاعل مفرد ويرجع على ما {وَهُمْ} هذا مبتدأ ضمير وهو جمع ويرجع على {مَا} إذًا رجع الضميران على {مَا} أحدهما مفرد والثاني جمع هل بينهما تعارض؟ الجواب: لا. لماذا؟ لأن {يَخْلُقُ} هو باعتبار ماذا؟ لفظ {مَا} مفرد هذا ليس بجمع، {وَهُمْ يُخْلَقُونَ} باعتبار معنى {مَا}. إذًا اللفظ مفرد والمعنى - ليس عام - والمعنى جمع، فيجوز حينئذٍ عود الضمير بالاعتبارين أنت مخير على كيفك، تارةً تأتي به مفردًا باعتبار لفظ {مَا} وتارةً تأتي به جمعًا باعتبار ماذا؟ معنى {مَا}، هذا أو ذك كلاهما، فيجوز - لكن انتبه - ليس كل ما جاءت (ما) أو (مَنْ) يكون اللفظ مفرد والمعنى جمع؟ لا، قد يتحدان يعني قد يكون اللفظ مفردًا، بل اللفظ مفرد والمعنى يكون مفردًا، أليس كذلك؟ حينئذٍ يتعين عَوْد الضمير إلى ماذا؟

إلى اللفظ أو المعنى بالإفراد، إن رعيتَ المعنى فهو مفرد، وإن رعيتَ اللفظ فهو مفرد، لكن قد يقع إطلاقُ اللفظ ويُراد به الجمع، حينئذٍ أنت مخير بين عود الضمير إلى ماذا؟ إلى اللفظ أو المعنى، لكن فيه التفات - الآية التي معنا - {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ} فيه التفات يعني التفت من المفرد إلى الجمع، فحصل فيه نوع تَغْيير. قال: {وَهُمْ يُخْلَقُونَ} الجملة حالية، الواو واو الحال {وَهُمْ} مبتدأ، وجملة {يُخْلَقُونَ} هذه خبر {يُخْلَقُونَ} ويخلق هذا فعل مغير الصيغة، لا تقول: مبني للمجهول {يُخْلَقُونَ} حينئذٍ نقول: هذا فعل مغير الصيغة، والواو نائب فاعل. إذًا الجملة هذه حالية، ووصف هذه الأصنام بالعجز والنقص، والرب المعبود لا يكون مخلوقًا، وصفها بالنقص والعجز لما قال: {وَهُمْ يُخْلَقُونَ} وكل مخلوقٍ ناقص، كل مخلوقٍ من لوازم ذاته المخلوق ماذا الوصف بالنقص، لماذا؟ لأن كل مخلوقٍ مفتقر إلى غيره إلى من خلقه إلى من أوجده، وإذا كان مفتقرًا حينئذٍ لم يستغنِ بذاته، فإذا كان كذلك فكل مخلوقٍ يُعتبر عاجزًا ناقصًا، والرب المعبود لا يكون مخلوقًا، بل هو الخالق فلا يجوز عليه الحدوث ولا الفناء، والمخلوق حادثٌ يعني مخلوق، والحادث يجوز عليه العدم يعني يكون ثم ينتفي، لأن ما جاز انعدامه أولاً جاز عقلاً انعدامه آخرًا، انعدامه - نتوسع فيها وإلا هي مما يُنكر - فكيف يُعبد هؤلاء من دون الله وهم يُخلقون، إذ المخلوق هو بنفسه مفتقرٌ إلى خالقه وهو حادثٌ بعد أن لم يكن فهو ناقص في إيجاده وبقائه. أفاده ابن عثيمين رحمه الله تعالى.

إذًا قوله تعالى: {وَهُمْ يُخْلَقُونَ} أشار بهذه الصفة إلى أن هذه المعبودات ناقصةٌ، وهذا عيب ونقص؛ لأن المخلوق لا يُعبد وإنما يعبد من الخالق جل وعلا.

قال في الحاشية في قوله: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ} استفهام إنكارٍ وتوبيخ وتعنيف للمشركين في عبادتهم مع الله تعالى مَنْ لا يخلق شيئًا، وليس فيهما ما يستحق به العبادة، فإنه إذا كان معبودهم لا يخلق شيئًا بطلت عبادتهم له.

إذًا قوله: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ} ما الذي انتفى؟ انتهى فرد من أفراد توحيد الربوبية، لأن الخلق هذا من أفراد ماذا؟ من أفعال الله جل وعلا، وتوحيد الربوبية هو إفراد الله تعالى بأفعاله هو، وأما بأفعال العباد فهو توحيد الألوهية، والخلق صفة للباري جل وعلا وفعل من أفعاله، إفراده يعني اعتقاد أنه لا خالق إلا الله عز وجل هذا توحيد الربوبية، فإذا ثبت أن هذا المعبود متصف بصفة الخلق ثبتت العبادة، وهذا منحصر في مَنْ؟ في الباري جل وعلا، وإذا انتفت هذه الصفة انتفت العبادة، إذًا كل من ثبتت له أنه يخلق وهذا

معلوم نقلاً وعقلاً أنه محصور في الباري جل وعلا لأنه من مفردات توحيد الربوبية، وتوحيد الربوبية يقتضي إثبات ذلك الوصف والفعل للباري ونفيه عن ما عداه، وإلا لا يتحقق توحيد الربوبية، عندما نقول: توحيد الألوهية لا معبود حقٌ أو بحق إلا الله حينئذٍ كل صفةٍ أو كل فعل من أفعال الباري جل وعلا في توحيد الربوبية يجب أن يكون دائرًا بين النفي والإثبات، بمعنى أنك تقول: لا مالك إلا الله، هذا معنى صحيح، لا يملك بحقٍ إلا الله عز وجل، لا يخلق إلا الله عز وجل، لا يحكم ولا حاكم إلا الله عز وجل هذا ثابتٌ، وهو من مفردات توحيد الربوبية، حينئذٍ لا بد من الإثبات والنفي، وإلا لا يكون موحدًا.

الخلق هذا فعل من أفعال الباري جل وعلا فيجب إفراده، حينئذٍ لَمَّا بين سبحانه أن هذه المعبودات لا تخلق وجب انتفاء أن تكون معبودة، وإنما يُعبد الذي أو يستحق العبادة الذي يخلق، هذا الذي أراده المصنف بهذه الآية. ولذلك قال [ابن السعدي] (¬١) ابن القاسم رحمه الله تعالى: فإنه إذا كان معبودهم لا يخلق شيئًا بطلت عبادتهم له. وهذا المراد بالنص وتقرر أم الخالق سبحانه هو المستحق للعبادة وحده. وقوله: {وَهُمْ يُخْلَقُونَ} أي ومن أشركوه مع الله في عبادته مخلوقٌ، والمخلوق لا يستحق أن يكون شريكًا للخالق في العبادة التي خلقهم لها.

(¬١) سبق.

{وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً} [الأعراف: ١٩٢] هذه لك أن تجعلها آية ثانية ولك أن تجعله تابعة للسابقة كالباب السابق، {وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً}، {لَهُمْ} يعني العابدين {نَصْراً} يعني لمن سألهم النَّصرة أي لا يقدرون على نصرهم ولو استنصروا بهم، طلبوا النصرة لا يقدرون، لأن هؤلاء المعبودين قاصرون، والنُّصرة العون والانتصار والاستنصار طلب النُّصرة والتناصر التعاون. حينئذٍ {وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً} إذا سألوا النُّصرة هم ليسوا قادرين على نصرتهم، بل {وَلاَ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ} هنا قدم المفعول {أَنفُسَهُمْ} هذا بالنصر مفعول به لقوله: {يَنصُرُونَ} يعني ولا ينصرون أنفسهم، وهم لا ينصرون عابديهم بل ولا ينصرون أنفسهم، حينئذٍ ليس فيه ماذا؟ ليس فيه اختصاص يعني لا يُنفى نصرهم لأنفسهم ويكون ماذا؟ محصورًا فيهم، وأما غيرهم فيمكن نصرهم؟ لا، بل إذا بطل نصرهم لأنفسهم فنصرتهم لغيرهم من باب أولى وأحرى، وإنما قدَّم لعله للآيات تناسب الآيات، ({وَلاَ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ}) قدَّم المفعول أي زيادةً على ذلك هم عاجزون عن الانتصار لأنفسهم فكيف ينصرون غيرهم، من باب أولى وأحرى أن لا يكون كذلك.: ({وَلاَ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ}). أي ويشركون ويعبدون من هذه حاله لا يستطيع نصر عابديه، ولا نصر نفسه بأن يدفع عن نفسه من أراد به الضر، ومن هذه حاله فهو في غاية العجز فكيف يكون إلهًا معبودًا، وجميع الأنبياء والملائكة والصالحين وغيرهم داخلون في هذه الأوصاف، فلا يقدر أحد منهم أن يخلق شيئًا ولا يستطيعون لمن عبدهم نصرًا، ولا ينصرون أنفسهم، وإذا كان كذلك بطلت دعوتهم من دون الله تعالى، وهذا على كلام ابن القاسم رحمه الله تعالى فعمم قوله {مَا}، وفي الحاشية كذلك: وهاتان الصفتان أبلغ مما قبلهما، كم صفة عندنا في الآيتين؟

كم؟ صفتان، كم؟ من يزيد؟

ثلاث صفات، من يزيد؟ بَقِي واحدة، أربع صفات:

- لا يخلق يعني: لا يفعل الخلق لا يُوجِدُه،
- يُخْلَقُون هم مَخْلُوقون الصفة الثانية.
- لا يستطيعون لهم نصرًا لعابديهم.
- ولا ينصرون أنفسهم هذه أربعة.

قال: هاتان الصفتان الأخيرتان، يعني: لا ينصرون أنفسهم ولا ينصرون غيرهم هاتان الصفتان، لأنه قد يوجد في المخلوقين من البشر

من ينصر نفسه لكن لا يستطيع أن ينصر غيره، أو لا؟ ممكن أو لا؟ ممكن، قال: وهاتان الصفتان أبلغ مما قبلهما، أي فكيف يُشركون به من لا يستطيع نصر عابديه ولا نصر نفسه، وذلك برهان ظاهر قاطع ببطلان ما كانوا يعبدونه من دون الله، فإنه إذا كان المدعو لا يقدر أن ينصر نفسه فلئلا ينصر غيره من باب أولى وأحرى، بل من كان هذا حاله فهو في غاية العجز فكيف يكون إلهًا معبودًا، فبطل تعلق المشركين بهذه البراهين السابقة بيَّنَ الله عجزها وأنها لا تصلح أن تُعْبَدَ من أربعة أوجه:

أولاً: كونها لا تَخْلُق، ومن لا يَخْلُق لا يستحق أن يُعْبَدَ.

ثانيًا: كونها مخلوقة، مسبوقة بعدم، فهم عبيد، إذا قلت: عبيد. يعني .. ، إذا قلت: عبيد. هذا عبد، يعني: مفتقر لغيره، مَن الذي عَبَّدَهُ؟ من الذي خلقه؟ لا بد له من خالق، فهو حينئذٍ يكون ثَمَّ عبودية قهرية قهراً فهم عبيد لمن خلقهم لعبادته، والعبد لا يكون معبودًا، وهو كذلك العبد لا يكون معبودًا، إذًا الثانية كونها مخلوقة.

الثالثة: لا قدرة لهم على نفع عابدهم، فلا يستطيعون نصر الداعين لهم، ولذلك قال: ({وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ}). هذا نفي للقدرة والاستطاعة، أبلغ من قوله: لا ينصرونهم، أيهما أبلغ؟ لا يستطيع النصر لغيره أو لا ينصره؟ لأنه إذا قيل: لا ينصره قد يستطيع لكن لا يتمكن أو لا؟ قد يستطيع لكن لا يتمكن، فنفي القدرة نفي للأثر، ونفي الأثر لا يستلزم نفي القدرة، لأنه قد لا يكون له أثر في نصرة أخيه المسلم لكنه ماذا؟ عنده قدرة، لا يكون له أثر لكن عنده القدرة، ولذلك قال: {وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ}. لكن علق الحكم هنا على ماذا؟ على القدرة والاستطاعة، إذًا القدرة والاستطاعة منفية من أصلها، فلو قال: لا ينصروهم. قد يقول قائل عندهم استطاعة، نفي للقدرة والاستطاعة أبلغ من قوله: لا ينصرونهم إذ نفي النصرة لا يستلزم نفي القدرة والاستطاعة، ففيه ظهور لعجزهم بأبلغ بيان.

رابعًا: لا قدرة لهم على نفع أنفسهم فلا يقدرون على أن يدفعوا عن أنفسهم من أراد بهم ضرًّا فكيف يدفعونه عن غيرهم.

فهذه أوجه أربعة دلت عليها الآيتان فهم يعبدون معه معبودات لا تخلق شيئًا وليس فيها ما تستحق العبادة به ولا تدفع الضر عن من دعاها بل ولا تدفعه عن أنفسها، وإذا كانت هذه حالتهم بطلت دعوتهم لأن المخلوق لا يكون شريكًا للخالق، والعاجز لا يكون شريكًا للقادر الذي لا يعجزه شيء البتة.

مما يستفاد من الآية أو الآيتين: بطلان الشرك من أساسه، لأنه إذا انتفت هاتان الصفتان حينئذٍ الشرك من أساسه بطل، الذي لا يخلق أصلاً حينئذٍ لا يستحق أن يعبد، وإذا كان كذلك حينئذٍ أيُّ صرف للعبادة لغير الله تعالى لمعبود لا يَخْلق حينئذٍ نقول: بطل الشرك من أساسه. بطلان الشرك من أساسه لأنه تعلق على مخلوق عاجز.

ثانيًا: أن الخالق هو المستحق للعبادة.

ثالثًا: الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية، وهذا من أدلة القرآن في إثبات أن المعبود هو الباري جل وعلا وحده دون ما سواه أن ما أقر به المشركون - وهو مركوز في الفطر - ما أقر به المشركون يُجعل حجة عليهم في ماذا؟ في كونهم تركوا توحيد الألوهية، لأن من أقر بالخلق {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ}، إذًا ما دام أنكم سَلَّمْتُمْ بأن الباري هو الخالق عز وجل لزم من ذلك أن لا يستحق العبادة إلا هو، وهذه المعبودات هل هي منفية بهذا السؤال والجواب؟ نعم، يعني: منفي عنها صفة الخلق {مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} إذًا هذه المعبودات تخلق؟ لا تخلق، حتى في قرارة أنفسهم المشركين نعم لا تَخْلق، حينئذٍ يلزمهم ماذا؟ أن الذي لا يخلق لا يُعبد، وأن الذي أقررتهم بأنه هو الخالق هو المستحق للعبادة، وما أيسره من دليل لكن القلوب أحيانًا يكون عليها غشاء، الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية.

رابعًا: مشروعية محاجة المشركين بنصر الحق وقمع الباطل، مشروعية محاجة المشركين، يعني على الباطل، يشرع محجتهم لكن لمن كان عالمًا، أما الذي يقع في ورطة معهم هذا لا يجوز له، لا يجوز له أن يجادل إلا إذا كان عالمًا، أما الجاهل فكاسمه يبقى في بيته.

الآية الثانية قوله تعالى: ({وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ} [فاطر: ١٣] ... الآية). أول الآية {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ

﴿الْمُلْكُ﴾ يعني الآية السابقة فيها إثبات الخلق، وهذه الآية دليل آخر من مفردات توحيد الربوبية، وهو إفراد الله تعالى بالملك فلا مالك إلا الله، كما أنه لا خالق إلا الله، لا رازق إلا الله، فكل فرد من أفراد توحيد الربوبية يجب أن يكون على هذا الإطار نفي وإثبات على وِزَان لا إله إلا الله، يظن البعض من طلاب العلم وقد وجدتهم أنه لا ينفى إلا العبادة فقط لا معبود بحق إلا الله، وإذا جئت لا حاكم إلا الله بدأ يتردد، نقول: لا هذا لا حاكم إلا الله كقوله: لا رازق إلا الله. نعم لا نجعل مدلول لا إله إلا الله لا حاكم إلا الله لا هذا غلط، وإنما نجعل من مقتضيات لا إله إلا الله لا حاكم إلا الله، كما نقول: لا رازق إلا الله، لا خالق إلا الله، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: لا إشكال في هذه المسألة النفي والإثبات، أما لا حاكم إلا الله نقف معها وكأننا نريد نفيها؟ نقول: لا، وإن استعملها بضعهم فيما لا يُحمد استعمال بعض الأدلة الشرعية أو المسائل الشرعية أو ما جاء به الشرع لأغراض أخرى قد لا توافق الشرع لا يلزم منه نفي الأصل، فإفراد الله تعالى بالحكم والتشريع والتحاكم هذا لا يمكن أن ينازع فيه أحد البتة، فإذا جاء بعض أهل البدعة أو .. إلى آخره فأخذوا هذا الشعار حينئذٍ نكشفه من أصله لأن قال به بعض الحزبين، وأنهم لا يتكلمون إلا في هذه الجزئية لا حاكم إلا الله فهذا باطل فاسد، إذا استُغل بعض الحق لمقاصد ليست شرعية، يبقى الحق كما هو حق، سواء تكلم به مسلم مبتدع تكلم به كافر أيًّا كان ذلك المتكلم فلا نرجع إلى الأصل فنبطله من أصله، بل نسلم به، ولكن نقول استعمال هذه فيما لا يكون شرعيًا هو الذي ينفع، ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ﴾ [الزمر: ٦] إفراد أو لا؟ ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ إفراد أو لا؟ نعم، ما وجهه؟ [أجيبوا أفيدونا] التقديم والتأخير [أحسنت]، تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر، كل آية تمر معك فيما سبق وفيما يأتي عامل هكذا تتقن التوحيد على وجهه إن شاء الله تعالى وتجادل أكبر عالم، ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ الملك له، الملك ماذا إعرابه؟ مبتدأ، له هذا خبر مقدم الأصل، الملك له لماذا قدم وأخر؟ نقول: هذا خروج عن مقتضى الأصل فلا بد له من علة كما قلنا في (ما) و (من) إذا خرج عن الأصل لا بد له من فائدة، هنا الفائدة إفادة الحصر، وهو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عن ما عداه، الملك له لله، وننفيه يعني الملك عن من سوى الله، انظر ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ توحيد ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ تقديم وتأخير، أفاد الحصر إثبات الحكم في المذكور وهو إثبات الملك لله فقط ونفيه عن ما عداه، لا مالك إلا الله هل ثَمَّ فرقٌ؟ ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ لا مالك إلا الله لا فرق، وإنما اختلفت الصيغة فحسب وإن كان لا مالك إلا الله أقوى من حيث الإثبات لكنه داخل في قوله لا إله إلا الله.

﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ﴾ إذًا وجب إفراده بالملك، يُخبر سبحانه أن الملك له وحده ولذلك يأتي بعضهم يسأل: العلماء لا يطبقون قواعد الأصول، ولا يطبقون القواعد اللغة. هذا كلام فاسد يعني: انظر كلام ابن القاسم يُخبر سبحانه أن الملك له وحده، هذه نتيجة أو لا؟ نتيجة، لكن القاعدة السابقة التي ذكرتُها لكم هذه مطوية، فالعلماء في التفسير وفي الحديث وفي الفقه وفيما يتعلق بباب المعتقد يذكرون النتائج الأحكام فقط، لكن أنت لا بد أنك يعني: لو أراد كل مصنف في التوحيد أو في غيره وفي التفسير كلما جاءت مسألة أراد أن يأتي بالقواعد على طريقة الأصوليين: مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة، ويرد .. إلى آخره لطالت الكتب، الآن ونحن نعجز عن قراءة ما هو موجود كيف لو ذُكرت هذه مشروحةً؟ وإنما يختصر الكلام اختصارًا فتذكر النتيجة، عندما يقول الله تعالى ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ فيقول المفسر: يخبر سبحانه أن الملك له وحده دون ما سواه، من أين أخذها من رأسه؟ لا، عنده قاعدة، وهو أنه جل وعلا قدَّم ما حقه التأخير حينئذٍ أفادت ما ذُكِر. والملوك وجميع الخلق تحت تصرفه وتدبيره فهو المستحق للعبادة وحده كما قلنا فيما سبق أن الذي تفرد بالخلق هو المستحق للعبادة، كذلك المتفرد بالملك هو المستحق للعبادة، ولهذا قال: جاءت الآيات. الشاهد الذي ذكره المصنف ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣] أثبت الملك أولاً له جل وعلا وتفرده بالملك وحده دون ما سواه، ونفى أن تملك هذه المعبودات قطميرًا فضلاً عن أكثر أو أكبر من ذلك ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ﴾، ﴿الَّذِينَ﴾ [اسم موصول] أعرف أنه اسم موصول ماذا يدل؟ ماذا يفيد؟ يفيد العموم ﴿وَالَّذِينَ﴾ هذا مبتدأ، جملة ﴿مَا يَمْلِكُونَ﴾ ما هذه خبر، مبتدأ وخبر الذين ﴿الَّذِينَ﴾ اسم موصول ماذا

يفيد؟ يفيد العموم يعني: كل ما عُبِدَ من دون الله يصدق عليه الحكم ما هو الحكم؟ {مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ} العموم له آحاد وأفراد، وسبق معنى أن العام بعد التركيب كلية تذكرون؟ يعني من قبيل الكليات، كيف كليات؟!

مدلوله كلية إن حكما ... عليه في التركيب من تكلما

يعني أن كل فردٍ من أفراد العام يلحقه الحكم {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} [المؤمنون: ١] المؤمنون هذا لفظ عام، أليس كذلك؟ لفظ عام يدخل تحته زيد وعمرو وخالد إلى ما شاء الله، كل واحد من هؤلاء يصدق عليه الحكم، ما هو الحكم؟ إثبات الفلاح، فخالدٌ ثبت له أولاً وصف الإيمان حينئذٍ تقول: مفلح. عمرو المؤمن مفلح، بكرٌ المؤمن مفلح، وأفلح هنا فعل مطلق يعني: يشمل الفلاح في الدنيا وفي الآخرة، حينئذٍ نقول: هذا كلية بمعنى أن الحكم المسلط على اللفظ العام يتبع كل فردٍ من أفراد العام، هنا {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ} يعني المدعوون لأن {الَّذِينَ} هذا اسم موصول، والموصول مع صلته في قوة المشتق، يعني المدعوون {وَالَّذِينَ} هذا أصله المدعوون عدل عنه ليدل عن العموم، حينئذٍ {الَّذِينَ} يصدق على ماذا؟ على الأنبياء والرسل والملائكة والأشجار والأحجار وكل ما شئت من سائر المعبودات كل واحدٍ من هؤلاء {مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ} إذًا {الَّذِينَ} هذا مبتدأ، و {تَدْعُونَ مِن دُونِهِ} تدعونهم هذا صلة الموصول لا محل لها من الإعراب، والموصول مع صلته عند البيانيين في قوة المشتق، لكن عُدِلَ عنه لفائدةٍ، وهي أن ما ذُكِرَ من الحكم مرتبٌ على كل فردٍ من أفراد العام، حينئذٍ له عمومٌ فيصدق على أفراد، كل فردٍ من هذه الأفراد يثبت له الحكم المرتب على المبتدأ وهو {مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ}، {مَا} هذه نافية، و {يَمْلِكُونَ} فعلٌ مضارع مركبٌ من مصدر وزمن، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم، حينئذٍ أقل ما يمكن أن يكون من ملكٍ فهو منفيٌ، {مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ}، {قِطْمِيرٍ} ماذا إعرابه؟ مفعول به [أحسنت] ما يملكون قطميرًا نكرة في سياق النفي فيعم، زيدت عليه من نصٌ في العموم [أحسنت]. قال هنا: {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ} الدعاء يشمل دعاء المسألة ودعاء العبادة، هذا مطلق أو عام؟ مطلق لأنه فعل، والأفعال من قبيل المطلق فيصدق على النوعين {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ} مطلقٌ، يشمل دعاء المسألة ودعاء العبادة {مِن دُونِهِ} أي سوى الله هذا فيه عموم وفيه تخصيص {مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ}، {مَا} نافيةٌ، و {مِن} زائدةٌ للتوكيد، يعني ليس المراد أنها زائدة دخولها كخروجها كما قد يظن بعضهم، لا، مراد النحاة - وهذا لا يقول به أحد أنها دخلت وخرجت والمعنى هو هو - أليس كذلك. لأن عندهم ماذا؟ قاعدة: زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى. سواء كان في المفردات أو في المركبات، المعنى الزائد في المفردات وفي المركبات إذًا دخولها كخروجها من حيث ماذا؟ من حيث الإعراب فقط زائدة، من حيث الإعراب {مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ} القطمير هذا مفعول به ما يملكون قطميرًا، قطميرًا مفعول به.

إذًا الإعراب واحد مفعول به مفعول به انتهينا، وإنما الخلاف أو النظر في ماذا؟ الفتحة مقدرة في قطميرًا، والفتحة مقدرة في قطميرٍ، ولا يحتاج من قطميرٍ إلى متعلقٍ، لا تقل من قطميرٍ جار ومجرور متعلق بكذا ما عندنا وإلا لخرج عن كونه مفعولاً به، لأنه مفعولٌ به ابتداءً وليس هو مفعولاً به كقوله مررت بزيدٍ لأنه في المعنى هو مفعول به، وأما القطمير هذا أصلنا ابتداء هو مفعولٌ به، وأما بزيد مررت بزيدٍ، زيد هذا مفعول به في المعنى لا في اللفظ والحكم، فرق بين المسألتين حينئذٍ بزيد يحتاج إلى متعلق، والباء هنا أصلية، أما من هذه فهي زائدة، ولا بأس أن يقال في القرآن زائد عند من يفهم، أما العوام فلا يقال بأنه زائد من باب سد الذريعة، لأنه يظن أنه يمكن أن يقرأها هكذا ما يملكون قطمير، يعني: يحذفها ولا إشكال عنده في المعنى، لأنه لا يعرف توكيدًا من غيره، قال هنا: ما نافيةٌ ومن زائدة للتوكيد، والقطمير مفعول يملكون وجملة {مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ} خبر المبتدأ {الَّذِينَ تَدْعُونَ}، ... {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ} هذا موصول مع صلته في قوة المشتق، أي المدعوون، والقطمير قال ابن عباس ومجاهد وعكرمة وعطاء والحسن وقتادة: القطمير اللفافة التي تكون على نواة التمرة، نواة التمرة إذا فتحتها تجد لفافة هذا يسمى قطميرًا {مَا يَمْلِكُونَ} هذا مع أن الناس يفتحون التمرة ويأكلونها ويلقى، يعني شيء لا يلتفت إليه ولا تتعلق به النفوس ولا يبحثون عنه ولا يتجادلون من أجله ولا يسعون للكسب من أجله، إنما المراد

به التمرة ثم هذا النوى وما حوله ماذا؟ يطرح. إذًا القطمير اللفافة التي تكون على نواة التمرة، والفتيل هو الخيط الذي يكون في شق النوى هذا فتيلاً، وجاء ذكره في القرآن والنقير النقرة التي تكون على ظهر النواة. هذه ثلاثة أشياء ذكرت في القرآن كلها تتعلق بالتمرة، أي ولا يملكون من السماوات والأرض شيئًا ولا بمقدار هذا القطمير، شيئًا من أين أخذناها لا يملكون من السماوات والأرض شيئًا لأن قطمير نكرة في سياق النفي فيعم، فالمراد به ماذا؟ عينه أو كمثال؟ هل المراد القطمير يعني ربع الذبابة يملكونها؟ لا، المراد هذا الشيء الحقير الذي لا تلتفت إليه النفس سواء كان قطميرًا أو غيره، حينئذ تقول: هذا القطمير ذُكِرَ مثالاً وليس المراد عينه، حينئذ نأتي بماذا؟ بالمعنى العام فنقول: ما يملكون من السماء والأرض شيئًا، من أين أخذنا شيئًا؟ نقول: من تنكير قطمير، لأنه نكرة في سياق النفي فيعم.

طيب قال: قطمير ما قال شيئًا؟ نقول: لا، ليس المراد به ماذا؟ عين القطمير وما عداه يمكن أن يملك، لا، إنما المراد به الشيء الحقير الذي لا تلتفت إليه النفوس وغيره كذلك وهذا قياس أو ما يُسمى بالعموم المعنوي، ولا بمقدار هذا القطمير، والقطمير في الآية نكرة في سياق النفي فيعم، وما دخول من عليه من أبلغ النفي، إذ يصير نصًا في العموم، وقبله ظاهرًا في العموم، والفرق بين النوعين وما أكثر النصوص نصوص العموم في آيات التوحيد، والفائدة هنا أنه لا يدخله تخصيص، إذا قيل: نص في العموم بمعنى أنه لا يأتي مخصص له البتة، وإذا قيل: ظاهر في العموم بمعنى أنه يحتمل أن يُخصص، قد يوجد وقد لا يوجد، وأما ما كان نصًا في العموم هذا لا يدخله التخصيص البتة، وما أكثر ذلك في آيات التوحيد أن يأتي الحروف الزائدة [على نكرات] تدخل على نكرات في سياق النفي أو شرطٍ أو نحوه، فحينئذٍ نحكم عليه بأنه نص في العموم ليدل على ما ذكرناه ابتداءً ودائمًا أن دلالة القرآن والسنة على التوحيد دلالة قطعيةٌ، دلالة قطعية يعني لا تحتمل النقاش، ولا تحتمل الاجتهاد، فكل اجتهاد في مقابلة النص فهو فاسد الاعتبار، وكل اختلافٍ يقابل ما جاء به الكتاب والسنة في باب التوحيد من الأسماء والصفات أو بيان توحيد الربوبية ومتعلقاتها أو توحيد الألوهية وأنواعه ومتعلقاته فهو اجتهاد فاسد مردود على صاحبه، فالخلاف هنا خلاف غير معتبر لا يلتفت إليه البتة، والمخالف في أصلٍ من أصول المعتقد هذا يعتبر إما كافرًا وإما مبتدعًا على حسب نوعية الأصل والشخص نفسه. إذًا ومع دخول {مِن} عليه أبلغ النفي إذ يصير نصًا في العموم فمن كانت هذه صفته لا يجوز أن يُرْغَبَ إليه في دفع ضُرٍّ أو جلب نفعٍ، الذي لا يملك شيئًا لماذا يتجه إليه العابد، مر معنا أن مبنى العبادة على جلب النفع ودفع الضر، ولا يجلب النفع إلا الله، ولا يدفع الضر إلا الله، والذي لا يملك القطمير يُدْعى لأي شيء، هذا لا يدعوه إلا من سُلِبَ العقل وسُلِبَ الدين، وأخبر سبحانه أنهم لا يسمعون دعاء من دعاهم، ولو فرض أنهم يسمعون فلا يستجيبون لداعيهم، وأنهم يوم القيامة يكفرون بشركهم، أي يجحدونه ويتنصلونه ويتنصلون منه ويتبرأون ممن فعله معه، ثم قال: {وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ} [فاطر: ١٤]، {إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا} فرضًا من باب الفرضية {وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ} قال: {وَلَا يُنَبِّئُكَ} أي يخبرك بعواقب الأمور ومآلها وما تصير إليه {مِثْلُ خَبِيرٍ} بها يعني نفسه تبارك وتعالى، فإنه سبحانه أخبر بالواقع لا محال

عن حال المدعوين من الملائكة والأنبياء وغيرهم بما يدل على عجزهم وضعفهم وأنهم قد انتفت عنهم الأسباب التي تكون في المدعو وهي المِلْك أو المُلْكُ، وسماع الدعاء، والقدرة على الاستجابة، هذه جاءت في هذه الآية، نفي وهي الملك، يعني قال هنا: انتفت عنهم الأسباب التي تكون في المدعو ما هي؟

أولاً: المُلك تمامه، له الملك لا حصر، لا مالك إلا الله، سماع الدعاء الذي يسمعه ويجيبه هو الذي يستحق أن يُعْبَدَ، القدرة على الاستجابة فمتى لم توجد هذه الشروط تامةً بطلت دعوته، فكيف إذا عُدِمَت بالكلية من باب أولى وأحرى، فنفى عنهم المُلك بقوله أو المِلك: ({مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ}). كما قال تعالى: {وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ} [النحل: ٧٣]. ومرت معنا، وقال تعالى: {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}. كما قال: ({مَا

يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ}). قلنا: القطمير ليس مرادًا لذاته، وإنما هو مثال، هنا قال: {مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}. هذا أعم، {مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِنْ ظَهِيرٍ * وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ} [سبأ: ٢٢، ٢٣]، وهذه مرت معنا وقد تأتي أيضًا، ونفى عنهم سماع الدعاء، بقوله: {إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ} إن شرطية، والفعل تدعوهم، تدعونهم هذا الأصل حذفت النون للجازم، {لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ} هذا جواب الشرط، {لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ}، {يَسْمَعُوا} هذا فعل في سياق النفي حينئذٍ يعم ولا أدنى سماع، {لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ} لأنهم ما بين ميت وغائب عنهم مشتغل بما خُلِقَ له، مسخر لما أمر به كالملائكة. ثم قال: {وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ}. لأنها لا تقدر، لأن ذلك ليس إليهم، فإن الله تعالى لم يأذن لأحد من عباده في دعاء أحد البتة، لأن الله تعالى لا يأذن الله من عباده في دعاء أحد منهم البتة لا استقلالاً ولا واسطة، استقلالاً يعني مباشرةً، ولا واسطة يعني لا تتخذ وسائط وهو المراد بالشفاعة كما سيأتي في بابه، كما تقدم بعض ذلك بأدلته، {وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ} فتبين بهذا أن دعوة غير الله شرك.

قال ابن كثير: يتبرؤون منكم كما قال تعالى: {وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ} [الأحقاف: ٦]. ومر معنا ذلك، فهؤلاء المعبودون إن كانوا يُبعثون ويحشرون فكفرهم بشركهم ظاهر، يعني المعبودات تتبرأ منهم تكفر بعبادتهم، طيب الحجر يُبعث؟ والأشجار تبعث؟ نقول: إن كان هؤلاء يُبعثون كالمسيح وعزير والنبي - صلى الله عليه وسلم - والأولياء والصالحين الذين عُبدوا من دون الله هؤلاء يبعثون، ولا شك في ذلك، حينئذٍ إن كانوا يُبعثون فهذا ظاهر، أنهم يبعثون ويكفرون بشركهم كمن يُعبد عزيرًا والمسيح، وإن كانوا أحجارًا وأشجارًا ونحوها هذا يحتمل، يحتمل ماذا؟ أن يشملها ظاهر الآية، بل هو ظاهرها، فإذا كان كذلك فالأصل حمل اللفظ على ظاهره، يعني حتى الأشجار والأحجار التي عُبِدَتْ من دون الله تبعث، وحينئذٍ تكفر ولا شك في ذلك، لماذا؟ لأنه يمكن ولا يمنع العقل أن الله تعالى يجعلها ناطقة فتنطق كما تنطق الجنة، وكما تنطق النار، وأما إن كانوا أحجارًا وأشجارًا ونحوها فيحتمل أن يشملها ظاهر الآية، وهو أن الله تعالى يأتي بهذه الأحجار ونحوها فتكفر بشرك من يشرك بها، ويؤيده قوله تعالى: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ} [الأنبياء: ٩٨]. {حَصَبُ} حطب، إذًا {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ} هذا صيغة عموم أو لا؟ صيغة عموم، دخل فيه الأحجار والأشجار؟ دخلت فيه الأحجار والأشجار، بل الظاهر أنه جاء بما، حينئذٍ دخولها دخولاً أوليًا، لأنها على ظاهرها، وما ثبت في الصحيحين أنه عند بعث الناس يقال لكل أمة: لتتبع كل أمة ما كانت تعبد من دون الله. وهذا عام، وبعض الأمم عبدت الشمس، وبعض الأمم عبدت الليل أو القمر وهكذا، فالحجر يكون أمامهم يوم القيامة ويكون له كلام ينطق به ويكفر بشركهم، أفاده ابن عثيمين رحمه الله في القول المفيد. {وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ} [فاطر: ١٤]، أي لا يخبرك بالخبر مثل خبير به وهو الله لأنه لا أعلم أحد ما يكون في القيامة إلا هو جل وعلا، وخبره خبر صدق كما قال تعالى: {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا} [النساء: ١٢٢]. دل ذلك على أن العموم على ظاهره.

مناسبة الآية للباب كالآية السابقة فيها البرهان القاطع على بطلان الشرك والرد على المشركين، ويُستفاد بطلان الشرك بالدليل القاطع البرهان الواضح.

ثانيًا: بيان الشروط التي يجب توفرها في المدعو المستغاث بها وهي: ملكه لما طلب منه، لا بد أن يكون مالكًا، سماعه لدعاء من دعاه، القدرة على إيجابته، وهذه لا تكون إلا للبارئ جل وعلا.

ثالثًا: العقيدة مبناها على البرهان واليقين لا على الظن والتخرص والتقليد الأعمى، لأنها من الواضحات العقيدة أصول معتقد أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بالبارئ جل وعلا هذه من قبيل المحكم، ليست من قبيل المتشابه، بل ابن القيم رحمه الله تعالى بين أن نصوص الأسماء والصفات ليست من المحكم فحسب، بل هي من أحكم المحكم - انتبه لهذه القاعدة - إذ العقيدة مبناها على أمور واضحة بينة، ولذلك لم يختلف الصحابة في أصول المعتقد البتة، لا فيما يتعلق بذات البارئ جل وعلا ولا فيما يتعلق بأسمائه وصفاته والمسائل التي

تعرف في باب العقيدة.
رابعًا: إثبات علم الله تعالى بعواقب الأمور.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي ((الصحيح)) عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: شُجَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد وكُسِرَتْ رَبَاعِيَتُهُ، فقال: «كيف يُفلح قوم شَجُّوا نبيهم»؟ فنزلت: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}). هذا الحديث الأول الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى.
(وفي ((الصحيح)))، أي الصحيحين، لأنه في البخاري ومسلم، علقه البخاري عن حميد وثابت عن أنس، ووصله أحمد والترمذي والنسائي عن حميد عن أنس به، وأوصله مسلم عن ثابت عن أنس، إذًا هو ثابت في الصحيحين، وقال ابن إسحاق في المغازي حدثني حميد الطويل عن أنس قال: كُسِرَتْ رَبَاعِيَة النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد وشُجَّ في وجهه، فجعل الدم يسيل على وجهه، وجه البني - صلى الله عليه وسلم - وهنا مجاز فجعل الدم يسيل على وجهه، وجعل يعني: النبي - صلى الله عليه وسلم -، جعل يمسح الدم وهو يقول: «كيف يُفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم». فأنزل الله الآية. قوله: (شُجَّ النبي - صلى الله عليه وسلم -). قال أبو السعادات: والشج في الرأس خاصة. الشج في الرأس يعني: لا يكون في الوجه، وإنما يكون في الرأس، هذا في الأصل ثم نقل. قال: والشج في الرأس خاصة، خاصةً في الأصل، وهو أن يضربه بشيء فيجرحه فيه ويشقه، ثم استعمل في غيره من الأعضاء. على هذا أنه ما كان الشق في الوجه فهو شَجّ، وما كان في الرأس فهو شَجّ، وما كان في القدم فهو شَجّ، حينئذٍ شُجّ النبي - صلى الله عليه وسلم - لو لم يأتِ التحديد بالرأس أو الوجه، حينئذٍ يكون من المبهمات إلا إذا جُعِلَ بأن أصل معناه في لغة العرب هو الشجّ في الرأس، وقد قيل بأن الشج إنما يكون في الرأس والوجه خاصة، وما عداه لا يسمى شجًّا، وهذا هو الأظهر، والله أعلم.
وذكر ابن القاسم كذلك وابن عثيمين رحمه الله تعالى أن الشج الجرح في الرأس والوجه على جهة الخصوص، وهو أن يضربه بشيء فيشق جلده، هكذا قال في الحاشية.
وذكر ابن هشام من حديث أبي سعيد أن عتبة بن أبي وقاص هو الذي كسر رباعية النبي - صلى الله عليه وسلم - السفلى وجرح شفته السفلى وأن عبد الله بن شهاب الزهري هو الذي شجه في جبهته، وأن عبد الله بن قَمِيئَة جرحه في وجنته ودخلت حلقتان من حلق المغفر في وجنته، وأن مالك بن سنان مص الدم من وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم ازدرده فقال له: «لن تمسك النار». وفيه ضعف.
وذُكِرَ فيما روى الطبراني من حديث أبي أمامة قال: رمى عبد الله بن قميئة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد فشُجّ في وجهه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وكسر رباعيته. فقال: خذها وأنا ابن قَمِيئَة. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «مالك أقمئك الله». وسلط الله عليه تيس جبل، تعرف تيس الجبل؟ فسلط الله عليه تيس جبل فلم يزل ينطحه حتى قطعه قطعةً، والله أعلم.
قال القرطبي رحمه الله تعالى: والرَّباعِيَة بفتح الراء وتخفيف الياء، ... [الرَّباعيّة] لا، رَباعِيَة بفتح الراء وتخفيف الياء، وهي كل سِنٍّ بعد الثنية، سنان متوسطان يسمان ثنايا وما يليهما يسميان رباعيتان.
قال النووي: وللإنسان أربع رباعيات.
قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: والمراد أنها كسرت فذهب منها فلقةٌ ولم يقلع من أصلها. هذا المراد، يعني أنها شيء منها كسر بعضها ولم تقلع من أصلها، قال في ((التيسير)): فظهر بهذا أن قول بعضهم: إنه شُجّ في رأسه. فيه نظر، لأنه جاء في الرواية الثانية في وجهه، هذا بناءً على ماذا؟ على أن الشَّجّ له محل محدد، وإذا قيل في رأسه وقيل في وجهه، حينئذٍ تعارضا، والصواب أنه لا تعارض بينهما، ويمكن الجمع بأن الشَّجّ تكون في الوجه وتكون في الرأس فلا تعارض.
قال النووي: وفي هذا، يعني ما حصل للنبي - صلى الله عليه وسلم - من شجه عليه الصلاة والسلام وكسر رباعيته، في هذا وقوع الأسقام

والابتلاء بالأنبياء، أليس كذلك؟ يعني: قد يعتري النبي لأنه في الأصل بشر، وإذا كان كذلك يعتريه ما يعتري غيره من البشر، وهو بشر وإن لم يكن كسائر البشر إلا أن الأمور العامة التي تقتضي الإنسانية والبشرية فهذه متحدة بين الأنبياء والرسل وبين غيرهم من سائر الأنبياء والرسل، إذًا وفي هذا وقوع الأسقام والابتلاء بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم لينالوا جزيل الأجر والثواب، ولتعرف أمم وغيرهم ما أصابهم فيتأسوا بهم، يعني في الصبر، هذا حصل في مقام الدعوة إلى الله عز وجل {وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ} [العصر: ٣]، فلا بد من ذلك، ليس المراد أنه يشُجّ نفسه، لا.

قال القاضي: وليعلم أنه من البشر. وهذا مغزى المصنف هنا بهذا الحديث، ليُعْلَم أنهم من البشر تصيبهم محن الدنيا، ويطرأ على أجسامهم ما يطرأ على أجسام البشر، ليتقينوا أنهم مخلوقون مربوبون، ولا يُفْتَتَنَ أو ولا يُفْتَتَنُ بما ظهر على أيديهم من المعجزات، ويُلَبِّس الشيطان من أمرهم ما لبسه على النصارى وغيرهم، يعني من الغلو والعبادة، فإذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - سيد الخلق أصيب ولم يدفع الضُّرّ عن نفسه فعن غيره من باب أولى وأحرى، فهذا الحديث يعتبر قاصمة الظهر فيمن تعلق بالنبي - صلى الله عليه وسلم - تعلق غير شرعي فعبده من دون الله تعالى، فإذا كان شُجّ عليه الصلاة والسلام وكسرت رباعيته فلم يستطع أن يدفع عن نفسه ولا عن أصحابه فعن غيرهم ممن تعلق به من باب أولى وأحرى.

قوله: (يوم أحد). (شُجَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - يومَ)، (يومَ) هذا منصوب على الظرفية، يعني في يوم، (يوم أحد) أحد جبل معروف إلى الآن شمال المدينة كانت عنده الوقعة المشهورة فأضيفت إليه، كانت في السنة الثالثة من الهجرة فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - تلك المقولة: «كيف» هذا للاستبعاد «كيف يفلح قومٌ شجوا نبيهم». يعني لا يفلحون يعني الفلاح بعيدٌ عنهم، كيف هنا استفهامية وهي تفيد ماذا؟ الاستبعاد يعني: بعيدٌ عنهم أن يفلحوا لماذا؟ لفعلهم الشنيع، شجوا نبيهم الذي يرسل إليهم، زاد مسلم من طريق ثابت عن أنس «وكسروا رَباعيَته وأدموا وجهه» أي كيف يحصل لهم الظَّفَر والفوز والسعادة مع فعلهم هذا بنبيهم، فالاستفهام يراد به الاستبعاد، أي بعيدٌ أن يفلح قومٌ فعلوا هذا بنبيهم، ويفلح من الفلاح وهو الفوز بالمطلوب والنجاة من المرهوب (فنزلت: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ} [آل عمران: ١٢٨]) (فنزلت) الفاء هذه سببية أي (فنزلت) نزلت الفاء سببية (فنزلت) قوله يعني: قوله تعالى ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) ما سبق: (شُجَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد وكسرت رباعيته، فقال: «كيف يفلح قوم») جملتان حينئذٍ ما المناسب أن تعلق سبب النزول؟ نزلت لكونه شُجّ، أو نزلت لقوله؟ فما هو السبب، حدد السبب من النص السابق، لقوله: («كيف يفلح قوم شَجُّوا نبيهم» فنزلت) بسبب هذه المقولة كلمة واحدة جملة يعني، من النبي - صلى الله عليه وسلم - استبعد فيها فلاح قومٍ فعلوا ما فعلوا، يعني وُجِدَ السبب، وسيأتي في الحديث الآخر أنه دعا عليهم اللهم العن فلان وفلان حينئذٍ وجد السبب واستبعد فلاحهم حينئذٍ وافق قولهم مقتضى الظاهر لكن مع ذلك نزل قوله تعالى: ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}). فمن تعلق بالنبي - صلى الله عليه وسلم - يُرَدُّ عليه بهذه الآية (فنزلت: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) أي نزلت هذه الآية والخطاب فيها لمن؟ للرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو واضح بيِّن، و ({شَيْءٌ}) اسم ليس ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) ليس شيءٌ لك، شيء نكرةٌ في سياق النفي فتعم، أي شيءٍ أدنى شيء ليس لك، واللام هنا في لك يحتمل أنها للاستحقاق أو للملك، ({لَيْسَ لَكَ}) يا محمد - صلى الله عليه وسلم - لا استحقاقًا ولا ملكًا أدنى ما يكون أو يصدق عليه لفظ شيء، ففيه عموم ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) اللام في ({لَكَ}) لام الاستحقاق أو لام الملك، وكلاهما بمعنى وهو منفي هنا. ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) قلنا: الخطاب فيها للرسول - صلى الله عليه وسلم - ({شَيْءٌ}) نكرة في سياق النفي.

قال ابن عطية: كأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لحقه في تلك الحال يأُس من فلاح كفار قريش، هو بشر عليه الصلاة والسلام

فكأنه لحقه شيءٌ في نفسه إما يقتضي الفطرة والطبيعة كأنه استبعد فلاحهم فمالت نفسه إلى أن يستأصلهم الله تعالى ويريح منهم فقيل له بسبب ذلك ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) أي عواقب الأمور بيد الله تعالى فامض أنت لشأنك ودم على الدعاء لربك. وقال غيره: المعنى أن الله تعالى مالك أمرهم. وهو كذلك، له الملك يشمل المؤمن والكافر، أليس كذلك؟ الكافر هدايته بيد الله تعالى قلبه ملكٌ لله تعالى، الذي يتصرف فيه من الله عز وجل ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) قال هنا المعنى أن الله تعالى ما لك أمرهم، فإما أن يهلكهم أو يكبتهم، أو يتوب عليهم إن أسلموا، أو يعذبهم إن أصروا، وليس لك من أمرهم شيء وإنما أنمت عبدٌ مأمورٌ بإنذارهم وجهادهم.
فقال ابن إسحاق: أي: ليس لك من الحكم شيءٌ في عبادي إلا ما أمرتك به فيهم. دعوتهم فقط، أما الحكم عليهم هذا نقول: لا، لا ليس للبشر البتة، يعني يدخل الجنة ويخرج من النار هذا ليس للبشر البتة، ولا محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -؟ ولا محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -.
قال هنا: والأمر في الآية المراد به الشأن، أي شأن الخلق ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) يعني من شأن الخلق، أو من الحكم في العباد كما قال ابن إسحاق هذا وذاك كلاهما معنًى صحيح، فشأن الخلق إلى خالقهم حتى النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس له فيهم شيءٍ، ففي الآية خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - مع ما وقع به ... من الكفار ما عذره الله تعالى في كلمة واحدة («كيف يفلح قوم شَجُّوا نبيهم») يعني ما عذره الله تعالى في هذه الكلمة قالها فنزلت الآية، وليس ذلك بهوان بالنبي - صلى الله عليه وسلم - على الله فإنه أكرم خلق الله عليه وأفضلهم على الإطلاق، ولكن ليتبين نزول قدره - صلى الله عليه وسلم - عن مقام الربوبية فإنهما هو عبد الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، فالنظر حينئذٍ يكون في ماذا؟ أنه ليس له من مفردات الربوبية شيءٌ البتة، أليس كذلك؟
مناسبة الحديث للباب أن فيه دليلٌ على بطلان الشرك بالأولياء والصالحين، وهو كذلك لأنه إذا كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يدفع عنه نفسه الضر شُجّ وكسرت رباعيته - صلى الله عليه وسلم - ما دفع عنه نفسه، فكيف يدفع عن غيره؟! إذًا لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، والذي لا يملك لنفسه دفعًا ولا ضرًا هذا لا يعبد، وليس له من الأمر شيء فغيره من بابٍ أولى.
ما يستفاد من الحديث مما ذكر: بطلان الشرك بالأولياء والصالحين كما سبق.
ثانيًا: وقوع الأسقام والابتلاء بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام.
ثالثًا وجوب إخلاص العبادة لله لأنه هو الذي له الأمر وحده ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) إذًا لمن الأمر؟ لله.
رابعًا: مشروعية الصبر وتحمل الأذى والضرر في سبيل الدعوة إلى الله. هنا يحصل التأسي.
خامسًا: النهي عن اليأس من رحمة الله تعالى، ولو فعل الإنسان ما فعل من المعاصي التي هي دون الشرك بل من الشرك، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - قال هذه الجملة في شأن من؟ في شأن الكفار ونزلت الآية ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) حينئذٍ كل من موقع في معصيةٍ ينبغي للناظر في حاله أن لا ييأس من رحمة الله تعالى بأن يهدي هذا المخلوق.
إذًا دل الحديث على ما ذُكِر وهذه مناسبته للباب.
ثم قال: (وفيه عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه سمع). الحديث سيأتي مع ما بعده مع المسائل، والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٤٨ 48

٤٨٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* شرح حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة) الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وبيان ما يستفاد منه.
* قوله: (وفيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أنزل عليه (وأنذر عشيرتك الأقربين).
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* مسائل الباب، ودليل كل منهما.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فلا زال الحديث في الباب الخامس عشر (باب قول الله تعالى: ... {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ} [الأعراف: ١٩١، ١٩٢]) عرفنا مناسبة الباب في ((كتاب التوحيد))، وأحسن من ذكر ذلك الشيخ عبد الرحمن بن السعدي رحمه الله تعالى حيث قال: هذا شروع في براهين التوحيد وأدلته. سيذكر بعض الأبواب متفرقة، لكن هذا الباب الخامس عشر، والسادس عشر عقده لبيان بعض البراهين المتعلقة بإثبات التوحيد وإبطال الشرك، وكل دليل يدل على وجوب التوحيد أو إثبات التوحيد فهو يقتضي ماذا؟ إبطال نقيضه، والعكس بالعكس، إذا دل الدليل على إبطال الشرك وقطع جذوره حينئذ يدل على ماذا؟ على إثبات التوحيد، إذ هما نقيضان، إذا ثبت أحدهما ارتفع الآخر، لذلك يأتي أحيانًا القران بين الأمرين، وأحيانًا يأتي ذكر أحد الطرفين دون الآخر، ولا يتم التوحيد إلا بإثبات ونفي، والنفي هو معنى الشرك. عدم صرف العبادة لغير الله تعالى، هذا هو التوحيد إثبات ذلك يعتبر شركًا، لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، إذًا التوحيد له من البراهين النقلية والعقلية ما ليس لغيره، ثم قال: فتقدم أن التوحيدين: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات من أكبر براهينه وأضخمها.

توحيد الربوبية، ولذلك مر معنا أن الباري جل وعلا يستدل بتوحيد الربوبية على إثبات توحيد الألوهية، لماذا؟ لأنه يستلزمه، توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية، وكذلك توحيد الأسماء والصفات يستلزم توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية يتضمن توحيد الأسماء والصفات، فالمتفرد بالخلق والتدبير والمتوحد في الكمال المطلق من جميع الوجوه هو الذي لا يستحق العبادة سواه، هذا وجهه فيما ذكره رحمه الله تعالى، وكذلك من براهين التوحيد معرفة أوصاف المخلوقين ومن عُبِدَ مع الله، فإن جميع ما يُعبد من دون الله من ملك وبشر ومن شجر وحجر وغيرها كلهم فقراء إلى الله تعالى، عاجزون، ليس بيدهم من النفع مثقال ذرة، و {لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا} [الفرقان: ٣]، هذه صفات المخلوقين وصفات من عُبِدَ من دون الله تعالى، وإذا كان كذلك فالعكس يُثْبَتُ للباري جل وعلا، فالله تعالى هو الخالق لكل مخلوق وهو الرازق لكل مرزوق، المدبر للأمور كلها الضار النافع المعطي المانع، الذي بيده ملكوت كل شيء، وإليه يرجع كل شيء، وله يقصد ويصمد ويخضع كل شيء، فأيُّ برهان أعظم من هذا البرهان الذي أعاده الله وأبداه في مواضع كثيرة من كتابه، وعلى لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فهو دليل عقلي فطري كما أنه دليل سمعي نقلي على وجوب توحيد الله وأنه الحق، ودليل كذلك على بطلان الشرك، وإذا كان أشرف الخلق على الإطلاق النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يملك نفع أقرب الخلق إليه وَأَمَسِّهِم به رحمه فكيف بغيره؟ ثم قال رحمه الله تعالى: فتبًّا لمن أشرك بالله وساوى به أحدًا من المخلوقين، لقد سُلِبَ عقله بعدما سُلِبَ دينه، فنعوت الباري تعالى وصفات عظمته وتوحده والكمال المطلق أكبر برهان على أنه لا يستحق العبادة إلا هو. هذا كلام جميل للشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى يبين أن مبنى توحيد الألوهية هو توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، فمن أثبت هذين النوعين لزمه إثبات أن لا يُعبد إلا الله عز وجل، ونفي العبادة عن كل ما سوى الله، وذكر كذلك في الحاشية أن مناسبة الباب الرد على كل مشركٍ كائنًا من كان، فذكر البراهين الدالة على بطلان عبادة ما سوى الله.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى كما مر آيتين.

الآية الأولى: ({أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ}). قلنا: ({أَيُشْرِكُونَ}) هذا

استفهام، استفهام إنكار وتوبيخ تعنيف للمشركين أَيشركون معه، أي في عبادته، وذكر أربعة أوصاف.
الوصف الأول: ({مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً}).
الوصف الثاني: أنهم مخلوقون.
الوصف الثالث: أنهم لا يستطيعون نصرًا، يعني ليست لهم القدرة البتة.
الوصف الرابع: أنهم لا ينصرون أنفسهم فضلاً عن نصرهم لغيره.
فإذا كان كذلك فهذا المعبود لا يُساوي شيئًا البتة، فلا يملك نفعًا لنفسه، ولا يدفع ضرًّا عن نفسه فكيف عن غيره؟ فمن باب أولى وأحرى، هذا الاستفهام كما قلنا: استفهام إنكارٍ وتوبيخٍ للمشركين في عبادتهم مع الله تعالى من لا يخلق شيئًا، وليس فيه ما يستحق به العبادة، فإنه إذا كان معبودهم لا يخلق شيئًا بطلت عبادتهم له وهو كذلك لأنه من لوازم المعبود أن يكون خالقًا، حينئذٍ هذه علة، وجوده أو كونه متصفًا بالخلق هذه علة يترتب عليها ماذا؟ وجود الحكم وهو كونه معبودًا إذا انتفى انْتفى، إذا انتفت هذه العلة وهو كونه خالقًا انتفت ماذا؟ العبادة، فكل من سوى الله من المعبودات لا تخلق، إذًا لا تُعبد من دون الله، لماذا؟ لنفي استحقاق العبادة، يعني الوصف الذي إن وجد استحق به الموصوف أن يكون معبودًا مألوهًا لمن عبده، فإنه إذا كان معبودهم لا يخلق شيئًا بطلت عبادتهم له، وتقرر أن الخالق سبحانه هو المستحق للعبادة وحده، وقوله: ({وَهُمْ يُخْلَقُونَ}) أي ومن أشركوه مع الله بعبادته مخلوق، وإذا كان مخلوقًا حينئذٍ سبق بماذا؟ بعدم، والمسبوق بعدم هذا نقص فيه وعجز، ثم هو مخلوق، إذًا اسم مفعول، وإذا كان كذلك فهو مفتقر لمن ابتدأه، أليس كذلك؟ اسم مفعول مخلوق، إذًا لا بد له من خالق، إذًا هو مفتقر، فإذا كان كذلك حينئذٍ تكون عاجزةً، أي ومن أشركوه مع الله بعبادته مخلوق، والمخلوق لا يستحق أن يكون شريكًا للخالق في العبادة التي خلقهم لها، ({وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً})، أي لا يقدرون على نصرهم لو استنصروا بهم لأن هؤلاء المعبودين قاصرون، ثم قال: ({وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ}). أي ويعبدون من لا يستطيع نصر نفسه وهذه حالته حينئذٍ من باب أولى أن لا ينصر من عبده، لا يستطيع نصر عابديه ولا نصر نفسه بأن يدفع عن نفسه من أراد به الضُّرّ، ومن هذه حاله فهو في غاية العجز فكيف يكون معبودًا من دون الله تعالى.
ثم قال: (وقوله: {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ} [فاطر: ١٣]) هذا فيه فائدة ماذا؟ أن المعبود لا بد أن يكون مالكًا {لَهُ الْمُلْكُ}، وإثبات الملك وإفراد البارئ جل وعلا بهذا الوصف من أفراد توحيد الربوبية، وكذلك الخلق والنصر، حينئذٍ هاتان الآيتان دلتا على إثبات فردين أو ثلاثة من أفراد توحيد الربوبية يستلزم أن يكون من اتصف بذلك هو المعبود بحق، ولذلك أول الآية {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ}، يعني لا يتصف بالملك إلا هو جل وعلا، ثم قال: {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ}. وهو اللفافة التي ذكرنا أنها تكون على النواة، اللفافة التي تكون على نواة التمرة، فإذا انتفى عنه ملكية هذه النوع فغيره من باب أولى وأحرى، وإذا كانوا لا يملكون مثقال هذا الشيء حينئذٍ لا يملكون مغفرةً ولا جنةً، ولا يجلبون نفعًا ولا يدفعون ضرًّا فبطلت عبادتهم وبطل الشرك من جذوره.
ثم قال: (و ((الصحيح)) عن أنس قال: شُجَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد وكُسِرَتْ رَبَاعِيَتُه، فقال: «كيف يُفلح قوم شَجُّوا نبيهم»؟ فنزلت: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}). وهذا يتعلق بسيد الأولين والآخرين، وأشرف الخلق نبينا محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا قال: («كيف يفلح»). هذا فيه استبعاد، لَمَّا حصل ما حصل من أولئك القوم وهم كفرة قال ماذا؟
(«كيف يفلح») يعني لا يفلحون استبعد ماذا؟ استبعد الفلاح، فالاستفهام هنا للاستبعاد («كيف يفلح قوم شَجُّوا نبيهم» فنزلت) إذًا الفاء هذه سببية بينت سبب نزول هذه الآية وأن مقولة النبي - صلى الله عليه وسلم - مع أن فيها كفار مع وجود السبب المقتضي لو دعا عليهم فهو محق عليه الصلاة والسلام لأنهم آذوه وآذوا أصحابه (فقال: «كيف يفلح قوم»)، لا يفلحون مع ذلك نزل قوله تعالى:

({لَّيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ} [آل عمران: ١٢٨]). ({لَّيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ}) أمر الخلق وشأن الخلق أو الحكم فيهم ({شَيۡءٌ}) نكرةٌ في سياق النفي فتعم، إذًا نفي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يكون بيده شيءٌ للمخلوقين، وهذا يعم من دعا عليهم وغيرهم، إذًا لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضر ولا يملك لأصحابه بدليل ماذا؟ أنه لم يستطع عليه الصلاة والسلام أن يدفع الضُرَّ عن نفسه يوم أحد، ولا عن أصحابه، دل ذلك على ماذا؟ على أنه لا يملك شيئًا البتة ولذلك قال تعالى: ({لَّيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ}). والأمر هنا قلنا: الحال والشأن، أو المراد به الحكم في العباد شأن الخلق، ففي الحديث دليلٌ على بطلان الشرك بالأولياء، ولا شك أن سيد الأولياء هو نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -، فأي تعلق بغيره نقول: لا يملك نفعًا ولا ضرًا. فيه دليلٌ على بطلان الشرك بالأولياء والصالحين لأنه إذا كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يدفع عن نفسه الضُّرَّ وليس له من الأمر شيء فغيره من بابٍ أولى وأحرى. ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفيه). هذا الحديث الثاني وهو الذي وقفنا عنده (وفيه عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من الفجر: «اللهم العن فلانًا وفلانًا» بعدما يقول: «سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد» فأنزل الله تعالى: {لَّيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ}. وفي رواية). بين فلانًا وفلانًا من هو («اللهم العن فلاناً وفلاناً»)، (وفي رواية يدعو على صفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو والحارث بن هشام، فنزلت ... {لَّيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ}) كانوا كفارًا وقت الدعاء ثم أسلموا فحسن إسلامهم. قوله: (وفيه). الضمير يعود على إلى شيء؟ إلى الصحيح ... (وفيه).

المصنف رحمه الله تعالى من أول الكتاب إلى آخره يعبر بالصحيح وأحيانًا يكون في البخاري ومسلم، وأحيانًا يكون في البخاري، وأحيانًا يكون في مسلم فقط، والظاهر والله أعلم أن مراده أنه متى ما ثبت الحديث حصلت الحجة به سواء رواه البخاري، متفقٌ عليه المراد ماذا؟ المراد أن الحديث ثابت، وهذا الأصل فيه، فمادام أنه في البخاري فلا يحتاج إلى تعقيب وبحث عنه هذا الأصل فيه إلا من شذ، وكذلك إذا كان في مسلم كذلك، وكذلك من بابٍ أولى إذا كان متفقًا على الحديث، فلا بحث لا نحتاج إلى أن نقول البخاري ومسلم، أو نقول رواه البخاري، أو مسلم، نقول في ((الصحيح)) ثم يصرف إلى البخاري أو إلى مسلم، ومراده لعله هذا لأنه في الغالب أنه لا يُسمَّي يعني لا يذكر مرة البخاري أو مسلم فنحمله على هذا وهو مسلك جيد أيضًا، لأن المراد هنا ماذا؟ إثبات الحكم الشرعي، فما دام أننا سلمنا بثبوت الحديث حينئذٍ استنباط الحكم وإثبات الحكم فرعٌ على ثبوت النص، فإذا ثبت النص لا نحتاج إلى ماذا؟ إلى التنصيص، يعني يوجه بمثل هذا التوجيه وهو توجيهٌ حسن. إذًا (وفيه) أي في الصحيح والمراد صحيح البخاري رحمه الله تعالى، صحيح البخاري، ورواه النسائي كذلك (عن ابن عمر) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب صحابي جليل شهد له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالصلاح، الشهادة بالصلاح ليست بالأمر الهين لأنه يستلزم ماذا؟ يستلزم الحكم على الباطن لأنه من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم -، أما غيره فيحكم بالظاهر، شهد له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالصلاح ففي الصحيح أنه قال - صلى الله عليه وسلم - لحفصة: «إن أخاكِ». أو قال: «إن عبد الله رجلٌ صالح». يعني ثبت له الصلاح، وهذا يُحْمَلُ من النبي - صلى الله عليه وسلم - على أنه تزكيةٌ له ظاهرةً وباطنة، ليست كتزكية غيره بأن يقال فلانٌ صالح باعتبار ظاهره، وقد لا يكون الأمر كذلك قد يُظهر شيئًا ويُخفي ما الله به عليم، لكن مثل النبي - صلى الله عليه وسلم - يُحمل على الظاهر والباطن، والله أعلم. وهو معروفٌ بالورع بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ليس في زمانه له نظيرٌ في ذلك، أسلم مع أبيه وهو صغير، وكان من أهل العلم، كثير الإتباع، معروفٌ بكثرة المتابعة للنبي - صلى الله عليه وسلم -، شديد التحري والاحتياط، كان يحتاط ولذلك كان على عكسٍ من فعل ابن عباس رضي الله تعالى عنه هما متعاكسان، أجيز يوم الخندق، وأفتى ستين سنة، وبلغ ستًا وثمانين، مات سنة ثلاث وسبعين في آخرها أو في أول التي تليها.

قوله: (أنه سمع) (أنه) يعني أن ابن عمر (سمع) وهذا أعلى درجات التحمل، السماع هذا ليس ثَمَّ مباشرة بينهما (أنه سمع) يعني ابن

عمر ... (سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من الفجر: «اللهم»)، (يقول) قلنا إذا جاء يقول يُحْمَلُ على ماذا؟ على اللفظ والمعنى، ولذلك هو صوتٌ أو لا؟ بدليل أن ابن عمر سمعه وهو مأموم، فدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رفع جهر به يعني هذا الدعاء يُجهر به («سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد»)، («سمع الله لمن حمده») لا شك أنه يجهر بها لأنه إمامٌ، و («ربنا ولك الحمد») هذا ليس الأصل فيها الجهر، ولكن قد يُجهر ببعض ألفاظ الصلوات، قد يُجهر فيسمعه المأموم، قد يكون من باب التعليم، وقد يكون لحكمةٍ أخرى. قال: (سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من الفجر). هذه تقيدات كلها يؤخذ منها أحكام، فهو تقييدٌ لمكان الدعاء من الصلوات أي صلاةٍ؟ الفجر هذا تقييد، وجاء في حديث ابن عباس أنه عام، فليس التقييد هنا للاحتراز بمعنى أن هذا الدعاء أو دعاء القنوت لا يكون إلا في صلاة الفجر، بل يكون في صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء، واختلف في يوم الجمعة لكن المراد هنا بيان أن هذه الصلاة التي سمع فيها ابن عمر هي صلاة الفجر، ولا يلزم من ذلك أن لا يقنت في غير صلاة الفجر، بل هو في جميع الصلوات على الصحيح، ومكانه من الركعات قال: (الأخيرة) مع أنه في صلاة الفجر وهذا يشمل ماذا؟ إذا قلنا بأن الفجر ليس خاصًا من الصلوات في الركعة الأخيرة يحتمل الثانية الثالثة الرابعة أو لا؟ الثانية الثالثة الرابعة، الثانية في صلاة الفجر، وعلى القول بأن الجمعة كذلك يقنت فيها دخلت، الثالثة صلاة المغرب، الرابعة الظهر والعصر والعشاء، ولذلك قال: (في الركعة الأخيرة) ومكانه من الركعة ليس بالسجود ولا بين السجدتين إنما قال ماذا؟ (إذا رفع رأسه من الركوع) بَيَّنَ محل ذلك في الركعة يعني ليس في مطلق الركعة الأخير لأنه قال: (في الركعة الأخيرة). (في الركعة الأخيرة) مطلقة حينئذٍ نحتمل أنه بعد القراءة قبل الركوع بعد الركوع في السجود بين السجدتين بَيَّنَ ذلك، ومكانه من الركعة بما بعد الرفع من الركوع، ويجهر به ولا يسر لقوله: (سمع)، (يقول) .. إلى آخره، حينئذٍ نقول: هذا من ما يُجهر به. قوله هنا: («اللهم العن فلاناً وفلاناً»). معلومٌ أن هذا القنوت إنما كان بعدما شُجَّ رأسه عليه الصلاة والسلام، ولذلك نزلت ماذا؟ ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) فثَمَّ مناسبة بين هذا الحديث والحديث السابق. إذًا هذا القنوت بعدما شُجَّ رأسه، وكُسِرَتْ رَبَاعِيَتُهُ يوم أحد. قال: («اللهم العن فلانًا وفلانًا»). اللعن أصله الطرد والإبعاد من رحمة الله، ومن الخلق السَّبُّ والشتم، ومر معنا في أول الكتاب، ومنهم يقول: من الخلق السَّبُّ والدعاء.

قاله أبو السعادات، والظاهر أنه من الخلق طلب طرد الملعون وإبعاده من الله تعالى بلفظ اللعن لا مطلق السَّبِّ والشتم، كان أبو السعادات قال بأنه من ماذا؟ من الخلق السب والدعاء ليس مطلق السب، أو مطلق الدعاء إنما دعاء خاص («اللهم العن فلانًا») يعني أبعده من رحمتك واطرده من رحمتك، فالمراد به دعاء خاص، وليس مُطلق الدعاء، وإن سمي هذا سَبًّا، اللعن ليس مطلقًا كذلك، إنما المراد به شيء معين، حينئذٍ الظاهر نقول: أنه من الخلق طلب طرد الملعون وإبعاده من الله بلفظ اللعن، لا مطلق السَّبِّ والشتم، أي أبعدهم عن رحمتك واطردهم عنها، هذا هو الصحيح، أن المراد به شيء خاص فهو دعاء فهو دعاء خاص، وليس مطلق الدعاء، يعني لا بد من لفظ اللعن ... («اللهم العن فلانًا») حينئذٍ نقول: هذا معلون، أي اللهم أبعده واطرده من رحمتك، وليس الدعاء مطلقًا يسمى ماذا؟ يسمى لعنًا، وقوله: ... («فلانًا وفلانًا»). كَنَّى هنا، وبين في رواية أخرى، فدل ماذا؟ على أن الراوي قد يكون تصرف أو ابن عمر رضي الله تعالى عنه أفصح مرةً وكَنَّى مرةً أخرى، لأن فلانًا وفلانًا هذا فيه من؟ فيه كناية، (وفي رواية) أن المراد به صفوان .. إلى آخره، («اللهم العن فلانًا وفلانًا»)، يعني صفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو والحارث بن هشام، كما بينته الرواية التي بعدها، وفيه دليل على جواز الدعاء على المشركين في الصلاة، فيه دليل على جواز ماذا؟ الدعاء على المشركين في الصلاة، وكذلك جواز تسمية المدعُوِّ عليهم ولهم، لأنه سماه في الرواية الثانية صفوان، دل على ماذا؟ على أن الاسم ذكر الاسم سواء كان بالدعاء عليه أو له لا يضُرُّ الصلاة، فلا ينافيها، حينئذٍ لك أن تُسمِّي أنت في سجودك إذا دعوت تُسمِّي شخصًا بعينه تدعو له أو تدعو عليه لا

يضر ذلك في الصلاة البتة بالدليل الذي معنا، تسمية المدعوِّ عليهم ولهم بأسمائهم في الصلاة، وأن ذلك لا يضر الصلاة. قوله: (بعدما يقول: «سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد»). أي يقول ذلك إذا رفع رأسه، يعني سمع الله لمن حمده كما هو معلوم إنما يكون متى؟ هو من أذكار الانتقال، يعني منذ أن ينتقل عن الركوع إلى أن يصل هذا محلُّ لقوله: ((«سمع الله لمن حمده»)). وليس قبل رفع الرأس من الركوع ولا بعد أن ينتصب، هذا ليس محلاً له، إنما محله ماذا؟ الانتقال يعني منذ أن يرتفع أو يرفع رأسه من الركوع سمع الله لمن حمده، أما أن يقول: سمع الله لمن حمده. وهو راكع هذا لا يصح، أو وأنه يرتفع ينتصب ثم يقول: سمع الله لمن حمده. هذا كذلك لا يصح، بل المذهب عندنا الحنابلة أنه تبطل صلاته إذا تعمد ذلك، لماذا؟ لأنه يعتبر هو واجب المذهب، هو الصحيح أنه واجب، وإذا كان كذلك ترك الواجب عمدًا يُبْطِلُ الصلاة، وكذلك سائر التكبيرات تكبيرات الانتقال هذه من الواجبات «صلوا كما رأيتموني أصلي». والأصل فيه الوجوب، وإذا كان كذلك الواجب معلوم أنه ماذا؟ إن نسيه جَبَرَهُ بماذا؟ بالسجود سجود السهو، وإن تعمد تَرْكَهُ بطلت صلاته، التشهد الأول واجب من الواجبات لو تعمد فتركه ما حكمه؟ بطلت صلاته، الحكم واحد، إذا قلت: هذا واجب.

قد يقول قائل بأنه سنة وينسبه للجمهور لكم رأيكم، لكن إذا قيل بالوجوب حينئذٍ نقول: الوجوب هذا يستلزم ماذا؟ يستلزم أن يكون هذا الذكر واجبًا فإذا تركه عمدًا، ومن صور ترك العمد عدم قوله في محله، من صور تركه عمدًا عدم ذكره في محله، لو ذكر التشهد في السجود وتركه من موضعه ينفعه؟ لا ينفعه، لو قام فبدأ بالتشهد ينفعه؟ لا ينفعه، لو ذكره بين القيام ما نفعه، إذًا ذكره في غيره موضعه لا ينفعه، لأن وجوده وعدمه سواء، لماذا؟ لأنها ذكر شرعي، وإذا كان ذكرًا شرعيًّا وجب أن يُقيد بموضعه، لماذا يقيد بموضعه؟ نقول: الله أعلم. لأن هذه عبادة ماذا؟ توقيفية، والأصل فيها «صلوا كما رأيتموني أصلي». واضح هذا؟ إذًا قوله: (بعدما يقول: «سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد»). أي يقول ذلك: ((«اللهم العن فلانًا وفلانًا»)) إذا رفع رأسه وقال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد. قال أبو السعادات: أي أجاب حمده وتقبله. سمع الله لمن حمده، ما معناه؟ أجاب حمده وتقبله، وقال السهيلي: مفعول سمع محذوف. سمع الله لمن، أين المفعول؟ سمع أين المفعول؟ سمع الله من حمده، لكن جاءت اللام واللام أصلية هنا ليست زائدة، و {{مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ}} قلنا: {{مِنْ}} زائدة، {{قِطْمِيرٍ}} مفعول به، لكن سمع الله من حمده اللام ليست زائدة، حينئذٍ قال السهيلي: أن مفعول سمع محذوف، لأن السمع متعلق بالأقوال والأصوات، السمع هو إدراك المسموعات، حينئذٍ لا بد أن يكون متعلقًا بصوت، وأما من حمده هذا الحامد وهو جثة جسم فلا يتعلق به سَمِعَ، وإنما يتعلق به البصر ولا يتعلق به السمع، والسمع إنما يتعلق بالأصوات، يتعلق بالصوت، قال هنا: لأن السمع متعلق بالأقوال والأصوات دون غيرها، فاللام تؤذن بمعنى زائد. إذًا عندنا شيئان: عندنا حذف للمفعول به، وعندنا زيادة معنى دلت عليه اللام. وهو الاستجابة المقارنة للسمع، فاجتمع حينئذٍ في الكلمة سمع الله لمن حمده، الإيجاز وهو حذف المفعول، والدلالة على الزائد وهو الاستجابة لمن حمده، هذا قول السهيلي، ورده ابن القيم رحمه الله تعالى، قال: ليس عندنا حذف، وإنما عندنا تضمين، سمع هذا مُضَمَّن. يعني لوحظ فيه معنى فعلٍ آخر، ثم يُعَدَّى هذا الفعل المذكور بما يعدَّى به الفعل الآخر، هذا معنى التضمين، أجاب لمن، هذا الأصل يتعدى باللام، لما ضُمِّنَ معنى سمع أو لَمَّا ضُمِّنَ سمع معنى أجاب عداه بما يتعدى بـ أجاب، وهذا أولى من القول بكون المفعول محذوفًا. قال ابن القيم ما معناه: عُدِّيَ سمع الله لمن حمده باللام لتضمنه معنى استجاب له، ولا حذف هناك وإنما هو مُضَمَّنٌ. وهذا هو الصحيح، ليس عندنا حذف وإنما عندنا تضمين دل على ذلك وجود اللام. إذًا ((«سمع الله لمن حمده») أجاب حمده وتقبله كما قاله أبو السعادات، فمعنى سمع الله لمن حمده استجاب دعاء الحامدين له وقبله فاستجب يا ربنا ولك الحمد على ذلك. قوله: ((«ربنا ولك الحمد»)). في بعض الروايات عند البخاري ومسلم بإسقاط الواو، يعني ربنا لك الحمد، فيها أربعة هي:

اللهم ربنا ولك الحمد.

اللهم ربنا لك الحمد.

ربنا ولك الحمد.

ربنا لك الحمد.
وكلها ثابتة في الصحيحين أو في أحدهما، قال النووي: لا ترجيح لإحداهما على الأخرى. يعني لا نحتاج إلى ترجيح، وإنما نعتبره بماذا؟ نعتبره من تنوع السُّنن القولية، تارةً يأتي بهذا وتارةً يأتي بذاك، لا يلزم من ذلك أن يستمسك بلفظ واحد ويهجر البقية، لأنه يكون قد ترك بعض السنة، وإن فعله لا إنكار فيه كذلك، إن فعله فإن تمسك بلفظ وتركه لا إنكار، لكن يكون قد ترك شيئًا من السنة والأولى فيه التنويع، لذلك قال النووي: لا ترجيح لإحداهما على الأخرى. قال ابن دقيق العيد: كأن إثباتها - يعني الواو - دال على معنى زائد. وهو لا بد لأن العرب لا تزيد شيئًا إلا لفائدة، كون النبي - صلى الله عليه وسلم - ينطق مرةً «ربنا لك الحمد»، ويأتي مرةً أخرى «ربنا ولك الحمد»، ثم نقول: هما سيان بمعنى واحد، غلط هذا مخالف لسنَن العرب، فلا بد من معنى زائد دلت عليه الواو، ولذلك قال ابن دقيق: كأن إثباتها. بل نجزم ولا نقول: كأن. دال على معنى زائد، لأنه يكون التقدير مثلاً ربنا استجب لنا ولك الحمد، جمع بين الجملتين، ربنا استجب هذه جملة دعائية إنشائية، ولك الحمد جملة خبرية جمع بين الأمرين، ربنا استجب لنا ولك الحمد فيشتمل على معنى الدعاء ومعنى الخبر، وهو كذلك، هذا المتعين.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: والحمد ضد الذم، والحمد يكون على محاسن المحمود مع المحبة له. ذِكر محاسن المحمود مع المحبة له، وليس المراد به ذكر المحاسن فقط دون المحبة، وإنما لا بد أن يكون مقرونًا بالمحبة والهيبة والرغبة والرهبة ونحو ذلك، كما أن الذم يكون على مَسَاوِئِهِ مع البغض له، وفُرِّق بينه، بين الحمد وبين المدح بأن الإخبار عن محاسن الغير إما أن يكون إخبارًا مجردًا عن حب وإرادة وهو المدح، أو يكون مقرونًا بحبه وإرادته فهو الحمد، إذًا اشتركا، الفرق بين الحمد والمدح أن ثَمَّ قَدْرًا مشتركًا بينهما، وهو إخبار عن محاسن المحمود، ثم هل هذا الإخبار مجاملةً وليس ثَمَّ محبة وإرادة أن تخبر بذلك عنه، هذا لا يسمى حمدًا وإنما يكون ماذا؟ مدحًا، لأنه ذكر المحاسن مع عدم المحبة، قد يكون مجاملةً نفاقًا، أو يكون النوع الثاني وهو ذكر المحاسن مع المحبة وإرادة ذلك الشيء، هذا يُسمى حمدًا وهو المراد هنا، حينئذٍ إذا حَمِد ربه أو إذا أثنى على ربه مع محبته هذا يكون حمدًا، وأما إذا كان مجرد كلام هكذا يكرره كغيره هذا لا يكون حامدًا - فانتبه -. قال هنا: وفيه التصريح بأن الإمام يجمع بين التسميع والتحميد. وهو كذلك لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إمامًا وقال: («سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد»). إذًا جمع بين التسميع وبين التحميد، وهو قول الشافعي وأحمد وأبي يوسف، وخالف في ذلك مالك وأبو حنيفة فقالا: يقتصر على قول: سمع الله لمن حمده. يعني الإمام يقول: سمع الله لمن حمده. والمأموم يقول: ربنا ولك الحمد. والصواب ما ذكرناه من النص وهو الجمع بينهما، يعني يقول: سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد. وهذا نص واضح بَيِّن أن المصلي يجمع بينهما، والنبي - صلى الله عليه وسلم - كان إمامًا، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي». فدل ذلك على أن الجمع ليس من خصائص الإمام ولا المنفرد بل وحتى المأموم، حتى المأموم على الصحيح أنه يجمع بين اللفظين: التسميع، والتحميد. لهذا النص وغيره، ثم الأصل في صلاة المأموم هي صلاة المنفرد هذا الأصل فيها، ثم عموم هذا النص أو تركيب هذا الدليل مع قوله - صلى الله عليه وسلم -: «صلوا كما رأيتموني أصلي». صلوا منفردين مأمومين أئمة، ولم يستثنِ لم يرد حرف واحد يستثني المأموم أنه يقتصر على ماذا؟ ربنا ولك الحمد دون سمع الله لمن حمده، حينئذٍ نحتاج إلى مخصص، لأنه جمع بينهما في هذا النص وقال: «صلوا كما رأيتموني». حينئذٍ المأموم يجب عليه أن يصلي كما صلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيأتي بالتسميع والتحميد، أين التخصيص؟ ليس عندنا تخصيص، أما قولهم - واحتج به الجمهور - أن حديث إذا قال: «سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد». هذا لا يقتضي الحصر، ليس فيه نفي بأن الإمام لا يقول، ولذلك جاء النص هذا «إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده. فقولوا: ربنا ولك الحمد». قالوا: إذًا قوله: ... «فقولوا: ربنا ولك الحمد». يدل على ماذا؟ على أن المأموم لا يقول: سمع الله لمن حمده. لهذا النص، نعكس نقول: ويدل على أن الإمام يقول: سمع الله لمن حمده. ولا يقول: ربنا ولك الحمد.
لو وقفنا مع النص، لكن جاء نص خارجي فدل على أن الإمام يقول: ربنا ولك الحمد. كما يقول: سمع الله لمن حمده، وعموم النصوص

تدل على أن المأموم يقول: سمع الله لمن حمده. كما يقول: ربنا ولك الحمد. حينئذٍ هذا الدليل لا يصح أن يُستدل به على أن المأموم لا يقول: سمع الله لمن حمده. بل الصواب أنه كالإمام، ولا فرق بينهما لجهتين.

أولاً: هذا النص واضح بَيّن النبي - صلى الله عليه وسلم - جمع بينهما، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

ثم أن صلاة المنفرد وصلاة المأموم الأصل فيها الاستواء، فلا يخرج، المأموم إذا كبر خلف الإمام لا يخرج عن كونه ماذا؟ منفردًا إلا بنية المتابعة، هذا الفرق، وأما سائر أحكام الصلاة فهي هي، لو صلى منفردًا أو صلى مأمومًا هي هي الصلاة فلا تحتاج إلى ماذا؟ إلى دليل خارجي يُخَصِّصُ بعض ما يتعلق بصلاة المأموم دون صلاة المنفرد، بل هي عينها هذا الصواب، فنستدل بهذا النص أولاً المأموم أنه كالإمام، وكذلك بأن الإمام [يقول] يجمع بين الأمرين، وهذا هو الصحيح المرجح وهو مذهب الشافعية، والدليل يدل عليه، وإن كان الجمهور على خلاف ذلك، والمذهب كذلك عندنا خلاف ذلك.

قوله: (وفي رواية: يدعو على صفوان) .. إلى آخره، وذلك لأنهم رؤوس المشركين يوم أحد هم وأبو سفيان، ومع ذلك فما استجيب له فيهم، بل أنزل الله عليه {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ} [آل عمران: ١٢٨] فتاب الله عليهم، وآمنوا قالوا وفي هذا كله معنى شهادة أن لا إله إلا الله، الذي له الأمر كله، يهدي من يشاء بفضله ورحمته، ويضل من يشاء بعدله وحكمته، فهو المستحق أن يُعبد وحده دون ما سواه. فالنبي - صلى الله عليه وسلم - دعا في الصلاة وهو أشرف الخلق وخلفه الصحابة يُؤَمِّنُون على دعائه وهم صفوة الخلق بعد الرسل، الإمام والمأمومون هنا أشرف الخلق، النبي - صلى الله عليه وسلم - باعتبار كونه رسولاً وهو القدوة عليه الصلاة والسلام، ثم أفضل الخلق بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - صحابته، ومع ذلك هو الداعي، وهم الذين يُؤَمِّنونَ فما استجيب لهم، بل نزل النص الآتي، وخلف الصحابة يُؤَمِّنُون على دعائه وهو صفوة الخلق بعد الرسل، ومع ذلك أنزل الله هذه الآية ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) وبيَّنَّا فيما يتعلق بشرحها، ومع ذلك أنزل الله هذه الآية فلا يبقى في قلب أحدٍ شيءٌ من التعلق بغير الله عز وجل، فإن في هذا كله أكبر دلالةً على أنه - صلى الله عليه وسلم - لا يملك ولا يقدر إلا ما أَقْدَرَهُ الله عليه، فبطل حينئذٍ ما يعتقده فيه المشركون أنه ينفع دعاؤه بعد موته - صلى الله عليه وسلم -، هو لم ينفع في حياته عليه الصلاة والسلام فبعد موته من باب أولى وأحرى، أن ينفع دعاؤه بعد موته - صلى الله عليه وسلم - أو دعاء أحدٍ من سائر الأنبياء الصالحين بهذه البراهين. وقوله هنا: (فأنزل الله تعالى: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}). وفي الحديث السابق قال: (فنزلت) وكلها بالفاء، والفاء فاء السببية، وعلى هذا يكون سبب نزول الآية دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - على هؤلاء، يعني ظاهر النص ماذا؟ أن الآية نزلت بسبب الدعاء عليهم في القنوت، وفيما سبق ظاهر النص قوله: («كيف يفلح قوم شَجُّوا نبيهم»). إذًا سببان، هل بينهما تعارض؟ نقول: ليس بينهما تعارض، إذ لا مانع أن يكون للآية الواحدة بل للسورة الواحد سببان، لا مانع أن يكون للآية الواحدة سببان، أو للسورة الواحدة سببان، ولذلك في غير موضع ينص أهل العلم أن السورة الواحدة قد تَنزِلُ مرتين، تكون مكية ومدنية، وعلى هذا يكون سبب نزول الآية دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - على هؤلاء، وكذلك قوله: («كيف يفلح قوم شَجُّوا نبيهم»). ولا مانع أن يكون لنزول الآية سببان.

مناسبة الحديث للباب فيه بيان أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يَقْدِرْ أن يدفع عن نفسه نعم أذى المشركين، لم يقدر أن يدفع أذى المشركين عن نفسه ولا عن أصحابه، بل لجأ إلى ربه القادر المالك، دعا لماذا دعا؟ لأنه مفتقر أو لا؟ لَمَّا أُصيب أو أصابه ما أصابه وأصاب أصحابه كذلك ماذا صنع؟ لَجَأَ إلى خالقه، هذا يدل على ماذا؟ على أنه مُفْتَقِرٌ إلى ربه وخالقه، وإذا كان كذلك فحينئذٍ لا يجوز التعلق به البتة، بل لجأ إلى ربه القادر المالك مما يدل على بطلان ما يعتقده عُبَّاد القبور في الأولياء والصالحين والنبي - صلى الله عليه وسلم - سيد الأولياء، فإذا كان إذا احتاج أمرًا أو مسه الضُّرّ لجأ إلى ربه، فغيره من الأولياء من باب أولى وأحرى، حينئذٍ ماذا يريد هؤلاء عُبَّاد القبور من هؤلاء الأولياء، ماذا يريدون؟ جلب المنفعة؟ دفع الضُّرّ؟ لا يملكونه لأنفسهم فضلاً عن غيرهم، إذًا ماذا

تريدون؟ وساوس شيطانية.
ويستفاد منه أيضًا.
الأول: بطلان التعلق بالأولياء والصالحين لطلب قضاء الحاجات وتفريج الكربات.

ثانيًا: جواز الدعاء على المشركين في الصلاة لكن على جهة العموم، يعني، أو على جهة الخصوص دون اللعن، لأن اللعن هنا جاء فيه عتاب، لما قال: («العن فلانًا وفلانًا»). نزل ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ})، إذًا يمكن أن يُدْعَى عليه اللهم كف شره مثلاً، لكن لا يُلْعَن بعينه، أما الدعاء على الكفار على جهة العموم فهو جائزٌ، ثانيًا: جواز الدعاء على المشركين في الصلاة.

[رابعًا أو] ثالثًا: فيه دليل على تسمية الشخص المدعوّ له أو عليه، وهذا لا يضر في الصلاة كذلك.

رابعًا: التصريح بأن الإمام يجمع بين التسميع والتحميد، هكذا قالوا، ونزيد عليه كذلك المأموم يجمع بين التحميد والتسميع، إذًا كلُّ مصلٍّ يجمع بين التحميد والتسميع، كما أن كل مصلٍّ يقرأ الفاتحة على جهة الوجوب ركنية.

[قال المصنف رحمه الله تعالى] إذًا عرفنا المراد بقوله: (وفي رواية: يدعو على صفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو، والحارث بن هشام فنزلت {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) والكلام في الآية كالآية السابقة هي بعينها.

ثم قال: (وفيه). هذا الحديث الثالث (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين أُنزل عليه {وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}، فقال: «يا معشر قريش». أو كلمة نحوها «اشتروا أنفسكم، لا أغني عنكم من الله شيئًا، يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئًا، يا صفية عمة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا أغني عنك من الله شيئًا، ويا فاطمة بنت محمد سليني من مالي ما شئت لا أغني عنك من الله شيئًا»). هذا حديث واضح بَيِّن وهو حجة دامغة على عُبَّاد القبور، (وفيه) أي في صحيح البخاري، وكذلك رواه مسلم بناءً على أن المصنف قد يختصر، يعني يكتفي إذا ورد في البخاري وهو ثابت يكفي لا يحتاج أن يقال: يعترض على المصنف وبقي عليه مسلم .. إلى آخر ما سيذكره بعض الناس. نقول: لا، ما دام أن الغرض هنا إثبات الحكم الشرعي وهو صالح أن يثبت بدليل واحد ثابت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إذًا تكاثر الأدلة ليس بلازم، كل حكم شرعي يكفيه حديث واحد نص واحد آية واحدة، لو لم يأتِ على إثبات التوحيد إلا آية واحدة لكفى، لو لم يأتِ في تحريم الشرك إلا آية واحدة لكفى، لا نحتاج إلى التعدد، ونقول: تكاثر الأدلة يستلزم ذلك، بل الصواب أنه متى ما ثبت حينئذٍ وجب العمل به، وله طرق كثيرة في الصحيحين والمسانيد والسنن وغيرها، (عن أبي هريرة) واسمه عبد الرحمن بن صخر قال النووي: على الأصح من ثلاثين قولاً. وهذا من الغرائب صحابي جليل كأبي هريرة يُختلف في اسمه على ثلاثين قولاً، لكن هكذا شأن الخلق، روى الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة قال: كان اسمي في الجاهلية عبد شمسٍ بن صخر، فَسُمِّيتُ في الإسلام عبد الرحمن. كُنِّيَ بـ هريرة تصغير هرة كانت له في صغره هُرَيْرَة فُعَيْلَة، وهو أول من كُنِّيَ بهذا، وهو الدوسي من فضلاء الصحابة وحفظاهم وعلمائهم، لم يحفظ عن رسول الله عن أحدٌ منهم أكثر منه، مات سنة سبعٍ وخمسين، وقيل: ثمان وخمسين. وقيل: تسع وخمسين. وله ثمانٌ وسبعون سنة، قال: (قام) فينا (رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) أي خطيبًا، إذا قيل: قام فينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يعني خطيبًا، هذا الأصل فيه هذا مرادهم، قام فينا أي خطيبًا، قد يكون على المنبر وقد لا يكون لا يلزم، الخِطَابة لا يلزم أن تكون على منبرٍ، بل متى ما قام نخطب في الناس، يقال: قام فينا. إذًا قوله: (قام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -). ماذا؟ أي خطيبًا، وفي الصحيح من رواية ابن عباس صعد النبي - صلى الله عليه وسلم - على الصفا، وهو الجبل المعروف أسفل جبل أبي قُبَيْس، فقال: «يا صباحاه». حتى اجتمع عليه ما بين أخشبي مكة، ولمسلم فهتف: «يا صباحاه». فقالوا: من هذا الذي يهتف؟ فقالوا: محمد. فاجتمعوا إليه، فقال: «أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً تخرج بِسَفْحِ هذا الجبل أكنتم مصدقي»؟ قالوا: ما جربنا عليك كذبًا. قال: «فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد». وفي رواية: «إنما مثلي ومثلكم

كمثل رجل رأى العدو فانطلق يربأ أهله». يعني يحذرهم، «فخشي أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه». قوله: (حين أنزل عليه {وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}).

قام حين، فيه ماذا؟ فيه مباشرة الامتثال عدم التأخير، قال: (قام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين أنزل عليه {وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}) أي حين أنزل الله عليه أي بواسطة جبريل وهو معلوم، ({وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ})، ({وَأَنذِرْ}) أي حذّر وخوّف، والإنذار قد مر معنا سابقًا الإعلام المقرون بتخويف، إعلام مقرون بتخويف، ({وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ}) أنذر أنت، حينئذٍ يكون الإنذار واجبًا، لأن صيغة افعل تدل على الوجوب، ({عَشِيرَتَكَ}) هذا مفعول لأنذر، ({الْأَقْرَبِينَ}) نعت له، صفة له، لأن العشيرة قد يكونوا أقربين وقد يكونوا أبعدين، وقد يكونوا بين ذلك، العشيرة عشيرة الرجل هم بنو أبيه الأدنون، الأدنون جمع أدنى، أو قبيلته، والأقربين، أي الأقرب فالأقرب منهم، وأول من يدخل في عشيرة الرجل أولاده، ثم آباؤه، ثم إخوانه، ثم أعمامه .. وهكذا، إذًا عشيرة الرجل هم بنو أبيه، يعني من جهة الأب وليس من جهة الأم، بنو أبيه الأدنون، أو قبيلته، حينئذٍ المراعى فيه العصبة، والأقربين: أي الأقرب فالأقرب منهم، لأنهم أحق الناس ببرك وإحسانك الديني والدنيوي الأقربون، كما قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ} [التحريم: ٦] .. الآية، وهذه نِذَارَةٌ خاصة ({وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}) وإلا فقد أمره الله أيضًا بالنذارة العامة، يعني الحكم هنا ليس خاصًا بالأقربين، هو لم يبعث لقريش فقط، وإنما بعث للناس كافَّة، حينئذٍ لا تعارض بينهما، يكون من باب ذكر الخاص بحكم لا يخالف العام، لأنه قال: {أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ} [يونس: ٢]. عام أو لا؟ عام، إذًا قوله: ({وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}). لا يخالفه بناءً على ماذا؟ أن الحكم واحد وهو وجوب الإنزال، والتخصيص ببعض أفراد الناس بحكم لا يخالف الحكم العام هذا لا يُعتبر تخصيصًا، وإذا كان كذلك لا تنافي، إذًا عندنا هنا نذارة خاصة وهي قوله: ({وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}). وعندنا نذارة عامة، وهي قوله: {أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ}. حينئذٍ نقول: {النَّاسَ}. هذا عام (و {عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}) هذا خاص، والنِّذارة الخاصة فرد من أفراد العامة فلا تعارض، حينئذٍ يكون أُمر بإنذار العشيرة الأقربين مرتين، صحيح؟ نعم في قوله: {أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ}. فدخل فيه الأقربون من باب أولى وأحرى، وجاء التنصيص عليهم، إذًا النذارة الخاصة فرد من أفراد العامة، لكن يؤخذ من النص أن الأقرب فالأقرب أولى بالإنذار، لأنه قيده بالأقربين لأن الحكم المعلق على وصفٍ يقوى بقوة هذا الوصف، وذلك أن الوصف الموجبة للحكم كل ما كان أظهر وأَبْيَن كان الحكم فيه أظهر وأَبْيَن.

إذًا ({وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}) نقول: الْقُرب والْقَرَابة ليست على مرتبة واحدة، أو لا؟ فكلما كان الوصف متحقِّقًا في شخصٍ ما وكان أقرب كان الحكم المعلق عليه أقوى، إذًا نِذارة الأولاد آكد من نذارة الآباء، ونِذارة الآباء آكد من نذارة الإخوان، ونِذارة الإخوان - يعني الإخوان الأشقة ونحوهم - آكد من نِذارة ماذا؟ الأعمام .. وهكذا، إذًا كلما كان أقرب كان ماذا؟ كان الحكم آكد، وقوله: (حين أنزل عليه). يدل على أنه لم يتأخر بل قام بعد النزول مباشرةً، («يا معشر قريش») معشر كمسكن الجماعة الذين أمرهم واحد، ويتناول الأنبياء والإنس والجن، جمعه معاشر، معشر معاشر، قال: (أو كَلِمةً نحوها). (كلمةً) بالنصب، (نحوها)، بنصب كلمة، عطف على ما قبلها، أي: أو قال كلمةً نحو قوله: («يا معشر قريش»). يعني شك الراوي، أي بمعناها، وهو شك من الراوي، هل قال: («يا معشر قريش»). أو قال ما يقارب ذلك المعنى، خاطب العامة أولاً بأن قال: يا جماعة قريش. ثم خَصَّص، لأنه قال: («يا معشر قريش»). ثم قال: («يا عباس»). إذًا عَمَّ ثم خَصَّ، يا جماعة قريش، هذا («يا معشر قريش»)، وقريش هو فِهر بن النضر بن مالك أحد أجداد النبي - صلى الله عليه وسلم -، قوله: («اشتروا أنفسكم»). وفي رواية: «انقذوا أنفسكم من النار». وعند الطبراني عن أبي أمامة «اشتروا أنفسكم من النار واسعوا في فِكَاكِهَا». أي خلصوها بتوحيد الله والإيمان به وبرسوله - صلى الله عليه وسلم -، وإتباعي فيما جئتكم به مما أنزل الله عليّ من التوحيد توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة، وترك ما كنتم تعبدونه من دون الله

من الأوثان والأصنام، فإن ذلك هو الذي يُنجيكم من عذاب الله، لا الاعتماد على الأحساب والأنساب، فإن ذلك غير نافع لكم عند رب الأرباب. إذًا أراد به ماذا؟ قال هنا: («يا معشر قريش اشتروا أنفسكم»). يعني اشتروا أنفسكم كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ} [التوبة: ١١١]. حينئذٍ بمعنى أنهم بذلوا أنفسهم راغبين فيما عند الله تعالى، ف («اشتروا أنفسكم») يعني خلِّصوها من النار راغبين، وهذا فيه معنى {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ٢٥٦] («اشتروا أنفسكم»)، وفي قوله: («اشتروا») من الحضِّ على هذا الأمر ما هو ظاهر لأن المشتري يكون راغبًا كأنه قال: اشتروا أنفسكم راغبين. قوله: («لا أُغْنِي عنكم من الله شيئًا»). («شيئًا») نكرة في سياق النفي، أي لا أنفعكم بدفع شيء عنكم من دون الله، ولا أمنعكم من شيء أراده الله لكم، إذًا لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة، دفع به ما عساه أن يتوهمه بعضهم أنه يُغني عنهم من الله شيئًا بشفاعته، وقريب من النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يتوهم المرء لضعفه أنه قد ينتفع بالحسب والنسب، فَبَيَّنَ النبي - صلى الله عليه وسلم - أن ذلك لا ينفعه البتة، ولذلك عَمَّ ثم خَصَّ، خَصَّ العباس وفاطمة كما سيأتي.

قال هنا: دفع به ما عساه أن يتوهمه بعضهم أنه يُغْنِي عنهم من الله شيئًا بشفاعته، فإذا كان لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا ولا يدفع عن نفسه عذاب ربه لو عصاه، كما قال تعالى: {قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ}. فكيف يملك لغيره نفعًا أو ضرًّا؟ أو يدفع عنه عذاب الله؟ هذا جاء التنصيص أولاً بأنه لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا {قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا * قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا} [الجن: ٢١، ٢٢] وغير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى، وأما شفاعته - صلى الله عليه وسلم - في بعض الأوساط فهذا أمر من الله ابتداءً ليس من شأن النبي - صلى الله عليه وسلم - ابتداءً، يعني لا بد أن يأذن الله تعالى له، وأما أن يكون ابتداءً فهذا ممتنع، إذًا لا يرد بأنه قد ينفع النبي - صلى الله عليه وسلم - بالشفاعة كما هو معلوم في موضعه، نقول: نعم هو نفع لكن ليس استقلالاً، وإذا لم يكن الشيء استقلالاً كان تابعًا لإذن الله الباري جل وعلا وحينئذٍ لا مزية للنبي - صلى الله عليه وسلم - من هذه الحيثية، إذًا فهو أمر من الله ابتداءً فضلاً عليه وعليهم لا أنه يشفع فيمن يشاء، ويُدخل الجنة من يشاء. وعند البخاري بعد قوله: («لا أغني عنكم من الله شيئًا»)، «يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئًا». لعل المصنف اختصرها، قوله: («يا عباس بن عبد المطلب»). هو عم النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويجوز في عباس الضم والنصب كما هو معروف في محله، وابن هنا ابن عبد المطلب بالنصب، يعني: يتعين فيه النصب لأنه مضاف، («يا عباسُ»)، («يا عباسَ») ابنَ بالنصب لا غير، ولا يجوز فيه إلا النصب لأنه مضاف، وكذا القول في قوله: («يا صفيةُ عمةَ رسول الله»). («ويا فاطمةُ بنتَ محمد») .. إلى آخره - صلى الله عليه وسلم -، وعبد المطلب ذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - خبرًا عن أمر واقع لا إقرارًا له .... ٥٧.٢٠ لأنه تعبيد لغير الله بل هو خبر، ولهذا انتمى إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب». من باب ماذا؟ الإخبار لا من باب الإنشاء، ففرق بينهما، .. إلى أن قال: («ويا فاطمة»). قال هنا: («يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئًا، يا صفيةُ عمةَ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا أغني عنك من الله شيئًا، ويا فاطمة بنت محمد سليني من مالي ما شئت لا أغني عنك من الله شيئًا»). («سليني من مالي ما شئت»)، أي اطلبي من مالي ما شئت، لماذا؟ لأنه يملك المال، أما الجنة فلا، أما عدم دخول النار فلا، أما الشفاعة فلا، أما المغفرة فلا، أما المال الذي يكون في حوزته في الدنيا فنعم، إذًا («سليني من مالي») أضاف المال إلى نفسه، وأما الجنة فليست له، جنتي مغفرتي رحمتي لا، هذه لا تُطلب من النبي - صلى الله عليه وسلم - ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ}) أي اطلبي من مالي ما شئت لأنه يملكه فلن يمنعها، وأما حق الله تعالى فقال: («لا أغني عنك من الله شيئًا»).

أي لا أنفعك بشيء دون الله، ولا أمنعك من شيء أراده الله لك، وهذا التسليم المطلق للباري جل وعلا. وفي رواية مسلم عن عائشة

رضي الله تعالى عنها قالت: لَمَّا نزلت {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} قام رسول الله فقال: «يا فاطمةُ بنتَ محمد، يا صفيةُ بنتَ بن عبد المطلب، يا بني عبد المطلب سلوني من مالي ما شئتم». يعني: هذه الجملة لم يقلها من شأن فاطمة فحسب، وإنما قالها فيمن سبق، ولذلك إذا قيل: لماذا قال في شأن فاطمة؟ قد تكون لأنها ابنته عليه الصلاة والسلام، لكن جاء في رواية أخرى أن هذه الجملة لم تَخُصْ فاطمة دون غيرها، ولذلك قال: «يا صفيةُ بنتَ بن عبد المطلب، يا بني عبد المطلب». هذا عام، «سلوني» يعني الجميع «من مالي ما شئتم». فيعطيهم عليه الصلاة والسلام لأنه في قدرته وفي حوزته وهو مما يقدر عليه، أما ما لا يقدر عليه هذا لا يُطلب إلا من الباري جل وعلا، فَبَيَّنَ - صلى الله عليه وسلم - أنه لا يُنجيهم من عذاب الله ولا يُدخلهم الجنة ولا يقربهم إلى الله، وإنما الذي يُقرب إلى الله، ويُدخل الجنة، ويُنجي من النار، هو طاعة الله، أما النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يملك شيئًا من ذلك البتة، وأما ما يقدر عليه - صلى الله عليه وسلم - من أمور الدنيا فلا يبخل بها عنهم كما قال: «سلوني». للجميع «سلوني من مالي ما شئتم» فإذا صَرَّح وهو سيد المرسلين لأقاربه المؤمنين وغيرهم خصوصًا سيدة نساء العالمين، وعمه، وعمته، وآمن الإنسان يعني المسلم آمن، أنه لا يقول إلا الحق. يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا قال: «يا عباس لا أغني عنك من الله شيئا». النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول غير الحق؟ لا، إذًا أخبر بذلك فوجب التصديق به فيما يتعلق بهذا المعنى، وآمن الإنسان أنه لا يقول إلا الحق، ثم نظر إلى ما وقع في قلوب كثيرٍ من الناس من الاعتقاد فيه، وفيه غيره من الأنبياء والصالحين، لأنها حجة هؤلاء العباد عُبَّاد القبور إنما هي كون هذا الميت ينفع ويَضُرُّ، هذه الحجة، حينئذ الباب هذا، والباب السابق والكتاب من أوله إلى آخره يبين ماذا؟ أن هؤلاء لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضَرًّا، إذًا يتعلق بماذا؟ بسرابٍ يتعلق بسراب. ثم نظر إلى ما وقع في قلوب كثيرٍ من الناس من الاعتقاد فيه عليه الصلاة والسلام، وفي غيره من الأنبياء والصالحين أنهم ينفعون ويضرون ويُغنون من عذاب الله. حتى قال صاحب البردة في البيت المشهور:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم

هذا شرك أكبر، هذا انسلاخ من الدين وهو واضح بيِّن. (تبين له التوحيد وعرف غربة الدين) إذا علم ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نص في هذا الحديث وهو حديثٍ ثابت («لا أُغني عنك من الله شيئًا») حينئذٍ كيف يُطلب ويُتوسل بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فيما لا يقدر عليه إلا الله، ففيه حجةٌ على من تعلق على الأنبياء والصالحين ورَغِبَ إليهم ليشفعوا له وينفعوه أو يدفعوا عنه، فإن ذلك هو الشرك الأكبر الذي حَرَّمَه الله تعالى على العباد، وأقام نبيه بالإنذار عنه، فلا ينجي من عذاب الله إلا الإيمان والعمل الصالح. وفيه أنه لا يجوز أن يسأل العبد إلا ما يقدر عليه من أمور الدنيا، لا يسأل أحدٌ أحدًا مطلقًا قاعدة في باب التوحيد لا يَسأل أحدٌ أحدًا إلا ما يقدر عليه، وأما ما لا يقدر عليه فلا يكون إلا من الله تعالى، وأمَّا ما لا يقدر عليه إلا الله كالمغفرة والجنة والنجاة من النار فلا يجوز أن يُطلب إلا منه تعالى، فإن ما عند الله لا يُنال إلا بتجريد التوحيد والإخلاص له بما شرعه ورضيه لعباده أن يتقربوا إليه به، فإذا كان لا ينفع عليه الصلاة والسلام ابنته وعمه وعمته وقرابته إلا ذلك فغيرهم أولى وأحرى، النبي - صلى الله عليه وسلم - لا ينفعهم، ولا ينفعهم إلا طاعة الله تعالى والإيمان والعمل الصالح. إذًا غيره من بابٍ أولى وأحرى، وهذا هو مناسبة الحديث للباب.

ويستفاد منه كذلك أولاً الرد على عباد القبور من الأنبياء والصالحين الذين يتعلقون بالمخلوقين في قضاء الحوائج التي لا يقدر عليها إلا الله تعالى.

ثانيًا: أنه لا يجوز أن يُطلب من العبد إلا ما يقدر عليه - وهذه قاعدة مهمة -.

ثالثًا: مسارعة النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى امتثال أمر ربه وتبليغ رسالته - لَمَّا نزل، حين نزل قام - إذًا فيه امتثال، فيه سرعة الامتثال لأنه قال: ({وَأَنْذِرْ}). هذا يستدل به على مسألة أصولية وهي أنه لعله يقتضي الفور هذه تقيدها الآن وصلت حينئذٍ ({وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}) هذا أمر، والأمر يقتضي ماذا؟ الوجوب حينئذٍ هل هو على الفور أو لا؟ نقول الصحيح على الفور، هذا الدليل

كذلك.
رابعًا: أنه لا يُنجي من عذاب الله إلا الإيمان والعمل الصالح، لا الاعتماد على مجرد الانتساب للأشخاص، هذا من آل البيت ما ينفع هذا ما يكفي، لا بد من ماذا؟ من الإيمان والعمل الصالح، لوازم تجريد التوحيد لله تعالى.
خامسًا: أن أولى الناس برسول الله - صلى الله عليه وسلم - أهل طاعته ومتابعته من قرابته وغيرهم.
إذًا الأقربون حقيقةً للنبي - صلى الله عليه وسلم - أولى الناس بالنبي - صلى الله عليه وسلم - هم أهل الإيمان والعمل الصالح سواءٌ كانوا من قرابته أو لا، فالذي لم يكن من قرابة النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو مؤمنٌ يعمل صالحًا أولى من ذلك الذي يَدَّعِي أنه من آل البيت وهو على الشرك الأكبر، لا شك أن هذا أقرب إليه قطعًا.
سادسًا: أن مجرد القرابة، ولذلك جاء في الحديث في صحيح مسلم «إنما وَلِيِّيَ الله وصالح المؤمنين» هذا في مسلم. سادسًا: أن مجرد القرابة من الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا ينفع بدون إيمان وعملٍ صالح وعقيدةٍ صحيحة.
سابعًا: منع التوسل بجاه النبي - صلى الله عليه وسلم -، لأن جاه النبي - صلى الله عليه وسلم - لا ينتفع به إلا هو، فالتوسل بجاه النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا يعتبر من البدع.
(فيه مسائل:
الأولى: تفسير الآيتين). أي قوله: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلاَ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ} [الأعراف: ١٩١، ١٩٢]. فيه الإنكار على من عبد أي معبودٍ كان لا يخلق شيئًا ولا يستطيع لهم نصرًا، والآية الثانية {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ} [فاطر: ١٣] فيها إبطال عبادة كل ما سوى الله لأنه لا يملك القطمير، فكيف بما هو أعظم؟ الذي لا يملك القطمير يملك الجنة؟ لا، ما يملك الجنة قطعًا هذا.
(الثانية: قصة أحد) أي عزوة أحد التي شُجَّ فيها النبي - صلى الله عليه وسلم - وكسرت رَبَاعِيَتُه - صلى الله عليه وسلم -، وقُتِلَ فيها من قُتِلَ من الصحابة ففيها فائدة وهو الذي عناه المصنف قصة أحد ما المراد بها؟ كسيرة؟ تاريخ؟ لا، فيها أنهم عاجزون لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا، بل الأمر كله لله تعالى، ولذلك أصابهم ما أصابهم، لو كانوا يملكون لأنفسهم نفعًا لدفعوا الضُّرَّ عن أنفسهم، ولكن أصابهم ما أصابهم.
(الثالثة: قنوت سيد المرسلين) عليه الصلاة والسلام (وخلفه سادات الأولياء يؤَمنون في الصلاة). ومع هذا ما أنقذوا أنفسهم فكيف يُنقذون غيرهم، فلا أحد من هذه الأمة أقرب إلى الله من الرسول وأصحابه، ومع ذلك يلجئون إلى الله تعالى في كشف الكربات، ومن كانت هذه حاله كيف يُلْجَأُ إليه من دون الله في كشف الكربات. وليس مراد المصنف إثبات مسألة فقهية، يعني كونه يدعو وَيُؤَمنون ولذلك قال ماذا؟ (سيد)، و (سادات) مراده ماذا؟ أنهم هؤلاء بلغوا الغاية في الولاية لله تعالى، ومع ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - يدعو والصحابة يُؤَمِّنُون، وما حصل لهم دل على أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضَرًّا، كذلك وهم يَلْجَئُون إلى الله تعالى عند حلول الكربات دل ذلك على أنهم لا يُتَوَجَّهُ إليهم البتة.
(الرابعة: أن المدْعُوَّ عليهم كفار). لقوله: ({أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ} [آل عمران: ١٢٨]). فهم الآن ليسوا على حالةٍ مرضية، ومن المعلوم أن صفوان ابن أميه وسهيل بن عمرو والحارث بن هشام وقت الدعاء عليهم كانوا ماذا؟ كانوا كفارًا، ومراد المصنف في هذه الحال الذي كان هؤلاء كفارًا لم يملك النبي - صلى الله عليه وسلم - شيئًا بالنسبة إليهم، وليس المراد الإعلام بكفرهم لأن هذا معلوم، إنما المراد دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أشرف الخلق وسيد الأولياء دعا على كافر فنزلت {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ} فكيف لو دعا على مؤمن يكون من بابٍ أولى وأحرى.

(الخامسة: أنهم فعلوا أشياء) يعني الكفار (فعلوا أشياء ما فعلها غالب الكفار. منها: شجّهم نبيهم وحرصهم على قتله، ومنها: التمثيل بالقتلى مع أنهم بنو عمهم).

أي أنهم مع كفرهم كانوا معتدين، إذ فعلوا هذه الخصال التي هي من أسباب الدعاء عليهم، يعني وجد السبب، وجد المقتضي ومع ذلك قيل له عليه الصلاة والسلام {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ} فأمر الله غالبٌ، وهو المتصرف في عباده دون خلقه.

(السادسة: أنزل الله عليه في ذلك {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}).

أي مع ما تقدم من الأمور التي تقتضي أن يكون للنبي - صلى الله عليه وسلم - حقٌ بأن يدعوَ عليهم أنزل الله {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ} فالأمر لله وحده، فإذا كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد قُطِعَ عنه هذا الشيء فغيره أولى يعني مع كون دعائه وقع بحق لأنه معتدًا عليه ظلم عليه الصلاة والسلام فدعا مع ذلك جاء هذا الشأن.

(السابعة: قوله: {أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ} فتاب عليهم فآمنوا).

القلوب بيد الله عز وجل، ولو كان كفارًا، هنا قال ماذا؟ (السابعة)، ({أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ})، فالأمر كله بيده سبحانه، ومن دونه لا يستطيعون أن يُغَيِّرُوا شيئًا من أمر الله، وهذا دليل على كمال سلطان الله تعالى وقدرته وعزته.

(الثامنة: القنوت في النوازل).

يعني إذا نزل بالمسلمين نازلة يدعو الإمام أو كل مصلي، أو الإمام الأعظم كما هو المذهب، يدعو لكشف هذه النازلة، وهي مما يكون من غير الله تعالى، وأما ما إذا كان من جهة الباري جل وعلا كالخسوف والجدب ونحوها، فهذه لها أحكامها الشرعية المتعلقة بها، فالكسوف مثلاً والخسوف هذا فيه شرعت الصلاة، والاستسقاء شرع له الدعاء والجمعة أو الصلاة بعينها، على كلٍّ المسألة فقهية وبحثها في محله، لكن هذا الحديث مما يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد دعا، فنُثْبِتُ ذلك الشأن.

(التاسعة: تسمية المدعو عليهم في الصلاة بأسمائهم وأسماء آبائهم).

وهي لكونه سَمَّى صفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو، والحارث بن هشام، فدل على جواز التسمية ونتأكد عند المصلحة والدعاء في الصلاة لأناس بأسمائهم لا يعد من كلام الناس، هذا مما يدل عليه هذا النص، بل هو دعاء، والدعاء مخاطبة الله تعالى، ولذا قال بعضهم: إذا سَمَّى شخصًا في التشهد بطلت صلاته. بناء على ماذا؟ على أنه خطاب نفسه، نقول: لا، ليس خطابًا للناس، وإنما هو خطاب مع البارئ جل وعلا، وإذا كان كذلك لو سمَّى ليس فيه إشكال مع وجود النص يكفي هنا، إذا جاء النص كَفَى، والدعاء مخاطبة الله تعالى، ولا يدخل في عموم قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيئًا من كلام الناس». كلام الناس نعم بعضهم مع بعض، لو سلم قال: وعليكم السلام ورحمة الله. هنا بطلت الصلاة، كان متعمدًا، وأما إذا كان خطابًا مع الباري جل وعلا ولو سَمَّى من سمى لا يعتبر كلامًا.

(العاشرة: لعن المعين في القنوت).

وهذا يُعتبر فيه شيء من جهة المصنف، لأن الباري جل وعلا نهى يعني ({لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ})، هذا فيه متضمن للنهي لا تدعو عليهم، لكن الدعاء هنا دعاء معين، ولذلك قلنا: اللعن دعاء معين بصيغة اللعن التي تقتضي الطرد والإبعاد عن رحمة الله تعالى، هذا الذي نُهِيَ عنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا كان كذلك حينئذٍ لا نأخذ الجواز لأن معين الكافر في الدعاء نقول: لا يقتضيه النص بل العكس دل، بل العكس، ولذلك قال الشيخ ابن عثيمين: يعني وقع ثم نُهِيَ عنه. لعل هذا مراد المصنف رحمه الله، وإن أراد أنه يستفاد منه جواز لعن المعين في القنوت أبدًا ففيه نظر، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نُهِيَ عن ذلك، والذي نُهِيَ عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو لعن الكفار في الدعاء على وجه التعيين، أما على جهة العموم اللهم العن الكفار لا بأس به، اللهم العن اليهود والنصارى لا بأس به، أما لعنهم عمومًا فلا بأس به، وقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان يَقْنُتُ

ويلعن الكفار عمومًا، أما التعيين فلا، إذًا ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان يقنت ويلعن الكفار عمومًا، ولا بأس بالدعاء على الكفار دون لعن، يعني فرق بين دعاء مع لعن، أو دعاء مطلق بدون لعن، اللهم خذه أخذ عزيز مقتدر تسمه ما فيه بأس، يجوز؟ نعم يجوز ولو سميته، لا نستدل بهذا النص بأنه نُهِيَ، لا، نقول النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («اللهم العن»)، وهذا طرد كأن فيه شيئًا من التدخل فيما يتعلق برحمة الله تعالى، من الذي يطرده ومن الذي لا يطرده، لكن أما الدعاء مجرد الدعاء فهو سؤال وهذا لا بأس به، ولا بأس بالدعاء على الكافر دون لعن كقولك: اللهم كف شره عن المسلمين ونحو ذلك. وهذا جائز، أما الدعاء بالهلاك لعموم الكفار فالصحيح جوازه كذلك، ولا مانع منه لأنه دعاء، يعني لا يقتضي أن يقال بأنه إذا هل الداعي استجيب له مضمون الإجابة؟ لا، أنت مكلف من جهة ماذا؟ من جهة بغضهم، وأن يكون القلب يتمنى أو يرجو عدم وجودهم على الأرض هذا الأصل في المسلم، فإذا دعا عليهم على جهة العموم لا إشكال فيه، أما كونهم سيبقون في آخر الزمان وتكون المعركة بين اليهود والمسلمين، نقول: هذا لا منافاة بين هذا وذاك، لكن المسلم مكلف أن يأتي بما شُرِعَ له، وقد شُرِعَ له أن يدعو عليهم على جهة العموم، وهذا لا يستلزم أن يكون ثَمَّ إجابة، فيُمْحَى اليهود من على وجه الأرض، ثم يبقى من الذي تكون معه المعركة، بعضهم فَهِمَ هكذا، ... ١٠١٥٠١٨، هذا فاسد لا شك فيه، ولهذا دعا عليهم خُبَيْبُ حين قال: اللهم أحصهم عددًا، ولا تبقي منهم أحدًا. فدل على جوازه ووقع في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا إقرار منه، ولعموم الأدلة كذلك، عموم الأدلة.

(الحادية عشرة: قصته - صلى الله عليه وسلم - لما أُنزل عليه {وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}).

يعني: أنه جمعهم عليه الصلاة والسلام فأنذرهم فعم وخَصّ وأخبر، عمّ («يا معشر قريش») خَصّ، («يا عباس»)، («يا صفيةُ»)، («ويا فاطمة»)، وأخبر («لا أغني عنكم من الله شيئًا») هذا الخبر، إذًا عَمَّ وخَصَّ وأَخْبَرَ بقوله: («لا أغني عنكم من الله شيئًا»).

(الثانية عشرة: جِدُّهُ - صلى الله عليه وسلم - في هذا الأمر، بحيث فعل ما نُسِبَ بسببه إلى الجنون، وكذلك لو يفعله المسلم الآن).

أي: أنه لما جمعهم وأنذرهم قال عمه أبو لهب: تبًّا لك، ألهذا جمعتنا؟ ونسبوه إلى الجنون، كذلك لو أن مسلمًا صدع بالحق بين الناس لنُسِبَ إلى الجنون بسبب غربة الدين.

(الثالثة عشرة: قوله للأبعد والأقرب: «لا أغني عنك من الله شيئًا». حتى قال: «يا فاطمة بنت محمد لا أغني عنك من الله شيئًا». فإذا صرح وهو سيد المرسلين) عليه الصلاة والسلام (بأنه لا يغني شيئًا عن سيدة نساء العالمين، وآمن الإنسان)، يعني صدق بقلبه واعتقد وأقر، (أنه - صلى الله عليه وسلم - لا يقول إلا الحق) وهو كذلك، (ثم نظر فيما وقع في قلوب خواص الناس اليوم) يعني العلماء، (خواص الناس) يعني بهم المصنف هنا العلماء، لأن من العلماء من هو من دعاة الشرك الأكبر ممن تعلق بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وجَوَّز الاستغاثة ونحو ذلك، (تبين له التوحيد وغربة الدين) إذا كان كذلك، هنا قال: أي آمن من آمن أنه لا يُغني عن أقرب الناس إليه شيئًا في تصريحه بذلك، ثم نظر فيما وقع في قلوب خواص الناس وهم العلماء، أي من أنه يملك، النبي - صلى الله عليه وسلم - يملك وينفع ويضر ويعلم الغيب تبين له التوحيد عرف معنى التوحيد، أي أن التوحيد هو الإقبال على الله وحده لأنه الذي بيده الأمر دون من سواه، وتبين له غربة الدين لأجل أن أكثر الخلق قد تركوا التوحيد ووقعوا في الشرك الأكبر، حيث تركوا إخلاص العبادة لله وحده وأقبلوا على عبادة من لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا بنص الآيات والأحاديث.

إذًا قرر في هذا الباب المصنف رحمه الله تعالى دليلاً من أدلة إثبات التوحيد والرد على المشركين، وقطع دابر حججهم، وهو أنه يستدل بتوحيد الربوبية على إثبات توحيد الألوهية، وهذه المعبودات سواء كانوا من المعبودات البشرية كانوا أنبياء أو من دونهم أو كانت من المعبودات الجمادية، فإنه ينتفي عنها صفة الخلق وهي مخلوقة، ولا تستطيع النصر إذا استنصروا بها، وكذلك لا تَنْصُر نفسها ثم لا تملك مقدار قِطْمير دل ذلك على أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا فلغيرهم من باب أولى وأحرى، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصبحه أجمعين.
أسئلة
س: هل يجوز أن يُلعن الشيعة والصوفية جماعة؟
ج: الشيعة المقصود الرافضة كفار هؤلاء فالحكم كغيره، وأما الصوفية فمنهم ومنهم، وأكثر المتأخرون مشركون، لأنه يعبدون النبي - صلى الله عليه وسلم - من دون الله، بدون تعيين ما فيه بأس.
س: هل يمكن أن [يستفيد يستفاد ولا يستفيد] يتعلم النحو بغير حفظ الألفية؟
ج: نعم ممكن لكن يكون فيه نقص، الْحِصَّةُ بالحِصّة، يمكن أن تستفيد وتأخذ ((أوضح المسائل)) وتعتكف عليه، إن كنت تحفظ حفظًا وَهْبِيًّا بحيث المعاني تستقر تستفيد إن شاء الله تعالى، لكن يبقى فيه شيء من استحضار المسائل، فائدة حفظ الألفية أو غيرها من المتون هو بقاء المسائل حاضرةً في الذهن، فإذا لم تحفظ تكون غائبة لأنه من المستصعب أن تفهم شيء ثم الفهم يبقى، ولذلك اقرأ أيّ كتاب اجرده من أوله إلى آخره يعني: تفرح في وقت القراءة وبعده يوم أو يومين، ثم بعد أسبوع تسأل نفسك فإذا به هو في عالم وأنت في عالم آخر.

٤٩ 49

٤٩.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب قول الله تعالى حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم: قالوا الحق وهو العلي الكبير).
* مناسبة الباب للكتاب.
* بيان معاني الآية، وما يستفاد منها.
* حديث أبي هريرة رضي الله عنه إذا قضى الله الأمر في السماء) الحديث.
* حاصل التشبيه في الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه، وبيان ضعف سنده.
* بيان ألفاظ مفردات الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: فيه مسائل: الأولى.
* هل الجن يسترقون السمع بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال المصنف رحمه الله تعالى:
(باب قول الله تعالى: {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} [سبأ: ٢٣])
هذا الباب السادس عشر من أبواب ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، ومناسبة الباب كسابقه لبيان الأدلة والبراهين القاطعة على وجوب التوحيد ورد وبطلان عبادة ما سوى الله تعالى.
قال في ((التيسير)) [فبعض الشُّرَّاح]: مناسبة الباب لكتاب التوحيد أن فيه بيان حال الملائكة الذين هم أقوى وأعظم من عُبِدَ من دون الله تعالى، فإذا كان هذا حالهم مع الله تعالى وهيبتهم منه وخشيتهم له، فكيف يَدْعُوهُم أَحَدٌ من دون الله تعالى، فغيرهم من باب أولى أن لا يُدْعَى ولا يُعْبَد، ففيه الرد على جميع المشركين الذين يدعون مع الله تعالى من لا يُداني الملائكة، ولا يساويهم في صفة

من صفاتهم، وقد قال الله تعالى فيهم واصفًا الملائكة مبيّنًا شيئًا من صفاتهم {وَقَالُوا} [يعني المشركين] أي المشركون {اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ} [الأنبياء: ٢٦ - ٢٨]، فهذه حالهم وصفاتهم، وليس لهم من الربوبية والإلهية شيء بل ذلك لله وحده لا شريك له، إذًا الآية المذكورة كذلك الحديثان تُبين شيئًا من صفات الملائكة، ومعلوم أن الملائكة ممن عُبِدَ من دون الله تعالى، ولا شك أن الملائكة من أعظم المخلوقات التي عُبِدَتْ من دون الله تعالى، ومع ذلك من حالهم وصفتهم أنها تخشى وتُشْفِقُ على حالها من عذاب الباري جل وعلا حينئذٍ كيف تكون معبودةً، فغير الملائكة كذلك من باب أولى وأحرى.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وهذا أيضًا برهان عظيم آخر على وجوب التوحيد وبطلان الشرك، وهو ذكر النصوص الدالة على كبرياء الرب وعظمته التي تتضاءل وتضمحل عندها عظمة المخلوقات العظيمة، وتخضع له الملائكة والعالم العلوي والسفلي، ولا تثبت أفئدتهم عندما يسمعون كلامه أو تتبدى لهم بعض عظمته ومجده، فالمخلوقات بأسرها خاضعةٌ لجلاله معترفة بعظمته ومجده خاضعة له خائفة منه، فمن كان هذا شأنه فهو الرب الذي لا يستحق العبادة أو الحمد والثناء والشكر والتعظيم والتَّأَلُّه إلا هو جل وعلا، ومن سواه ليس له من هذا الحق شيء وهو منفي عنه، فكما أن الكمال المطلق والكبرياء والعظمة ونعوت الجلال والجمال المطلق كلها لله لا يمكن أن يتصف بها غيره، فكذلك العبودية الظاهرة والباطنة كلها حقه تعالى الخاص الذي لا يُشَارِكُهُ فيه مشارك بوجه من الوجوه.

إذًا بَيَّنَ رحمه الله تعالى أن هذا الباب كالباب السابق فيه برهان من براهين وجوب التوحيد، وكذلك إبطال عبادة ما سوى الله تعالى. المصنف رحمه الله تعالى ذكر آيةً وجعلها هي الترجمة لأنها تدل على المعنى، وذكر كذلك حديثين فيما يأتي حديث أبي هريرة وحديث النواس. قوله: [(قول الله تعالى)] (١٦) (باب) أي هذا باب، (قول الله تعالى: {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ}) قرأ الجمهور {فُزِّعَ} مبنيًا للمفعول والفاعل هو الله تعالى، والقائم مقام الفاعل هو الجار والمجرور ({عَنْ قُلُوبِهِمْ})، ({فُزِّعَ}) [هذا نائب] (٢٦) هذا مغير الصيغة، أين نائب الفاعل؟ ({عَنْ قُلُوبِهِمْ}) الجار والمجرور، يصح أن يكون ماذا؟ إذا لم يكن في اللفظ مفعولٌ به حينئذٍ أُقيم الجار والمجرور أو الظرف أو غيرهما مما تصح نيابته ويصح المعنى، والفاعل معلوم لأنه الباري جل وعلا، وقرأ ابن عامر (فَزَّعَ) مبنيًا للفاعل، وفاعله كذلك السابق، فاعله الله عز وجل، إذًا الفاعل فَزَّعَ فُزِّعَ الفاعل من؟ الله عز وجل، وكلا القراءتين بتشديد الزاي، والمقصود هنا أن الفاعل هو الله عز وجل، وفَعَّلَ باب فَعَّلَ يأتي في لسان العرب كما يعتني به الصرفيون، يأتي ومن معانيه السلب، يعني النفي والرفع هذا المراد به، فالتفزيع حينئذٍ يكون مراد به إزالة الفزع، فَزَّع يعني أزال الفزع، فيفسر بماذا؟ بالسلب والإزالة، أليس كذلك؟ حينئذٍ فَزَّع من باب فَعَّل الذي دلنا على ذلك أن فَعَّلَ في لسان العرب له معانٍ عديدة، حينئذٍ يُنظر في المعاني الذي يناسب الحال هنا في السياق الذي يدل عليه السياق، فحينئذٍ نحمل فَعَّلَ على السلب، والمراد به أزال الفزع. قال قطرب: معنى (فَزَّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ) أخرج ما فيها من الفزع. وهو الخوف {فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ}، (فَزَّعَ) المراد به أزال الفزع عن قلوبهم وهو الخوف، فقوله: ({فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ}) الآية المذكورة القراءة هنا، أي زال الفزع عنها، قاله أيضًا ابن عباس وابن عمر وأبو عبد الرحمن السُّلمي والشعبي والحسن وغيرهم، إذًا هذا مأثور عن الصحابة وبعض التابعين، والضمير في قلوبهم ({عَنْ قُلُوبِهِمْ}) في قلوبهم هنا يعود إلى الملائكة على الصحيح، ثُمَّ تفسيران بعضهم عَمَّمَ الآية بأن المراد به جميع الناس، والصواب أن هذه الآية مفسرة بما سيأتي من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه في صحيح البخاري أن المراد به الملائكة، فالسياق حينئذٍ يكون تابعًا للحديث عن الملائكة، فالضمير في قوله: ({عَنْ قُلُوبِهِمْ}) أي عن قلوب الملائكة، ففيه إثبات القلوب للملائكة، فالضمير في ({قُلُوبِهِمْ}) عائد على الملائكة بدليل الحديث الآتي وهو تفسير من النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإذا كان التفسير واردًا من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم - وجب اعتماده، فإذا كان كذلك فجميع الضمائر في هذه الآية كسابقها المراد به الحديث عن الملائكة، وأما تعميم بعض المفسرين منهم الشوكاني في ((الفتح)) بأن المراد به قلوب الناس.

____
(¬١) سبق.
(¬٢) سبق.

حينئذٍ نقول: هذا فيه تعميم وليس المراد هنا، ليس المراد، بل نقول: هذا تفسير خطأ، لماذا؟ لكونه اجتهادًا مخالفًا للنص، فالقرآن يُفسر بالقرآن، والقرآن يفسر بالسنة، والقرآن يفسر بالقرآن ويفسر بالسنة، كما أن السنة تفسر بالقرآن وتفسر السنة بالسنة، إذًا ما دام أن الأثر صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في حمل الآية على الملائكة حينئذٍ لا رأي ولا قول لأحد البتة، لا اجتهاد مع النص، هكذا قال أهل العلم، لا اجتهاد مع النص، فإذا جاء النص وهذا واضح بَيّن كما سيأتي من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، حينئذٍ إذا اجتهد مجتهد ولو كان من كبار أهل العلم نقول: لسنا مأمورين بإتباعك، إنما نحن مأمورون بإتباع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فالطاعة المطلقة لله تعالى ولرسوله - صلى الله عليه وسلم -، وأهل العلم لهم طاعة ولهم اقتداء وإتباع لكنه مقيد بما يوافق الكتاب والسنة، فالقول الذي يصدُر عن العالم عند من كان متبعًا للحق يزنه بالشرع بالكتاب والسنة، ولا يزن الشرع بقول العَالِم، وإنما يزن قول العَالِم بالشرع فيعرض أقوال العلماء وأفعال العلماء على الوحيين، فما وافق حينئذٍ قُبِل، وما خالف حينئذٍ يُعْتَذَرُ للعالِم ولا يُهجم عليه ولو كانت المخالفات قد تكون شيئًا ما كبيرة أو شيء من ذلك، يُعتذر عن العالِم ولا يتهجم عليه، وهذا شأن من لم يكن معصومًا، العلماء ليسوا معصومين، حينئذٍ إذا كانوا ليس معصومين معناه ماذا؟ أنه لا بد أن يصدر عنهم الخطأ، وهذا واضح بَيِّن، فإذا كان العالم ليس معصومًا ويصدر عنه الغلط والخطأ، حينئذٍ نقول: الإتباع المطلق إنما يكون للكتاب والسنة، وجميع العلماء إنما تعرض أقوالهم وأفعالهم على الكتاب والسنة، فما وافق قُبِل، وما لم يوافق حينئذٍ يُرد على قائله مع الاعتذار عن العالِم.

إذًا الضمير في ({قُلُوبِهِمْ}) عائدٌ على الملائكة بدليل حديث الآتي وهو تفسيرٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم - لكلام الله تعالى قوله: ({حَتَّى}) معلوم أنها للغاية، وليس في الكلام هنا ما يدل على أن ({حَتَّى}) غاية له، يعني ليس ثَمَّ كلامٌ سابق ويصل ويُغَيَّ بما بعد حتى، وإنما كلامٌ مبتدأ، فإما أن نقول: حتى ابتدائية وليس بظاهر، وإما أن نقول: ثم محذوف دل عليه لفظ ({حَتَّى}). قال ابن عطية: في الكلام حذفٌ يدل عليه الظاهر كأنه قال - يتكلم عن الملائكة - ولا هم شفعاء - ولا هم يعني ليس هم - ولا هم شفعاء كما تزعمون أنتم، بل هم عبدةٌ مسلمون أبدًا حتى إذا فُزّعَ. حينئذٍ يكون ما سبق في نفيٌ لكون الملائكة شفعاء، وإذا كانت لا تشفع حينئذٍ ما الدليل، بدليل ماذا؟ أنه إذا تكلم الباري جل وعلا رجفت السماوات والأرض وفَزِعَ من في السماوات، ومن ذلك الملائكة إذا هم يخافون، وإذا كان كذلك حينئذٍ لا يشفعون إلا لمن ارتضى، يعني منقادون. وقال: ({فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}). إذًا حتى هذه مغيًّ، يعني كلامٌ سابق دل عليه لفظ حتى. قوله: ({فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}). لم يقل فُزِّعَتْ قلوبهم، بل جاء بلفظ عن، ومعلومٌ أن عن تفيد المجاوزة هذا الأصل، حينئذٍ يكون المعنى جاوز الفزع قلوبهم، أي أُزيل الفزع عن قلوبهم، إذًا نستفيد من صيغة فَعَّلَ الإزالة، ونستفيد ذلك المعنى بعينه من لفظ ({عَن}) رميت [القوس أو] (¬١) السهم عن القوس يعني تجاوز السهم القوس، أليس كذلك؟ ({فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}) يعني الفزع تجاوز قلوبَهم، تجاوز معنًى جيد، والفزع هو انقباضٌ يعتري الإنسان من الشيء المخيف، وهو من جنس الجزع، ولا يقال فَزِعْتُ من الله كما يقال خِفْتُ منه، يعني يقال: خِفْتُ من الله، ولا يقال: فَزِعْتُ من الله، لماذا؟ لأن الفزع خوفٌ مفاجئ، والخوف المستمر لا يمسى فَزَعًا، والذي يليق بالمسلم أنه يخاف خوفًا مستمرًا لا خوفًا مفاجئًا، ثم يزول. إذًا يقال: خِفْتُ من الله ولا يقال: فَزِعْتُ منه، لأن الفزع خوفٌ مفاجئ والخوف المستمر لا يسمى فزعًا، والحاصل أن المراد بقوله: ({حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}). الملائكة المراد الملائكة، هذا هو الحق الذي لا يجوز العدول عنه البتة ولو قيل بأن بعض المفسرين بل من كبار المفسرين مال إلى أن اللفظ عام يشمل جميع الناس. على ما اختاره ابن جرير وغيره قال ابن كثير فيما اختاره ابن جرير: بأن المراد بـ ({قُلُوبِهِمْ}) الملائكة، قال: وهو الحق الذي لا مرية فيه من لصحة الأحاديث فيه والآثار. إذًا لا يجوز العدول عن هذا القول البتة، والقول المقابل يعتبر

اجتهادًا في مقابلة النص، والدليل على ذلك حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه في صحيح البخاري الآتي ذكره. وقال ابن عطية: تظاهرت الأحاديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن قوله عليه الصلاة والسلام ({حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}) قوله تعالى، قوله من؟

.

____

(¬١) سبق.

أن قوله تعالى: ({حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}). إنما هي في الملائكة، إذا سمعت الوحي إلى جبريل يأمره الله تعالى به سمعت كجَرِّ سلسلة الحديد على الصفوان كما سيأتي في الحديث، فتَفْزَعُ عند ذلك تعظيمًا وهيبةً لله جل وعلا، وبهذا المعنى من ذِكر الملائكة في صدر الآيات تتسق هذه الآية على الأولى، ومن لم يشعر أن الملائكة مشارٌ إليهم من أول قوله: {الَّذِينَ زَعَمْتُمْ} [سبأ: ٢٢]. لم تتصل هذه الآية بما قبلها، يعني أول الآية يدل على أن المراد الملائكة {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ} [سبأ: ٢٣]. الناس لم يكن ثم اتصالٌ بين الآيات، وعلى كلٍّ هذا أو ذاك ما دام أن النص قد ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بتفسير هذا الموضع حينئذٍ لا عدول عنه البتة، ويقصد أن أول الآيات قوله: {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ * وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ} [سبأ: ٢٢، ٢٣]. الآية، فالضمائر التي للغير في قوله: {لا يَمْلِكُونَ}، {وَمَا لَهُ مِنْهُم}، {قُلُوبِهِمْ} كلها تعود إلى الملائكة بناءً على الحديث الصحيح الوارد. قال ابن جرير: قال بعضهم: الذي {فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ} الملائكة، قالوا: وإنما فُزِّعَ عن قلوبهم من غشيةٍ تصيبهم عند سماعهم كلام الله تعالى بالوحي، عندما يسمعون كلام الله تعالى تعظيمًا للباري جل وعلا تصيبهم غشية إغماءة، [ثم] يعني يصعقون، ثم بعد ذلك يفيقون ويسجدون لله تعالى كما سيأتي. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: هذا مقامٌ رفيعٌ في العظمة، وهو أنه تعالى إذا تكلم بالوحي فسمع أهل السماوات كلامه - في السماوات الملائكة - أُرْعِدُوا من الهيبة حتى يلحقهم مثل الْغَشْي قاله ابن مسعودٍ ومسرور وغيرهما، وسيأتي النص في ذلك {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا} هذا جواب الشرط، أين الشرط؟ {إِذَا} هذه شرطية {إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا}، إذًا جواب الشرط {قَالُوا} وإذا مضمنةً معنى الشرط، و {فُزِّعَ} هو فعل الشرط، جازمة أو ليست بجازمة؟ ليست جازمة، إذًا: {قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ}، {قَالُوا} هذا جواب الشرط الجملة {إِذَا فُزِّعَ} والمعنى قال بعضهم لبعض، فليس المراد جميع الملائكة قال، لأن القول يقتضي ماذا؟ قائل ومقول، أليس كذلك؟ حينئذٍ {قَالُوا مَاذَا} جميع الملائكة قالوا؟ قالوا لمن؟ أليس كذلك؟ إذًا قال بعضهم لبعض {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ} [آل عمران: ١٧٣]. إذا كان كل الناس قالوا! قالوا لمن؟ صحيح؟ إذًا قال بعض الناس لا بد بعض الناس. إذًا والمعنى قال بعضهم لبعض لأن في الكلام قائلاً ومقولاً له، فلو جعلنا الضمير في {قَالُوا} عائدًا على جميع الملائكة فأين المقول له؟ والمعنى أي شيءٍ قال ربكم {مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ} أي شيءٍ قال ربكم؟ ولم يقولوا: ماذا خلق ربكم أو لا؟ {مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ} معلومٌ أن القول ما هو اللفظ. إذًا لا بد أن يكون لفظًا دالاً على معنًى، إذًا لفظٌ ومعنى، فلما أطلقوا القول دل على أن القول هنا مسندٌ إلى الباري جل وعلا، وكل ما أسند إلى الباري جل وعلا فالأصل فيه من حيث إنه فاعل فالأصل فيه أنه وصفٌ له، إلا إذا دل دليل كناقة الله عز وجل هذا شيءٌ آخر، ولكن إذا أسند إليه كفاعلٍ حينئذٍ نقول: هذا يدل على حدثٍ وهو صفةٌ له. {مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ}. إذًا القول صفةٌ للرب جل وعلا، أليس كذلك؟ «ينزل ربنا». إذًا النزول صفةٌ للباري جل وعلا {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥]. {اسْتَوَى} من؟ هو الباري جل وعلا، إذًا الاستواء صفةٌ له فهو قائمٌ به. {مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ} إذًا القول صفةٌ للباري جل وعلا، لو كان منفصلاً كانفصال المخلوق عن خالقه لقالوا ماذا؟ ماذا خلق ربكم، وهذا واضحٌ بين عند من سلمت عقيدته.

إذًا لم يقولوا ماذا خلق ربكم؟ ولو كان كلام الله تعالى مخلوقًا لقالوا ماذا خلق؟ {مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ}، {قَالُوا الْحَقَّ} يعني قالوا:

قال الله القول الحق، فـ {الْحَقَّ} هذا صفةٌ لمصدرٍ محذوف مع عامله، أصل التركيب {قَالُوا} هذا مسند إلى الملائكة الواو هنا ترجع إلى الملائكة، قال الله القول {الْحَقَّ}، {قَالُوا الْحَقَّ} ما الذي حُذِف؟ حُذِف العامل قال الله مع فاعله وحذف الموصوف الذي هو المصدر، هذا إيجازٌ بالحذف. قال هنا: {قَالُوا الْحَقَّ} أي قال الله القول {الْحَقَّ} وذلك لأنهم وصفوا هنا القول بكونه حقًّا لأنهم إذا سمعوا كلام الباري جل وعلا كما سيأتي في الحديث، وصعقوا ثم أفاقوا أخذوا يتساءلون فيقولون: ... {مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ} فيقولون: قال الحق. والحق صفةٌ لمصدرٍ محذوف مع عامله وتقديره كما سبق، قال الله القول الحق، وقالوا ذلك هل قوله الحق هنا صفةٌ كاشفة أو لبيان الواقع أو هي هِي؟ لبيان الواقع هي الصفة الكاشفة. طيب هل هي للاحتراز أم أنها صفةٌ كاشفة لبيان الواقع؟ الثاني - انتبه - لأنه إذا قلت: للاحتراز معناه أن القول يتعدد منه حقٌ ومنه ما ليس بحق، والله تعالى لا يقول إلا الحق، إذًا صارت هذه الصفة ماذا؟ لبيان الواقع كاشفة، وهذا يكون من قبيل الثناء، لأنه يرد السؤال إذا كان قوله ويعلمون الملائكة، تعلمه الملائكة أنه لا يقول: إلا الحق {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلاً} [النساء: ١٢٢]. يرد السؤال لماذا؟ وصفوه بكونه حقًّا؟ من باب الثناء، لأن الإطراء في ذكر الصفات المحمودة يعتبر ثناءً. إذًا قالوا: ذلك لأن الله سبحانه هو الحق، ولا يقول إلا الحق، ولا يفعل إلا الحق، ولا يصدر عنه إلا الحق، ومن أسمائه الحق. حينئذٍ كل ما كان - كما يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: كل حقٍ في الوجود فهو أثرٌ من آثار اسمه الحق، كل حقٍّ في الوجود في السماوات وفي الأرض فهو أثرٌ من آثار اسمه الحق، ولذلك يعلل أن الحكمة ضالة المؤمن، وإن جاءت على لسان الكافر، وجب شرعًا يجب قبوله ولو قال به كافر، يعلل ذلك ابن القيم لماذا؟ لأن هذا الحق الذي جرى على لسان الكافر هو أثرٌ من آثار اسم الله تعالى الحق فلا يجوز رده البتة - انتبه -. إذا رجحت قولاً فلا ترد المقابل كأنه ليس بشيء من كل وجه، حينئذٍ [كل أثرٍ] كل حقٍ في الوجود سواءٌ كان في السماوات أو في الأراضين، سواءٌ جرى على لسان كافر أو منافق أو فاسق أو مؤمن أو عالم أو جاهل كل حقٍّ اعتقدت أنه الحقّ فحينئذٍ لا يجوز رده بل يجب قبوله لأنه أثر من آثار اسم الله تعالى الحقّ. ولذلك نثبت اسم الباري جل وعلا الحقّ، ونثبت المعنى، ونثبت الأثر الذي تعلق به، أليست أسماء الباري جل وعلا متعدّية المعاني لها آثارٌ في الوجود، أليس كذلك؟ بلى، حينئذٍ من هذه الأسماء الحقّ، أن له أثرًا في الوجود فما من حقٍّ إلا وهو أثرٌ من آثار هذا الاسم فوجب قبوله. والوصف هنا إذًا {قَالُوا الْحَقَّ} لا يقول إلا الحقّ، ولا يفعل إلا الحقّ، ولا يصدر عنه إلا الحقّ، ومن أسمائه الحقّ، والحقّ في الكلام هو الصدق في الأخبار والعدل في الأحكام.

كما قال تعالى: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً} [الأنعام: ١١٥]. والوصف هنا للقول بأنه حقٌّ لبيان الواقع، وإنما وقع الاستفهام عنه من باب الثناء على الله تعالى بما قاله، وأنه سبحانه لا يقول إلا الحق.

{قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}، {وَهُوَ} أي الله عز وجل {الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} اسمان من أسماء الباري جل وعلا {الْعَلِيُّ} أي عُلُوَّ القدر، وعُلُوَّ القهر، وعُلُوَّ الذات، فيشمل الأنواع الثلاثة المشهورة عند أهل السنة والجماعة وهذا محل وفاق، إثبات العلو بأنواعه الثلاثة، والعلو كما هو معلوم ضد السفل، فله العلو الكامل من جميع الوجوه، والكبير الذي لا أكبر منه ولا أعظم فهو بالعظمة التي لا يُدانيها شيء، ففي الآية إثبات هذين الاسمين.

مناسبة الآية للباب كما سبق: بيان حال الملائكة الذين هم أقوى وأعظم من عُبِدَ من دون الله تعالى، فإذا كان هذا حالهم مع الله تعالى، وهذه هيبتهم وخوفهم منه وخشيتهم له، فكيف يُدْعَوْنَ من دون الله تعالى فغيرهم، يعني من الأموات والأصنام ممن لا يقدر على شيء من باب أولى أن لا يُدْعَى ولا يُعْبَدَ من دون الله، فإذا بطلت عبادة الملائكة حينئذٍ بطلت عبادة ما سواها.

ويستفاد من الآية الرد على جميع فرق المشركين الذين يعبدون مع الله تعالى من لا يُداني الملائكة ولا يساويهم في صفة من صفاته. ولهذا قال المصنف: (وفيها من الحجة على إبطال الشرك، خصوصًا من تعلق على الصالحين، وهي الآية التي قيل: إنها تقطع عروق شجرة

الشرك من القلب). الآيات السابقة يأتي شرحها في الشفاعة.

ثانيًا: إثبات صفة الكلام لله تعالى على ما يليق بجلاله، من هذا النص، والقرآن كله من أوله إلى آخره يدل على أن القرآن ماذا؟ من كلام الباري جل وعلا، وعلى أن الله تعالى متصف بصفة الكلام، وأن كلامه بحرف وصوت، وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة.

ثالثًا: أنه بحرف وصوت، وأنه صفة فعلية لقوله: ({إِذَا فُزِّعَ}). لأنه علقه بماذا؟ إذا الشرطية، ومعلوم ({إِذَا فُزِّعَ})، إذًا قبل ذلك لم يكن، أليس كذلك؟ قبل ذلك لم يكن، فكل صفة أو فكل حدث علق على إذا الشرطية، فإذا الشرطية لها فعل، وله مشروط، له شرط فعل شرط وله جواب الشرط، كل منهما حادث، الفزع حادث أو لا؟ ({فُزِّعَ})، ({حَتَّى إِذَا فُزِّعَ}) التفزيع حادث، حينئذٍ ({قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ})، إذًا يكون هذا حادث، وهذا حادث. والمراد بالحدوث هنا حدوث ماذا؟ الآحاد، ولذلك نقول: الله تعالى موصوف بصفة الكلام، وهذه الصفة أزلية النوع حادثة الآحاد. أزلية النوع ما يعبر عنه بالْقِدَم، يعني نوعه قديم، فهو متصف بصفة أزلية أبدية، وأما الآحاد فهذه تتجدد، أليس كذلك؟ فيوجد اليوم كلام «هل من تائب»؟ وأمس وقبله منذ أن خُلقَتِ السماوات والأرض، حينئذٍ نقول: الله تعالى يتكلم، فالكلام له آحاد، وصفته التي هي أشبه ما يُعبر عنه بالنوع أو شئت قل الجنس الذي يكون قدرًا مشتركًا هذه صفة ثابتةٌ للذات، كما أن العلم نوع وله آحاد وله تعلقات، كذلك الشأن في الكلام، إذًا إثبات صفة الكلام وإثبات أنه بحرف وصوت لأنهم قالوا: ({قَالُوا الْحَقَّ}). ونفهم من هذا ماذا؟ أنه لفظ ومعنى، واللفظ لا يكون إلا بحرف، بل لا يكون إلا بصوت، فنستدل بذلك بدلالة الالتزام، وأنه صفة فعلية لقوله: ({إِذَا فُزِّعَ}). والصفة فعلية الكلام، يعني باعتبارين يكون صفة ذاتية وصفة فعلية، صفة ذاتية باعتبار النوع، وصفة فعلية باعتبار الآحاد، لأن كل صفةٍ علقت بالمشيئة فهي فعلية.

رابعًا: أنه غير مخلوق. لقولهم: ({مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ}) ولم يقولوا: ماذا خلق ربكم. وأحسن من هذا أن يقال: قوله: ({قَالَ رَبُّكُمْ}). أسند الفعل إلى الفاعل، والفعل متضمن لحدث، والحدث صفة، حينئذٍ الصفة تليق بالموصوف، فصفات الباري جل وعلا ليست مخلوقة، فكل فعلٍ ماضيًا أو مضارعًا أُسند إلى الباري جل وعلا فنشتق منه صفة تليق به، وإذا أسندت إليه حينئذٍ نقول: الذات ليست مخلوقة، وكذلك الصفات التي اتصفت بها الذات ليست مخلوقة، إذ الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات، كما أن الذات أثبت لها إطلاق أنها موجودة وهي واجبة الوجود، وحينئذٍ نقول: ليست مخلوقة قطعًا، كذلك الصفات التي تعلقت بالذات.

خامسًا: خوف الملائكة من الله تعالى، كما قال تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ} [النحل: ٥٠].

سادسًا: إثبات القلوب للملائكة، صحيح؟ ({فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}) قلوب الملائكة، إذًا الملائكة لها قلوب، لقوله: ({عَن قُلُوبِهِمْ}). بعضهم زاد على ذلك قال: كذلك نزيد العقل، لماذا؟ لأن العقل محله القلب. لكن هذا فيه نظر، لماذا؟ لأن نثبت أنها تفهم ولا شك {يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ} [الأنبياء: ٢٠]، والفهم لا يستلزم أن نثبت العقل، لأن [العقل القلب محل] العقل محله القلب هذا في البشر، وكون الملائكة لها قلب وبنو آدم لهم قلوب لا يلزم منه الاتحاد في مثل هذه المواضع، فتسميت العقل للملائكة هذا يحتاج إلى نص، لكن نجزم بأنها تفهم، بدليل ماذا؟ إسناد الأفعال السابقة، {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ} الخشية هذه لا تصدر إلا عن من يفهم، كذلك ماذا؟ التسبيح، كذلك الذكر، كذلك الطواف بالبيت المعمور إلى غير ذلك من [أفعال أو] الأفعال التي أسندت للملائكة حينئذٍ نقول: هي تفهم ولا شك، لكن العقل على جهة الخصوص، هذا يحتاج إلى نص، وإن كان الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى أورد ذلك في شرحه على كتابه التوحيد.

[ثامنًا] (١-٦): إثبات العُلُوِّ لله عز وجل فوق مخلوقاته. هذا كما ذكرنا علو القدر والذات إن كان بعض المخالفين نازع في مسألة علو الذات، لكن لا عبرة بقوله.

تاسعًا: إثبات عظمة الله تعالى.

عاشرًا: إثبات أن قول الله حق، {وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ} [الأحزاب: ٤]، {فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ} [ص: ٨٤].

____

(١-) حدث خطأ في الترقيم، وكذا ما بعده.

قال المصنف رحمه الله تعالى في الحديث الذي أورده المصنف كالتفسير لهذه الآية كأنه قال لك هذا النص ثم أورد مفسره، ولا شك أن أعلم المفسرين هو محمد - صلى الله عليه وسلم - (وفي ((الصحيح)) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خَضعانًا») خُضعانًا، خَضعانًا («لقوله») قوله جل وعلا («كأنه سلسلة على صفوان ينفذهم ذلك، {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}») هذا النص بعينه، والحديث في الصحيح («فيسمعها مسترق السمع، ومسترق السمع هكذا بعضه فوق بعض - وصفه سفيان بكفه فَحَرَّفَهَا وَبَدَّدَ بين أصابعه - فيسمع الكلمة فيُلقيها إلى من تحته، ثم يُلقيها الآخر إلى من تحته، حتى يُلقيها على لسان الساحر أو الكاهن، فربما أدركه الشهاب قبل أن يُلقيها، وربما ألقاها قبل أن يدركه، فيكذب معها مائة كَذْبَة») كَذْبَة كِذْبة كَذْبَة («فيقال: أليس قد قال لنا») يعني الساحر أو الكاهن («أليس قد قال لنا يوم كذا وكذا كذا وكذا؟ فيُصدق بتلك الكلمة التي سمعت من السماء») هذه أو هذا النص ورد فيه نص الآية السابقة، فدل ذلك على أن المراد بإيراد المصنف هنا تأكيدًا لهذا المعنى السابق، وكون قوله تعالى: ({حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}). المراد به الملائكة، لأن إثبات أن المراد الملائكة أعظم في إبطال ما عليه أهل الشرك، لأن الملائكة أعظم المخلوقات، فإذا كانت تخاف وتخشى الله تعالى، وتشفق على حالها من الباري جل وعلا، فغيرها من باب أولى، ثم هي تخشى فكيف توجه إليها العبادة؟ حينئذٍ بطل الشرك من أصله.

(وفي ((الصحيح))) أي صحيح البخاري، كما سبق معنا مرارًا، (عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء») الأمر الشأن، والقضاء يكون بالقول، لقوله تعالى: {إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}. إذًا الأمر، والقضاء يكون بالقول، لهذا النص {إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} والمراد إذا تكلم الله بالأمر الذي شاء كونه لأنه علقه بماذا؟ بـ إذا [نعم] دائمًا هكذا إذا جاءت الصفة معلقة بـ إذا، إذا شاء كونه

إذًا مرده إلى المشيئة، كل وصف عُلِّقَ بـ إذا فهو تابع لمشيئة الباري جل وعلا فهو صفة فعلية، («إذا قضى الله الأمر»)، إذًا المراد إذا تكلم الله بالأمر الذي شاء كونه، يعني إيجاده، وذلك بوحيه إلى جبريل به كما صرح به في الحديث الآتي، وكما روى أبو داود وغيره عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات صلصلةً كجر السلسلة على الصفوان. قوله: («ضربت الملائكة بأجنحتها خَضعانًا لقوله») أي لقول الله تعالى، الضمير هنا («لقوله»)، أي لقول الله تعالى. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: خَضعانًا بالفتحتين من الخضوع، وفي رواية بضم أوله وسكون ثانيه خُضْعَانًا، خَضَعانًا خُضْعانًا، وهو مصدر بمعنى خاضعين، إذًا («ضربت الملائكة بأجنحتها») يعني حركت، الضرب بمعنى التحريك هنا، («بأجنحتها خضعانًا لقوله») أي لقول الله تعالى، فالملائكة تخضع، فإذا كان كذلك حينئذٍ تكون من عباد الله تعالى، وذلك أن الله إذا تكلم بالوحي فسمع أهل السماوات كلامه أُرْعِدوا وخافوا وفزعوا هيبةً، وَخَضَعانًا لقوله تبارك وتعالى مع أنهم عباد مكرمون، أعطاهم الله من القوة والعظمة ما لا يعلمه إلا هو جل وعلا، وهم معصومون من الوقوع في الزلل والمعاصي، إذًا لا يخافون نارًا هذا الأصل فيه، لكن من تعظيم الباري جل وعلا حصل لهم ما حصل، ومع ذلك يعتريهم هذا الخوف والاضطراب، فعبادتهم من دون الله باطلة، هذا الذي أراده المصنف هنا رحمه الله تعالى، وإذا كان هذا الحال معهم فبطلان عبادة غيرهم بطريق أولى. قال: («كأنه سلسلة على صفوان»). («كأنه») الضمير هنا يعود إلى الصوت، والصوت صفة مسموعة أو عرض مسموع، لكن الأول أولى صفة مسموعة، أي كأن الصوت المسموع سلسلة على صفوان وهو الحجر الأملس الصلب، والسلسلة عليه يكون لها صوت عظيم، الصلصلة هي صوت وقوع الحديد بعضه على بعض «كجر سلسلة على الصفا». هكذا في بعض الروايات، جمع صَفَاتٍ («على صفوان»)، «على الصفا». في رواية أخرى «على الصفا» جمع ماذا؟ جمع صَفَاتٍ وهي

الصخرة والحجر الأملس. قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: وليس المراد تشبيه صوت الله تعالى بهذا. ليس المراد التشبيه، لأن صوت الله تعالى كأنه سلسلة وإلا جاء عندنا النص {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]، وإنما المراد السمع بالسمع وليس المسموع بالمسموع، السمع بالسمع، هذا نثبت الصوت ليس فيه إنكار الصوت، يعني: هنا سمعت الملائكة صوتًا، هذا الصوت صوت الباري جل وعلا قطعًا، لكن هل هو مساوٍ لسلسلة أو جر سلسلة على الصفوان؟ لا، وإنما المراد ماذا؟ السمع كالسمع، كما أن السلسلة على الصخر لها صوت قوي يُسْمَع كذلك صوت الباري صوت قويٌّ يُسمع، فالتشبيه هنا السمع بالسمع، وليس المراد المسموع بالمسموع، لأن الباري جل وعلا {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}، ولا يُفهم من ذلك أن فيه إنكارًا للصوت، بل الصوت ثابت، وهو محل إجماع عند السلف.

قال رحمه الله تعال هنا: وليس المراد تشبيه صوت الله تعالى بهذا لأن الله {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}، بل المراد تشبيه ما يحصل لهم من الفزع عندما يسمعون كلامه بفزع من يسمع سلسلة على صفوان هذا وجه، وبعضهم يرى أنه السمع بالسمع، أو الفزع بالفزع، والمراد هنا ماذا؟ العدول عن التشبيه، يعني ليس ثَمَّ تشبيه، فالتشبيه في السمع لا في المسموع، كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنكم ترون ربكم كما ترون القمر». الرؤية بالرؤية، وليس المرئي بالمرئي .. الحديث، وهذا تشبيهٌ للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي، يعني: ليس المراد تشبيه الله تعالى بالقمر إنما المراد التقريب، وهذا من فائدة التشبيه تقريب البعيد، هنا كذلك المراد القوة كما أن السلسة إذا ضُرِبَ بها الصخر يكون لها صوتٌ قوي كذلك صوت الرب جل وعلا قَوِيٌّ، فالمراد أيضًا التقريب، صوتٌ قويٌّ يشبه الصوت القوي هذا المراد، وليس المراد أن الصوت مثل الصوت لأنه تمثيل، والله تعالى يقول: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]. وعليه فالتشبيه تشبيه سماع الملائكة لصوت الله تعالى بسماع من يسمع سلسلةً على صفوان أو كما قال الشيخ ابن عثيمين: فزعٌ بفزعٍ، فليس في الحديث تشبيه صوتٍ بصوتٍ، وإنما فيه تشبيه سماعٍ بسماع أو فزعٍ بفزع. والحديث يدل على أن الله تعالى يتكلم بصوتٍ، هذا الذي دل عليه النصّ، أن الله تعالى يتكلم بصوتٍ، فالصوت هنا هو صوت الباري جل وعلا لا صوت السماء كما قال بعضهم، ولا صوت أجنحة الملائكة، ضربت الملائكة بأجنحتها، لا، وإنما المراد به صوت الباري جل وعلا هذا يعتبر تأويلاً أو تحرفًا، يعني لا يحمل الصوت هنا على أنه صوت السماء، أو صوت أجنحة الملائكة، ولا نقول: هو كصوت السلسلة مساواة أو تشبيهًا وتمثيلاً، فهذه الثلاثة أقوال باطلة.

قال عبد الله ابن أحمد: سألت أبي عن قومٍ يقولون: لَمَّا كلم الله موسى لم يتكلم بصوته. فقال أبي: بلى، تكلم تبارك وتعالى بصوتٍ، وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت. يعني نثبتها كما جاءت، المراد أنها نثبت لفظًا ومعنًى، دون أن يدخل العقل وليس المراد أننا نرويها كما جاءت ألفاظًا لا معاني لها، لا، ليس هذا المراد، فقولهم: أمروها كما جاءت. بمعنى أنها لا يتعرض لها بتحريفٍ ولا تأويلٍ ولا تمثيل ولا تشبيه، وتبقى الألفاظ دالةً على معانيها الظاهرة، ومرَّ معنا شيءٌ من ذلك القاعدة هنا: فهم باب الأسماء والصفات على قواعد سَنَنِ لسان العرب، وإذا كان كذلك فقد فهم النبي - صلى الله عليه وسلم - من نصوص الآيات آيات الصفات، وكذلك الصحابة فهموا ما هو ظاهرها، يعني في لسان العرب، مع قوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}. حينئذٍ نثبت اللفظ ونثبت ما دل عليه اللفظ من المعنى ونأتي بالقاعدة {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}، وهذا محل إجماعٍ من الصحابة، ونقول: إجماع وهو إجماعٌ قطعي لم ينقل حرفٌ واحد يخالف ذلك، إذ لو كان ثَمَّ ما يخالف ولم يقل به أحدٌ للزم خلو العصر عن قول الحق وهو باطلٌ باتفاق الأصوليين، واضح هذا؟ إذا قيل: بأن مراد استوى استولى طيب لم يقل أحد من الصحابة استولى إذا خلا ذلك العصر عن قائلٍ بالحق وهم يدعون أنه حق، فإذا خلا ذلك العصر لزم خلوه عن ماذا؟ عن قائلٍ بالحق، حينئذٍ تصوروا الظاهر وهو باطل. إذًا اتفقوا على بطلان ما أثبته المخالفون المتأخرون. يعني اتفقوا على بطلان ما ادَّعَى الْمُدَّعِي بأن استوى بمعنى استولى، لماذا؟ لأن استوى مخالفٌ لاستولى ليس هو عينه، هذا له معنًى وهذا له معنى، فإذا كان كذلك اتفق السلف الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهم استوى على بابه في لسان العرب.

والقول بأن استوى استولى نقول: هذا تحريفٌ أجمع الصحابة على بطلانه لأن مقره الظاهر، وسيأتي، قد يأتي معنا هذا النوع من الكلام.

وحديث ابن مسعود يقول الإمام أحمد: وحديث ابن مسعودٍ «إذا تكلم الله بالوحي سُمِعَ له صوتٌ كجري السلسلة على الصفوان». قال أبي: والجهمية تنكره. تنكر هذا المعنى يحرفون هذه النصوص لأنهم ينكرون صفة الكلام. قال أبي: وهؤلاء كفار. يعني الجهمية الذين ينكرون صفة الكلام كفار. كفار جمع كافر يعني ماذا؟ ذاتٍ متصفة بصفة كفر، فكان عندهم نوعان من الكفر، كفرٌ يعلق على المعاني، من قال كذا فهو كافرٌ، وكفرٌ ينزل في الواقع، ليس كما هو الشأن الآن العصر الحاضر التكفير أحكام التكفير كلها أحكام ذهنية لا وجود لها في الواقع، صحيح؟ كلها أحكام ذهنية، في الواقع لا بد من إقامة الحجة، لو كَفَرَ من كَفَرَ في أقصى الأرض لا يُكَفر حتى تقام عليه الحجة، وتموت وأنت ما رأيته، إذًا لا كفر البتة. إذًا قوله: كفار. جمع كافر، وإيش معنى كافر؟ ذات متصفة بصفة الكفر، كما نقول في باب الأسماء أسماء الباري جل وعلا ذات متصفة بصفة كذا الرحمة والعلم والعزة .. إلى آخره، إذًا كفار كفرهم الإمام أحمد بذاتهم، فَنَزَّل الحكم عليهم، فتكفير السلف على مرحلتين، أو على نوعين:

تكفير وصفي نوعي من قال كذا فهو كافر.

وتكفير يتعلق بالذوات.

وهذا التكفير الذي يتعلق بالذوات هو الذي لا يُعذر بجهله البتة، فيُنَزَّلُ عليه، وليس عندنا إقامة حجة هذا النوع ليس فيه إقامة حجة، لأن هذا يُعتبر تقييدًا للنصوص ويحتاج إلى أدلة، أين الأدلة؟ [عندما] الله عز وجل قسم الناس إلى مؤمن وكافر، صحيح؟ المؤمن إذا أظهر الإيمان ليس لك شأن بباطنه، أليس كذلك؟ إذا أظهر الإيمان ليس لك شيء بباطنه، باطنه بينه وبين خالقه، المقابل النوع الآخر نقيضه؟ الكافر إذا أظهر كفره ليس لك بباطنه، كل من أظهر الكفر الأكبر مما لا عُذر له بجهل أو لا يُعذر به في الجهل فالأصل إيقاع الوصف عليه وتترتب عليه الأحكام هذا الأصل فيه، وأما البحث في كونه لا بد من إقامة الحجة، نقول: هذا ليس على إطلاقه، بل بعضهم حتى في مسائل يعني حكى فيها ابن تيمية رحمه الله تعالى من توقف في كفر من قال بذلك القول فهو كافر، من ادَّعَى أن عليًّا إلهًا حتى بعضهم يقول: لا بد من إقامة الحجة. أيُّ حجة هذه؟ حجة إبليسية هذه، من ادَّعَى بأن عليّ إله فهو كافر مطلقًا، من توقف في كفره فهو كافر، هذا الأصل فيه، كذلك من ادَّعى بأن جبريل عليه السلام قد غلط [الأصل أن ينزل على محمد فنزل] (¬١) الأصل أن ينزل على عليّ فنزل على محمد، هذا كفر ومن لم يكفره فهو كافر، من توقف أو شك أو تردد في كفر هؤلاء فهو كافر، من ادَّعَى بأن هؤلاء لا بد من إقامة الحجة، لا بد من رفع الشبهة عنه فإن أصر ألحق بهم، يعني مقام ادِّعَاء العذر بالجهل في هذه المسألة هذه شبهة وقعت عند بعضهم، يُنازع في هذا الدليل الذي استدل به فإن أصرَّ وبَقِيَ على تقليده حينئذٍ يُلحق بهم هذا الأصل فيه، والله أعلم.

قال هنا: الجهمية كفار يريدون أن يُمَوِّهُوا على الناس من زعم - يقول الإمام أحمد - من زعم أن الله تعالى لم يتكلم فهو كافر، إنما نروي هذه الأحاديث كما جاءت.

____

(¬١) سبق.

إذًا الحاصل التشبيه هنا في الحديث تشبيه للسماع بالسماع، يعني السمع بالسمع، لا المسموع بالمسموع، فالصوت المسموع هو من كلام الله تعالى، والمراد إثبات كلام الله تعالى بصوت مسموع كما أن السلسلة على الصفوان يُسمع منها صوت، قوله: («{حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ}»). هذا نص الآية السابقة جاء في الحديث، أي أزيل عنها الخوف والغشي والفزع، («{قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ}»)، أي: قال الملائكة بعضهم لبعض ماذا قال ربكم، («{قَالُوا الْحَقَّ}»)، أي: قالوا قال الله الحق، يعني قول الحق كما سبق، وعلموا أن الله تعالى لا يقول إلا حقًّا فهو سبحانه الحق، وقوله الحق، («{وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}») الذي لا أعظم منه ولا أكبر منه تبارك وتعالى. قال:

(«فيسمعها مسترق السمع») أي يسمع مسترق السمع الكلمة التي قضاها الله تعالى، وسمعتها الملائكة وتحدثوا بها، يعني قالها الله تعالى قضى بها، وسمعتها الملائكة وتحدثوا بها، حينئذٍ يُسمع ماذا؟ مسترق السمع على الصفة الآتية، («ومسترق السمع») هذا مفرد مضاف، أو لا؟ فيعم، مفرد مضاف فيعم، إذًا ليس مسترق واحد يسترقون كُثر شياطين، أليس كذلك؟ لكونه مفرد مضاف، فيعم جميع المسترقين وهم الشياطين يركب بعضهم بعضًا، تعاونوا على الإثم والعدوان، يركب بعضهم بعضًا حتى يصلوا إلى حيث يسمعون تحدث الملائكة بالأمر يقضيه الله تعالى كما قال تعالى: {وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ} [الحجر: ١٧، ١٨]. استرق السمع جاء في النص، وكلمة مسترق السمع هذه فيها دليل على ماذا؟ على أنه يختلسها اختلاسًا، يعني بخفة، كقوله تعالى: {إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ} [الصافات: ١٠]. فيه هذا المعنى {فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ} يختلسها اختلاسًا بسرعة، يعني عندهم خفة هذا مناسب لخلقتهم، قال هنا في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله تعالى عنها مرفوعًا: «إن الملائكة تنزل في العنان». وهو السحاب، «فتذكر الأمر قُضِيَ في السماء، فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون معه» يعني الكهان «مائة كَذْبَة من عند أنفسهم». يعني هذا النص فيه ماذا؟ - والحديث في صحيح البخاري - أن المسترق إنما يسمع من الملائكة لا في السماء، وإنما هم في العنان يعني في السحاب، لكن سماعهم من الذين في العنان لا ينفي سماعهم من الذين في السماء، يعني الحديث ذكر طائفة، والذي معنا ذكر طائفة، فليس ثَمَّ حصر ما يقتضي أن المراد كل ما سُمِعَ من الملائكة فهم ملائكة العنان، وإنما ذكر بعضهم وذكر بعض آخر، إذًا سماعهم من الذين في العنان لا ينفي سماعهم من الذين في السماء. قال: («ومسترق السمع هكذا بعضه فوق بعض»). يحتمل هذا أن يكون من كلامه - صلى الله عليه وسلم -، أو من كلام أبي هريرة أو من كلام سفيان، قاله ابن عثيمين رحمه الله تعالى. («وصفه سفيان بكفه») يعني وصف هذا الركوب ركوب الشياطين بعضهم فوق بعض بما يأتي، وسفيان هو ابن عيينة أبو محمد هلال الكوفي ثم المكي ثقة حافظ من كبار الأئمة مات سنة ثماني وتسعين ومائة، وله إحدى وتسعون سنة، قال: («حَرَّفَهَا»).

يعني مَيَّلها، يعني يده كفه حرفها ميلها، («وَبَدَّدَ») أي فرق وباعد بين أصابعه من غير مماسة بعضها لبعض، حرفها بدد أصابعه، يعني يركب بعضهم بعضًا هكذا حتى يصلون إلى السماء، («حَرَّفَهَا») أي مَيَّلها، («وَبَدَّدَ») أي فَرَّقَ وباعد بين أصابعه من غير مماسةٍ بعضها لبعض ولا لصوق بعضها ببعض، فالْجِنّ يتراكبون واحدًا فوق الآخر إلى أن يصلوا إلى السماء فيقعدون ولكل واحد مقعد خاص. قال تعالى عنهم: {وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا} [الجن: ٩]. فلكل واحد له مقعد خاص. قال: («فيسمع الكلمة فيلقيها إلى من تحته، ثم يلقيها الآخر إلى من تحته») أي يسمع المسترق وهو الشيطان الفوقاني، الكلمة التي سُمِعَتْ من السماء، يعني آخر واحد الذي اتصل بالسماء يسمُعها فيلقيها إلى الذي تحته، وهكذا حتى تصل إلى الأرض، حينئذ يأتي الأخير هذا فيلقيها إلى الكاهن، حينئذٍ يأتي هنا مسألة الشهاب. قال هنا: أي يسمع المسترق وهو الشيطان الفوقاني الكلمة التي سُمِعَتْ من السماء من الوحي فيلقيها إلى الشيطان الذي تحته، ثم يلقيها الآخر إلى من تحته، ثم الآخر إلى من تحته، وهكذا، («حتى يلقيها») أي يلقي الكلمة آخرهم الذي في الأرض («على لسان الساحر أو») على لسان («الكاهن») وحينئذٍ يقع الرجم («فربما أدركه الشهاب») الشهاب النجم الذي يُرْمَى به، أي ربما أدرك الشهابُ المسترق «بتلك الكلمة التي سمعت من السماء» قبل إلقائها فأحرقه، أحرقه الشهاب، قال: («وربما ألقاها») أي الكلمة («قبل أن يدركه») يعني الشهاب لما لله في ذلك من الحكمة، تركه الله عز وجل ابتلاء، وإلا فلا يفوته سبحانه شيء، والحديث يدل على أنه كان الرجم بالنجوم قبل البعثة، وهو كذلك.

وفي مسلم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالسًا في نفر من أصحابه فَرُمِيَ بنجم فاستنار، فقال: «ما كنتم تقولون إذا كان هذا في الجاهلية»؟ قالوا: كنا نقول يولد عظيم أو يموت عظيم. إذا رأوا استنارة الشهاب يولد عظيم أو يموت عظيم، قال: «فإنها لا يُرمى بها». يعني: النبي - صلى الله عليه وسلم - منكرًا لذلك «فإنها لا يرمى بها لموت أحد ولا

لحياته» .. الحديث وذكر نحوًا مما في هذا الحديث السابق. قال معمر: قلت للزهري: أكان يرمى بها في الجاهلية؟ قال: نعم. قال: أرأيت قوله تعالى: {وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا}. قال: غُلِّظَت وشدد أمرها حين بُعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. إذًا الرجم كان قبل البعثة، ((«فيكذب معها مائة كِذبة»)) كِذبة كَذبة يعني: يجوز فيه الوجهان، كَذبة إن كانت سمعت هكذا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كَذبة حينئذٍ تُضبط بهذا ولا يجوز لغةً كَذْبة وكِذْبة بفتح فسكون، أي يكذب الساحر أو الكاهن مع تلك الكلمة التي ألقاها إليه وَلِيُّهُ من الشيطان مائة كذبة، ويزيد هو الساحر وينقص من عنده، أو العكس أو يكذب الشيطان مع الكلمة التي استرقها مائة كذبة، يعني هذا أو ذاك، ويخبر بالجميع وليّه من الإنس فما جاءوا به على وجهه فهو صدق، يعني ما وافق فهو صدق، فما وقع إذا أخبروا الذي جاء للساحر أخبره بالشيء فوقع كما هو لا يعلم الغيب من أين جاء هذا الحق؟ من هذه الكلمة، يعني كلمة واحدة حق، وتسعة وتسعين أو مائة تعتبر من الكذب، وما خَلَّطَ فيه فهو كذب ومع هذا يفتتن الإنس بذلك ويقلبون ما جاء به مع كثرت الكذب لكونهم قد يصدقون في ما يأتون به من خبر السماء. يعني الناس يتعلقون بالسحرة والكهان لكونهم قد يقع بعض ما قالوه، فتتعلق به أو بهم النفوس، بناءً على ماذا؟ على ما وقع عندهم من الحق، والمراد بالمائة هنا المبالغة لا التحديد، إيش المائة كذبة، إما قد يزيد أو ينقص، ((«فيقال: أليس قد قال لنا يوم كذا وكذا كذا وكذا»)) والمعنى أن الذين يأتون الكهان من يأتي عند الكاهن والساحر يصدقونهم في كذبهم ويستدلون على ذلك أنه قد يقع بعض ما يقولونه، إذًا الكاهن عنده حق وعنده باطل، مصدر الحق هو تلك الكلمات الذي يأتي للكاهن وللساحر يفتتن به ويصدق في كل ما قاله بناءً على ماذا؟ على أنه قد يقع بعض ما قد قاله، انظر كلمة واحدة حق ومائة كلمة كذب، والموازنة غَلَّبَ جانب الصدق على جانب الكذب، وهذا من ضعف عقول الناس، والمعنى أن الذين يأتون الكهان يصدقونهم في كذبهم ويستدلون على ذلك بكونهم يصدقون بعض الأحيان فيما سمعوه من الوحي، ويذكرون أنه أخبرهم مرةً بشيءٍ فوجدوه حقًّا وتلك الكلمة من الحق ولا شك ولا نردها، لكن لا نذهب إليه لأنه قد يكون عنده حقّ، لا، وإنما إن وقع شيءٌ من ذلك وذهب وجاء مستفتٍ يسأل قال ذهب إلى كاهن نقول: لا وهذه الكلمة باعتبار ماذا؟ أنه أخذها من الجن، والجن رفعوا أنفسهم إلى السماء فاستمعوا واسترقوا، وليس المراد أن عنده شيء من الحق فيذهب إليه، لا. قال هنا: كما في الصحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها، عائشة استشكلت هذا الأمر عن الكهان فيما سبق، قالت: قلت يا رسول الله إن الكهان كانوا يحدثون بالشيء فنجده حقًّا. قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «تلك الكلمة الحقّ يخطفها الجنّي فيقذفها في أذن وليِّه» سماه وأضافه إليه «فيزيد فيها مائة كَذْبة».

وفيه قبول النفوس للباطل، كيف يتعلقون بواحدةٍ ولا يعتبرون بمائة كَذْبة.

وفيه أن الشيء إذا كان فيه نوعٌ من الحقِّ لا يدل على أنه حقٌّ كله، ولا يدل على أنه يجوز الذهاب إليه من أجل ذلك الحقِّ، لا، لا يدل، بل لا يدل على إباحته كما في الكهانة والسحر والتنجيم. قال: ((«فيُصدق بتلك الكلمة التي سمعت من السماء»)) أي يستدلون على صدقه بها، والباء سببية بتلك الكلمة يعني بسبب تلك الكلمة، الباء سببية أي يُصَدِّقُ الساحر أو الكاهن أولياؤه من الإنس، الذين يذهبون إليه، بسبب تلك الكلمة، ويروج معها مائة كذبة.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه الرد على المشركين، قبل ذلك فيه تفسير للآية السابقة وتأكيد على المعنى العظيم الذي عناه المصنف وهو ما يتعلق بعبادة الملائكة لأنه يستدل على بطلان عبادة ما سوى الملائكة ببطلان عبادة الملائكة، وهو أعظم وأكبر من عُبِدَ من دون الله.

إذًا مناسبة الحديث للباب ما ذكرنا وفيه الرد على المشركين، فإنه إذا كان هذا حال الملائكة عند سماع كلام الله تعالى مع ما أعطاهم الله من القوة عُلِمَ أنه لا يجوز صرفُ شيءٍ من العبادة لهم، فكيف بمن دونهم من بابٍ أولى وأحرى.

وهذا الباب والذي قبله من أجمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى.

ويستفاد من الحديث أيضًا الرد على المشركين الذين يعبدون الملائكة والأنبياء والصالحين، لأن الإثبات عظمة الله تعالى، وأنه المستحق للعبادة وحده دون ما سواه.
ثالثًا: إثبات القول لله تعالى وأنه بحرفٍ وصوت. بصوت واضح لأن التشبيه هنا قلنا: المراد السمع بالسمع لأنه يُسمع، بحرفٍ لقوله: {قَالُوا} قال {الْحَقَّ} قال الله قول الحق، لأن القول يطلق بلسان العرب في هذا المقام مرادف للكلام.
رابعًا: إثبات علو الله تعالى على خلقه بجميع أنواع العُلُوّ.
خامسًا: إبطال السحر والكهانة وإن صدق الكاهن والساحر في بعض الأحيان لا يلتفت إليه البتة.
سادسًا: إثبات الأجنحة للملائكة، وسبق إثبات القلوب في الآية السابقة.
سابعًا: خوف الملائكة من الله تعالى وخضوعهم له.
ثامنًا: إثبات كلام الملائكة وأنهم يفهمون.
تاسعًا: تمكين الشياطين من الوصول إلى السماع فتنةً للناس، قد يوجد الباطل ويُمَكّن له من باب ماذا؟ ابتلاء الخلق، [وليس] ولا يستدل على تمكين ونشر الباطل أنه ماذا؟ أنه حقّ، لا يستدل بالكثرة على الحق البتة، إنما الكثرة في الشرع ورد ذمها أكثر ما وردت الكثرة في الشرع الذم.
عاشرًا: كثرة الشياطين. يركب بعضهم بعضًا إلى السماء. هذا يدل على ماذا؟ لأن عددهم كثيرة والله أعلم.
قال رحمه الله تعالى الحديث الثاني:
(وعن النواس بن سَمْعَان) سِمْعَان سَمْعَان، بكسر السين وفتحها قاله النووي، وقيل: الفتح مذهب الأكثر يأتي (وعن النواس بن سمعان رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أراد الله تعالى أن يوحي بالأمر تكلم بالوحي أخذت السماوات منه رجفة - أو قال رعدة - شديدة خوفاً من الله عز وجل. فإذا سمع ذلك أهل السماوات صَعِقُوا - صُعِقُوا - صَعِقُوا») فالأصل فيها هذا إلا إذا أفادت الرواية أنها ضبطها كذلك إذا تردد الأمر بين كونه مبنياً للمفعول أو للفاعل فالأصل ماذا؟ الفاعل هذا الأصل، متى ما أمكن حمله على الفاعل فهو المقدم («صَعِقُوا وخَرُّوا سجداً») إذًا خَرُّوا إذًا هذا مبني للفاعل («صَعِقُوا وخَرُّوا سجداً. فيكون أَوَّلَ من يرفع رأسه جبريل»)، (أَوَّلَ) أَوَّلُ يجوز الوجهان («فيكون أَوَّلَ من يرفع رأسه جبريل، فيكلمه الله من وحيه بما أراد، ثم يمر جبريل على الملائكة، كلما مر بسماء سأله ملائكتها: ماذا قال ربنا يا جبريل؟ فيقول: قال الحق وهو العلي الكبير. فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل. فينتهي جبريل بالوحي إلى حيث أمره الله عز وجل»).
إذًا هذا الحديث أورده المصنف رحمه الله تعالى وإن كان بعضهم تكلم فيه وضعفه، الحديث ضعفه الشيخ الألباني رحمه الله تعالى في تخريج ((السنة)) لابن أبي عاصم، في سنده الوليد بن مسلم وهو مدلس ورواه عن شيخه بالعنعنة، كذلك فيه نعيم بن حماد وهو ضعيف، لذلك حكم الشيخ رحمه الله تعالى بضعفه، فيكون فيه ضعف. وذكر الشيخ ابن عثيمين أنه وجه لأن يكون الحديث أن يكون له أصل، إذ جاء عند مسلم عن ابن عباس: «إن الله إذا تكلم بالوحي سمعه حملة العرش، فسبحوا، ثم سمعه أهل كل سماء فيسبحون كما سبح أهل السماء السابعة، حتى يصل إلى السماء الدنيا، فتخطفه الجنّ أو الشياطين». هذا وإن لم يكن فيه ذكر ماذا؟ الرجفة رجفة السماء والسجود لكن يدل على أن له أصلاً.
إذًا المعنى صحيح المعنى ثابت، ويدل عليه الحديث السابق كذلك، حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ولكن إذا نظر بالسند الظاهر أنه فيه شيءٌ من الضعف.
(وعن النواس بن سَمْعَان) قلنا: بكسر السين أو بفتحها جوز النووي الوجهين قيل: الفتح مذهب الأكثر، أي ابن خالد الكلابي ويقال الأنصاري صحابي جليل، ويقال: إن أباه صحابيٌ أيضًا قال أبو حاتم الرازي سكن الشام (قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أراد الله تعالى أن يوحي بالأمر»)، («إذا أراد») فيه تعليقٌ بماذا؟ تعليق الإرادة بإذا، وهذا يدل على أنها صفةٌ فعلية («إذا

أراد الله») أي يوحي («بالأمر») أي بالشأن («تكلم بالوحي») هذه جملةٌ شرطية («إذا أراد»)، («تكلم بالوحي») تقتضي تأخر إيقاع المشروط عن الشرط أو لا؟ الجملة الشرطية تقتضي تأخر إيقاع المشروط عن الشرط، فالإرادة سابقة والكلام لاحق. إذًا جاء زيدٌ فأكرمه أيهما السابق وأيهما اللاحق؟ جواب الشرط لاحق، ومجيء زيد سابق هذا المراد («إذا أراد الله») إيش النص؟ («إذا أراد الله تعالى أن يوحي بالأمر تكلم»). إذًا الكلام لاحقٌ، والإرادة سابقة، هذا المراد هنا، فالإرادة سابقةٌ والكلام لاحق ففيه إثبات الكلام الحادث من حيث الأفراد والآحاد، أما الصفة فهي قديمة النوع أزلية النوع، ففيه إثبات الكلام الحادث. وقوله: («إذا أراد الله أن يوحي بالأمر تكلم بالوحي») هذا في جميع الأمور التي يقضيها الرب تبارك وتعالى كما يدل عليه عموم اللفظ («إذا أراد»)، وأراد هنا فعلٌ ماضي، وهو مركبٌ من زمن وحدث، والحدث؟ مصدر، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق الشرط تعم، هذا وجه العموم. إذًا («إذا أراد الله أن يوحي بالأمر تكلم بالوحي») نقول: هذا عامٌّ، ووجه العموم كما ذكرناه. هذا في جميع الأمور التي يقضيها الرب تبارك وتعالى كما يدل عليه عموم اللفظ، ويدل على ذلك أيضًا حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه الذي تقدم، الحديث هذا يكمل الحديث السابق، والإرادة صفةٌ من صفات الله تعالى وهي نوعان:

- إرادةٌ شرعية دينية مستلزمةٌ لمحبة الله ورضاه.
- وإرادة قدرية كونية عامةٌ شاملة.

وهو سبحانه يريد الخير ويأمر به، وينهى عن الشر ولا يأمر به، وإن كان مريدًا له جل وعلا، وكل الأشياء كائنةٌ بمشيئته وقدرته وخلقه.

قال المصنف - يعني في المسائل -: وفيه (إثبات الصفات خلافاً للأشعرية) إثبات الصفات يعني صفة الكلام خلافًا للأشعرية، وهذا من فقه المصنف، لأن الكلام هذه مما يثبتها من؟ الأشعارة مع ذلك قال: فيه إثبات الصفات ذكر الكلام وذكر الإرادة، وحينئذٍ الكلام عند الأشاعرة مثبت أو لا؟ هم يعتقدون أنهم أثبتوه، لكن نحن نقول: أثبتوه لفظًا فقط فحسب، وإلا الأصل أنهم لم يثبتوا من جهتين اختصارًا ليس البحث بحث المسألة، من جهة ماذا؟ من جهة المعنى أثبتوا الكلام لا أنه لفظ، ولا أنه بصوت، ولا أنه بحرف، ما الفرق بينه وبين الأخرس؟ لا شيء.

ثانيًا: أثبتوه بماذا؟ بالعقل لا بالنقل.

إذًا لا من حيث الأصل الاستدلال، ولا من حيث المعنى، فأين القول بأنهم أثبتوا الكلام، ولذلك من يقول: أن الأشاعرة من أهل السنة لأنهم أثبتوا سبع صفات هذا غلط، ليس بصحيح لماذا؟ لأنه ليس المراد أن يُثبت المخالف لفظ الكلام، هذا المراد؟ المراد أن يثبته بالوجه الذي أثبته السلف، وهو بالنقل لا بالعقل، ثم بالمعنى - انتبه - بالمعنى الذي أثبته السلف، أما أن يُثبتوا كلام وهكذا، ثم يكون أخرس، أو يثبت بالعقل لا بالنقل، قلنا: ما الفائدة؟ فالأشاعرة لم يثبتوا الكلام، ولذلك القرآن عندهم مخلوق لأنهم جهمية في هذا المقام، ولذلك قال المصنف: فيه (إثبات الصفات) وهنا الكلام والإرادة والأشاعرة تثبت النوعين خلافًا للأشعرية القائلين بنفي الكلام، وهم نفاة في الحقيقة لم يثبتوا كلامًا، إذ فيه النص على أن الله تعالى يتكلم بالوحي متى شاء، وعند الأشاعرة أن الله لا يتكلم بإرادة، وهذه مسألة تزاد على ما مضى، وأن كلامه أزليٌّ كالسمع والبصر، وهو معنًى قائمٌ بالنفس على تفصيلٍ وكلامٍ عندهم. قال هنا: («أخذت السماوات منه رجفةٌ»)، («السماوات») هذا مفعولٌ مقدم، و («رجفةٌ») هذا فاعل، فالسماوات هذا مفعولٌ به؟

(«السماوات») أين حرف الجر؟ منصوبٌ بالكسرة نيابةً عن الفتحة

وَمَا بِتَا وَأَلِفٍ قَدْ جُمِعَا ... يُكْسَرُ فِي الْجَرِّ وَفِي النَّصْبِ مَعَا

يعني مجتمعين («أخذت السماوات منه رجفةٌ») السماوات مفعولٌ مقدم، ورجفةٌ فاعل، أي أصاب السماوات من كلام الله رجفةٌ،

والأصل الرجفة الحركة والاضطراب أي تحركت واضطربت وهو صريحٌ في أنها تسمع كلام الله، صريحٌ في أن السماوات تسمع كلام الله. كيف تسمع؟ الله أعلم، دل النص على أنها تسمع، كيف تسمع؟ الله أعلم، هل يمتنع أن السماوات تسمع؟ لا، إلا عند الحمقى، أما عند من سَلَّمَ للنص فالسماوات تسمع، والسماوات تقول، والسماوات تسبح، كما أن الحصى يسبح، كما أن الطعام يسبح .. إلى آخر ما جاءت به النصوص.

[إذًا فيه] ولذلك قال: وهو صريح في أنها تسمع كلام الله تعالى، كما روى ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: إذا قضى الله أمرًا تكلم تبارك وتعالى رجفت السماوات والأرض والجبال وخرت الملائكة كلهم سجدًا، يعني لله تعالى، («أو قال رعدة - شديدة») شكٌّ من الراوي هل قال النبي ع («رجفة»)، («أو قال رعدة - شديدة») رَعْدَة بفتح الراء بمعنى الأول بمعنى الرجفة، أي متحدان في المعنى أو متقاربان، يعني تفسر بما مضى، الحركة والاضطراب، وهذا من شدة حرص السلف على ألفاظ الحديث، وإن كانت تجوز روايته بالمعنى بشروطها المعروفة في محلها. قوله: («خوفاً من الله عز وجل»)، («خوفاً») إيش إعرابه؟ مفعول [به]؟! لأجله، نعم. أي لأجل الخوف من الله فهو علة («خوفاً من الله عز وجل») هذا ظاهرٌ في أن السماوات لها معرفةٌ وإحساس تسمع («خوفاً»). إذًا من الذي خاف أو ما الذي يخاف، ما الجواب؟ السماوات، هل يلزم من ذلك أن يكون لها قلب؟ لا، لا يلزم، أليس كذلك؟ قال هنا: ظاهرٌ في أن السماوات لها معرفةٌ وإحساسٌ تخاف من الله تعالى بما جعل فيها من الإحساس والمعرفة بمن خلقها. وقد أخبر الله بأن هذه المخلوقات تسبحه وتقدسه كما قال في الآية العامة {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ} [الإسراء: ٤٤]. هذا عام عمومٌ لا عموم بعده {وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ}. تفصيل {وَإِن مِّن شَيْءٍ} أعم من سابقه، يعني ليس السماوات والأرض ومن فيهم فحسب {وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ} فلا يلزم من ذلك التساوي بين ما يدركه العقل الإنسان من نظيره بأن يحمل ما ثبت للسماوات على ما ثبت للبشر، خوفًا من الله، لا يلزم أن يكون ثَمَّ قلبٌ، تسبح يعني تقول: ماذا؟ سبحان الله، يلزم من ذلك أن يكون لها فمٌ ولسان ومخارج؟ لا، لا يلزم. حينئذٍ القول بأنه لا بد لا يُفهم التسبيح إلا بذلك هذا قصورٌ في الفهم، وثبت سماع تسبيح الطعام وهو يؤُكل، ثبت ذلك كما في البخاري من حديث ابن مسعودٍ رضي الله تعالى عنه. قال: كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل.

وتسبيح الحصى كما في حديث أبي ذر أن النبي ع أخذ في يده حصيات فسمع لهن تسبيحًا كحنين النحل.

وقصة حنين الجذع هذه معروفة كذلك، وهذه المخلوقات تسبح حقيقةً لا بلسان الحال، فمن حملها على لسان الحال قد أخطأ.

كذلك قوله تعالى: {فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا} [فصلت: ١١]. {اِئْتِيَا} هذا قول الله تعالى بحرفٍ وصوت، وأمر مَنْ؟ أمر للسماوات والأرض {فَقَالَ لَهَا}، {قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ} القول لفظٌ وصوتٌ وحرفٌ، {أَتَيْنَا طَائِعِينَ} هذا المقول، قالت بذلك: إي والله قالت بذلك. نأول نحرف بلسان الحال؟ لا والله، لماذا؟ لأنه أخبرنا بذلك والأصل حمل اللفظ على حقيقته، ودعوى المجاز هنا ليست بظاهرة، بل هو فاسد الاعتبار {تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا} [مريم: ٩٠].

ثُمَّ كذلك فيما قال سبحانه في حال الحجر {وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ} [البقرة: ٧٤]. يخشى الله تعالى يهبط وتحرك، وهذا كثير في القرآن فيُحمل على ظاهره ولا يؤول بل تأويله يعتبر تحريف.

قال هنا: فإذا («فإذا سمع ذلك أهل السماوات صعقوا وخروا لله سجداً»). سمعوا («ذلك») المشار إليه ماذا؟ قول الله كلام الله تعالى، ماذا يحصل من أهل السماوات؟ («صعقوا وخروا لله سجداً») أي يقع منهم الأمران، الصعق والسجود. الصعق وهو الغشي، والسجود لله.

قال في التيسير: والله أعلم أيهما قبل الآخر. فإن الواو لا تقتضي تركيبًا، وكذلك قال ابن القاسم في الحاشية: لا ندري أيهما قبل الآخر، لأنه قال: («صعقوا وخروا لله سجداً») يحتمل أنه ماذا؟ خروا سجدًا، وصعقوا ويحتمل ماذا؟ («صعقوا وخروا لله سجداً») يحتمل هذا

وذاك، وذهب الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى إلى أن الصعق هنا يكون قبل السجود، فإذا أفاقوا سجدوا، يعني رأى أنه على الترتيب.
وفيه إثبات عظمة الله تعالى، فإذا كانت السماوات على عظمتها وسعتها وما فيها من السكان ترجف ويصعق من فيها هيبةً لله وخوفاً منه فالالتجاء إلى غيره والتعلق عليه من أبطل الباطل، وأمحل المحال. إذ هو سبحانه بيده أزمة الأمور، وكل من سواه مخلوقٌ مربوب، لا يملك نفعًا ولا ضرًّا.
وفي الحديث «واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيءٍ قد كتبه الله لك». قوله: («فيكون أولَ») أولُ ... («فيكون أول من يرفع رأسه جبريل»). قال الشُّرَّاح: بفتح أول خبر يكون مقدمٌ على اسمها وهو جبريل، ويجوز العكس («فيكون أول من يرفع رأسه جبريل») الذي يحدد هذا من ذاك أيهما أولى؟ المعنى، يعني هل المراد الإخبار عن الأولية، أو الإخبار عن جبريل؟ هذا محتملٌ والله أعلم، هل المراد الإخبار عن الأولية أن أول من يرفع رأسه هو جبريل، أو الكلام عن جبريل؟ هذا محتمل، ولذلك جوزوا الوجهين، وإنما كان («أول من يرفع رأسه جبريل») لأنه سفير الله بين رسله، وأمينه على وحييه، قالوا: واسم جبريل عبد الله، وميكائيل عبيد الله، وإسرافيل عبد الرحمن، هكذا قيل، وكل شيءٍ راجع إلى (إيل) فهو مُعَبَّدٌ لله عز وجل كما رواه ابن جرير، وأبو الشيخ الأصبهاني عن علي بن حسين وغيره.
وفيه دليل على فضيلة جبريل وقد وصفه الله بقوله: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ} [التكوير: ١٩]. {لَقَوْلُ رَسُولٍ} يعني تبليغ، {رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ} [التكوير: ١٩، ٢١]. {ثَمَّ} هناك يعني ورآه رسول الله ع في صورته، وله ستمائة جناح، كل جناحٍ منها قد سد الأفق، فإذا كان هذا عِظَمُ أحد المخلوقات فخالقها أعظم وأجل، إذا كان جبريل عليه السلام بهذا الحجم من المخلوقات، فالخالق جل وعلا أعظم وأجل، بل السماوات والأرض ومن فيهن في كف الرحمن جل وعلا كخردلةٍ في يد أحدنا، فكيف يُسَوَّى به غيره في العبادة.
قال: («فيكلمه الله من وحيه بما أراد») أي بما شاء («أراد») بمعنى المشيئة، لأن الله تعالى يتكلم بمشيئته. وفيه تصريح بأن الله يوحي إلى جبرائيل بما أراده من أمره. هذا نصٌّ واضح («ثم يمر جبريل على الملائكة») لأنه يريد النزول من عند الله إلى حيث أمره الله أن ينتهي إليه بالوحي («كلما مر بسماء سأله ملائكتها: ماذا قال ربنا يا جبريل؟ فيقول جبريل: قال الحق وهو العلي الكبير») سبق الكلام عليه. («فيقولون كلهم») الملائكة («مثل ما قال جبريل») يعني: («قال الحقَّ وهو العلي الكبير»)، («فينتهي جبريل بالوحي إلى حيث أمره الله عز وجل») أي يصل بالوحي إلى حيث أمره الله إلى الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.
مناسبة الحديث في الباب فيه بيان عظمة الله، وخوف الملائكة، والسماوات منه، ففيه الرد على من عبد غير الله تعالى.
إذ تقرر من الآية المذكورة والأحاديث بيان حال الملائكة الذين هم أقوى وأعظم من عُبِدَ من دون الله، وشدة خشيتهم من الله، وهيبتهم له جل وعلا مع ما أعطاهم الله من القوة العظيمة التي لا يعلمها إلا الله، ومع هذا فقد نفى عنهم الشفاعة بغير إذنه، كما قال: {وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى} [النجم: ٢٦]. وأخبر جل وعلا أنهم لا يملكون كشف الضر عمن دعاهم ولا تحويله، وقال: {قُلِ ادْعُواْ الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً} [الإسراء: ٥٦]. وفي ضمن ذلك النهي عن دعائهم وعبادتهم بشفاعةٍ أو غيرها كما قال تعالى: {أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاء قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئاً وَلَا يَعْقِلُونَ * قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا} [الزمر: ٤٣، ٤٤]. وسيأتي بحث الشفاعة في الدرس القادم إن شاء الله تعالى. فكيف يدعوهم المشرك ويظن أنهم يشفعون له عند الله كما يشفع الوزراء عند الملوك، وإذا بطلت دعوتهم فدعاء غيرهم من الأموات أولى بالبطلان.
ويستفاد من الحديث كذلك: الرد على المشركين الذين اتخذوا مع الله آلهةً من مخلوقاته.
ثانيًا: بيان عظمة الله جل وعلا واستحقاقه للعبادة وحده.

ثالثًا: إثبات أن الله يتكلم متى شاء بما شاء كيف شاء.
متى شاء. يعني في الزمن لا يقيده زمن البتة.
بما شاء؟ يعني في الموضوع من أمرٍ أو نهيٍ أو غيره.
كيف شاء؟ على الحال التي يريد.
رابعًا: إثبات علو الله على خلقه.
خامسًا: فضل جبريل عليه السلام، لأنه أمين الوحي.
سادسًا: إثبات الإرادة. لقوله: («إذا أراد الله»).
سابعًا: فيه إحساس المخلوقات ولها معرفةٌ.
ثامنًا: إثبات كلام الملائكة وأنهم يفهمون.
تاسعًا: إثبات تعدد السماء (« كلما مر بسماء»).
عاشرًا: أن لكل سماءٍ ملائكةٍ خاصين بها («سأله ملائكتها») أضافه إلى السماء فكل سماءٍ لها ملائكةٌ تختص بها.
الحادي عشر: إثبات أمانة جبريل حيث ينتهي بالوحي («إلى حيث أمره الله»).
الثاني عشر إثبات العزة والجلالة لله عز وجل لقوله: («عز وجل»). بعضهم يقول: جل وعز. نقول: لا، هذا مخالفٌ للنص، جل وعز من باب التنويع. لا، عز وجل.
قوله فيه مسائل:
(الأولى: تفسير الآية). أي قوله: {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ} الآية وقد سبق تفسيرها.
(الثانية: ما فيها من الحجة على إبطال الشرك، خصوصًا من تعلق على الصالحين، وهي الآية التي قيل: إنها تقطع عروق شجرة الشرك من القلب). يمكن أن يوجه بأن الملائكة على عظم قوتهم يُصْعَقُون ويَفْزَعُون من عظمة الله تعالى فكيف بالأصنام التي تُعْبَدُ من دون الله، وهي أقل منهم بكثير، فكيف يتعلق بها المشرك، وإلا فالمشهور أن الآية التي تقطع عروق شجرة الشرك من القلب هي قوله تعالى: {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ * وَلا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ} [سبأ: ٢٢، ٢٣]. وهذه سيأتي في الآية الخامسة والسادسة في الباب الآتي إن شاء الله تعالى.
(الثالثة - المسألة الثالثة -: تفسير قوله: {قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}). أي أخبروا أن الله لا يقول إلا حقًّا وهو جل وعلا العلي على جميع خلقه، علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر، الكبير الذي لا أكبر منه جل وعلا.
(الرابعة: سبب سؤالهم عن ذلك.) لماذا سألوا؟ السؤال: {مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ} وسببه شدة خوفهم منه وفزعهم خوفًا من أن يكون قد قال فيهم ما لا يطيقونه من التعذيب يعني خافوا على أنفسهم {قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ}.
(الخامسة: أن جبريل هو الذي يجيبهم بعد ذلك بقوله: «قال كذا وكذا»). أي يقول: قال الحق، لأنه الملك الموكل بالوحي، وهو أول من يرفع رأسه.
السادسة: ذكر أن أول من يرفع رأسه جبريل. أليس كذلك؟ للنص السابق، لأنه المَلَك المُوَكّل بالوحي فيدل على فضله.
السابعة: أن يقول لأهل السماوات كلهم، لأنهم يسألونه. لقوله: (ثم يمر جبريل على الملائكة، كلما مر بسماء سأله ملائكتها)، وهذا يدل على عظمته بينهم، أنه عظيم، وهو كذلك.
الثامنة: أن الغشي يعم أهل السماوات كلهم. لقوله: (فإذا سمع ذلك أهل السماوات صعقوا وخروا لله سجداً). وهو كذلك، صعقوا

أُضيف إلى الواو وهي للعموم.

التاسعة: ارتجاف السماوات لكلام الله. لقوله: (أخذت السماوات منه رجفة). أي لأجله خوفًا، تعظيمًا لله.

العاشرة: أن جبريل هو الذي ينتهي بالوحي إلى حيث أمره الله. عز وجل، أي كما ذكره في آخر الحديث، لأنه الأمين على الوحي، وهو الملك الموكل بالوحي.

الحادية عشرة: ذكر استراق الشياطين. أي أنهم الذي يسترقون ما يُسمع في السماوات، أو ما يسمعونه في السماوات، فيلقونه على الكهان، فيزيد فيه الكهان وينقصوا، أو هم الذين يزيدون، هذا أو ذاك، كله شرّ.

الثانية عشرة: صفة ركوب بعضهم بعضاً. يعني كما وصفه سفيان بن عيينة، أحد رواة الحديث، فبدد بين أصابعه وحرف كفه. حرف كفه يعني هكذا .... ثم بدد بين أصابعه، فرق.

الثالثة عشرة: إرسال الشهب. قال تعالى: {إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ}، فالشيطان إذا أراد استراق السمع أُرسِلَ إليه شهاب.

الرابعة عشرة: أنه تارة يدركه الشهاب قبل أن يلقيها، وتارة يلقيها في أُذن وليه من الإنس قبل أن يدركه. لقوله: (فربما أدركه الشهاب قبل أن يلقيها، وربما ألقاها قبل أن يدركه) يحتمل أن رُبَّ هنا للتقليل أو التكثير، فهو محتمل يحتاج إلى نص خارجي.

الخامسة عشرة: كون الكاهن يصدق بعض الأحيان. قد يصدق الكاهن، قد يصدق الكذوب، كما يقول النحاة: قد يصدق الكذوب. قد يصدق الكاهن، كون الكاهن يصدق في بعض الأحيان أي لأجل ما آتاه به وليّه من الشياطين، لا لكون صدقه عن علم، ما جاء من قِبَل نفسه، وإنما على غيره اعتماد على غيره.

(السادسة عشرة: كونه يكذب معها مائة كذبة).

أي: يخلط مع تلك الكلمة الواحدة مائة كذبة ليروج بها على الناس فيقبلوا كذبه.

(السابعة عشرة: أنه لم يصدق كذبه إلا بتلك الكلمة التي سُمعت من السماء).

وهذا من الغرائب، من عجائب تعلق الناس بغير الله تعالى، كلمة واحدة حق صدق، ومائة كلمة كذب، فيقبل الكذب كله من أجل ماذا؟ من أجل كلمة واحدة فيها صدق، وهذا من العجائب، [السابعة عشرة] أي: لاغترار الناس بها وغفلتهم عما قارنها من الكذبات.

(الثامنة عشرة: قَبُول النفوس للباطل، كيف يتعلقون بواحدة ولا يعتبرون بمائة؟!).

وهو كذلك رحمه الله تعالى، أي أنهم اغتروا بالواحدة فصدقوه بها في كل ما قال ولم يعتبروا بمائة فيردوا بها الباطل من (قَبُول النفوس للباطل)، النفوس فيها ضعف، الأصل فيها {إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} [يوسف: ٥٣]، هذا الأصل فيها.

(التاسعة عشرة: كونهم يلقي بعضهم إلى بعض تلك الكلمة ويحفظونها ويستدلون بها).

يعني: الناس الذين يذهبون إلى الكهان، أي هذا من أسباب ترويج ما يقوله الكاهن من الباطل، ولو أنهم قالوا: إنه يكذب كثيرًا. ولم يغتروا بهذه لكلمة لسلموا من باطله ولم يَرُجْ عليهم.

(العشرون: إثبات الصفات خلافاً للأشعرية المعطِّلَة).

وصفهم بالمعطلة لأن المعطلة هذا ليس مذهب، قد يظن البعض أنه كالجهمية، المعطِّلة جنس يدخل تحته كل من نَفَى وحرَّف الصفات. أي مثل صفة الكلام من قوله: («تكلم بالوحي»). وكذلك ماذا؟ قوله: سمع صوته أهل السماء. يعني: بصوت، صفة العلو لقوله: ({قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}). كل هذا مما خالف فيه المعطلة.

(الحادية والعشرون: التصريح بأن تلك الرجفة والغشية خوفاً من الله عز وجل).

أي: كما ذكره في الحديث، وفيه أن السماوات تخاف الله حقيقةً لما جعله فيها، وهذا دليل على عظمة الخالق جل وعلا، حيث بلغ خوف الملائكة منه هذا مبلغه.

(الثانية والعشرون - والأخيرة -: أنهم يخرون لله سجدًا).

أي كما ذكر في الحديث تعظيمًا لله، وكذلك مما يخشونه جل وعلا ففيه تعظيم الله تعالى كالتي قبلها، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: هذا يقول سؤال خارج عن موضوع الدرس ما حكم مكالمة المرأة للرجل الأجنبي لأمر من أمور الدنيا كأن يكون الرجل دكتورًا يُشرف على طالبةٍ فتحدثه عبر الهاتف؟

ج: هذا لا بأس، المنهي عنه الخضوع بالقول، وأما الكلام العادي، وخاصةً إذا فيه تخشين للصوت لا بأس، الذي يمنع تلاوة القرآن بالهاتف هذا لا يجوز، لأنه فيه ترقيق إلا إذا كانت تقرأ القرآن كما هو الشأن عادة، أما تقرأ وتمد الغنة وغيره هذا لا فيمنع هذا داخل في الخضوع، مع أنه كثير الآن، تقرأ على بعض المشايخ من أجل إجازة، الإجازة هذه ما أدري.

س: يقول ألا يستدل بدعاء نوح عليه السلام {رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا} [نوح: ٢٦] على جواز الدعاء على الكفار بالهلاك؟

ج: نعم ما فيه بأس، الأدلة كثيرة هو الأصل، تمني أو الدعاء بزوال الكفار هو الأصل، وكونه يبقى في آخر الزمان من يَقْتَتِل مع المسلمين هذا ليس من شأنك أنت، الذي يُبْقِيهم هو الله عز وجل، وأنت مأمور ببغضهم من كل وجه، وتمني إزالتهم من كل وجه، وتفرح بكل ما يصيبهم من كل وجه، هذا الأصل فيه، وما عدا ذلك فليس من شأنك البتة، أما أنه لا يُدْعَى لأنه جاءت النصوص أنهم سيبقون، من الذي سيبقيهم؟ الله عز وجل.

س: هل الجن يسترقون السمع بعد بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم -.

ج: هذا فيه قولان، الله أعلم بالصواب.

س: نظم الشافية في الصرف للنيساري هل عليه شرح؟

ج: لا أعرف أن عليه شرح، إلا الشرح الذهني الذي في ذهني.

س: ما حكم تسمية الله قَديم؟

ج: التسمية: لا غلط، ليس بصحيح، الأسماء توقيفية، وإنما الذي ورد عن ابن القيم واستعمال ابن تيمية من باب الإخبار، لأنه يجوز أن يُخبر بالمعنى الصحيح، وهذا معنى صحيح، لأن له معنيان القديم، الذي لم يسبق بشيء، والذي قد يكون تغير في مسائل ماذا؟ {كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} [يس: ٣٩] هذا معنى ليس مرادًا هنا، وإنما المراد به ما يوازي معنى الأول، أو ما كان بالأزل، بناءً على ماذا؟ على أنه لا يشترط اللفظ، ونحن قلنا فيما سبق: أنه لا بد من وجود الألفاظ، يعني: الحروف في كتاب أو سنة، فلا يُخبر عن الله عز وجل إلا بوجود المادة التي دل عليها النص، وما عدا ذلك فالأصل المنع، حينئذٍ قديم ما جاء إطلاقه، القاف والدال والميم ما جاء، بخلاف الصانع مثلاً هذا ورد {صُنْعَ اللَّهِ} [النمل: ٨٨]، المتقن {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} جاءت المادة، فإذا أخبر عن الله تعالى بالمتقن لا إشكال فيه، لا يكون من باب الأسماء، وإنما يكون من باب الإخبار، كذلك الصانع لا بأس به من الإخبار لا من باب الأسماء، لكن القديم ما جاء الأصل، فإذا لم يأتِ فالأصل فيه المنع.

س: تارك الصلاة إذا قامت عليه الحجة هل يُكَفَّر ويتنزل عليه؟

ج: نعم هو كافر بالإجماع، لا خلاف بين السلف في أن من ترك فرضًا واحدًا حتى خرج الوقت من غير عذر كالجمع بين الصلاة، أو نوم، أو نحو ذلك، أنه كافر مرتد عن الإسلام، وردت أقوال أوصلها ابن حزم وغيره إلى عشرة، واحد منها يكفي في إثبات الإجماع، ثانيًا النصوص، حينئذٍ دلت النصوص من كتاب أو سنة على أن تارك الصلاة كافر، وكذلك الصحابة، هل قال أحد من الصحابة بكون من ترك الصلاة ليس بكافر؟ الجواب: لا، حتى المخالف لا يستطيع أن يحكي قولاً واحدًا، وإنما يُحكى قول عمر وقول عمرو بن العاص

وقول معاذ وأُبي: من لم يصلِّ فهو كافر. والأصل الكفر الأكبر هذا الأصل فيه، حمله على الكفر الأصغر هذا تحريف للفظ.
ثانيًا: إيراد قول آخر لم يقل به أحد من الصحابة هذا الأصل فيه أنه مردود، ولذلك عشرات، بل مئات المسائل يثبت فيها إجماع ولم يقل فيها إلا ابن عمر فقط، ويقال: قال به ابن عمر ولم يعلم له مخالف. فهو إجماعٍ إجماع سكوتي، ويستدل بذلك، وهذه المسألة لا أدري لماذا يترك فيها حكاية الإجماع؟ يعني: مسألة غريبة حقيقة كون الأئمة الأربعة أو كبار الأئمة يخالفون في هذه المسألة هذا أمر يُدْهِش، لكن مع هذا لا نعدل عن ما دلت عليه النصوص، دلت النصوص على أنه كافر ولسنا مكلفين بماذا؟ بالاعتذار عن الأئمة، عرفنا أو لم نعرف، رحمه الله تعالى هذا القول لا نقول به وأنه خلاف الكتاب والسنة خلاف الإجماع ونترحم ونترضى عنهم وعليهم ولكن لا نتابعهم في هذه البتة، ونحكي الإجماع نقول: إجماع. والخلاف الذي بعد خلاف الصحابة هذا خلاف حادث، ونحن مكلفون بالشرع ولسنا مكلفين بمتابعة أحد من الناس البتة، هذا الأصل فيه، وهذه ما دام أنهم ليسوا معصومين كما ذكرنا في أول الدرس نؤكد هذا المعنى كذا، بعض الناس يقول: فلان ما هو بمعصوم، لكنه باللسان فقط. يعني نفوا العصمة باللسان فقط، وأما في الواقع فهو متعصب.
س: من يقول بتقديم العقل على النقل هل يقصد رد الأحاديث الصحيحة من السنة النبوية أو أنه يُؤَوِّلُها إلى ما يوافق العقل، وهل يكفر بهذا؟
ج: هو بمعنى واحد، ما جاء أولاً العقل مقدم، حينئذٍ اقتضى ماذا؟ أن العقل دليل قطعي، فلا ينافي القطع إلا القطع، إذًا السنة الآحادية خرجت، أليس كذلك؟ لأنها ظنية عندهم، كلها ظنية السنة الآحادية، والعقل قطعي، إذًا القطع مقدم على الظن، وهذا نُسَلِّم به، لكن في الاستدلال به هنا باطل، إذًا خرجت السنة الآحادية، بقي ماذا؟ السنة المتواترة، حينئذٍ وجب تأويلها، كل ما دل على خلاف العقل حينئذٍ وجب تأويله، ولذلك الأصل فيمن ادَّعَى بأن العقل مقدم على النقل الأصل أنه رد الكتاب والسنة، بمعنى أنه لم يُحَكِّم الكتاب والسنة في ماذا؟ فيما يُعتقد من جهة الباري جل وعلا، فباب المعتقد كله مغلق، بمعنى أنه لا يمكن أن تُثْبَت أو يُثْبَت أصل من الأصول في باب المعتقد إلا ودليله العقل، وأما اللفظ قالوا: هذا فيه العشر الاحتمالات التي ذكرها الرازي، وحرَّفوا بها الكتاب والسنة لأنه لفظ، واللفظ يحتمل ماذا؟ الحقيقة والمجاز، يحتمل الإفراد والاشتراك، يحتمل الترادف، يحتمل .. يحتمل إلى آخره، ما دام أنه يحتمل، إذا ورد الاحتمال إلى الدليل سقط الاستدلال به، فسقط الكتاب والسنة في الاستدلال بهما في إثبات العقائد، وهذا حقيقة يعتبر نقضًا لشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، يعني: لو تأملت هذا القول لعرفت أنه ناقض لهذه الشهادة، كيف يُسَلِّمُ بالطاعة المطلقة لله عز وجل، ثم بعد ذلك لا يُسَلِّمُ بدلالة الكتاب والسنة على ما يتعلق بالباري؟ كيف يُسَلِّمُ بشهادة أن محمدًا رسول الله، وأنه تجب معنى الشهادة طاعته فيما أمر، واجتناب ما نهى عنه، وتصديقه فيما أخبر، هل هذا صَدَّق محمد - صلى الله عليه وسلم -؟ لم يصدقه، فأين لا إله إلا الله وأين محمد رسول الله؟ هذه انتقضت عنده، وأما الكفر ونحوه هذا على حسب الشخص، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٥٠ 50

٥٠٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب الشفاعة)، وبيان ما أراد المصنف به.
* الشفاعة من حيث المعنى اللغوي والاصطلاحي.
* الشفاعة على نوعين.
* قوله (وقول الله عزوجل وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع).

* شرح الآية، وبيان معانيها.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى: (باب الشفاعة) أي هذا باب الشفاعة، هذا الباب السابع عشر من أبواب ((كتاب التوحيد))، ومناسبة الباب باب الشفاعة لكتاب التوحيد أن يقال: لَمَّا كان المشركون في قديم الزمان وحديثه إنما وقعوا في الشرك الأكبر لِتَعَلُّقِهِم بأذيال الشفاعة، قطع الله تعالى أطماع المشركين منها، وأخبر أنه شرك أكبر لا يُغفر لصاحبه ونَزَّهَ نفسه عنه، ونفى أن يكون للخلق من دونه جل وعلا وَلِيٌّ أو شفيع لَمَّا كان الأمر كذلك أراد المصنف في هذا الباب إقامة الْحُجَج على أن ذلك هو عين الشرك الذي نهى الله تعالى عنه وأبطل كل وسيلة تؤدي إليه، إذًا لَمَّا كان حجة المشركين في شركهم إنما أرادوا التقرب إلى الله تعالى بواسطة هذه المعبودات أراد المصنف أن يبين في هذا الباب أن الشفاعة تلك التي عناها المشركون أبطلها الله عز وجل، وفي ((القول المفيد)) وجه إدخال باب الشفاعة في كتاب التوحيد أن الشفاعة الشركية تنافي التوحيد، وهو كذلك لأن الشفاعة على نوعين:
شفاعة منفية.
وشفاعة مثبتة.
والمنفية هي الشركية، التي عناها أهل الشرك حينئذٍ هذه تُنافي التوحيد، فلا بد من بيانها، لا بد من معرفة هذه الشفاعة التي يُنظر إليها من جهة كونها مبطلةً للتوحيد فلا بد من الوقوف عليها، وجه إدخال باب الشفاعة في كتاب التوحيد أن الشفاعة الشركية تُنافي التوحيد، والبراءة منها حقيقة التوحيد. إذًا لا بد من ولاء وبراء، حينئذٍ معرفة هذا النوع لا بد منه، ثم ما سبق ذكره من كون حجة المشركين في التوجه والتقرب إلى هذه المعبودات إنما أرادوا بها ماذا؟ التقرب إلى الله تعالى {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [الزمر: ٣]، القرآن من أوله إلى آخره يُبِيِّن أن حجة المشركين في التوجه إلى هذه المعبودات إنما هو من جهة التقرب واتخاذهم وسائط بينهم وبين الله تعالى، ولذلك هم أرادوا تعظيم الباري كما سيأتي، ولكنهم في الواقع وفي نفس الأمر تَنَقَّصُوهُ بصرف العبادة لغير الله تعالى، وذكر هذا الباب بعد البابين السابقين لمناسبةٍ، وهي: أن المشركين إذا أقيمت عليهم الحجة بما سبق من توحيد الربوبية، أليس كذلك؟ قلنا: البابان السابقان فيهما الاحتجاج بتوحيد الربوبية على إثبات توحيد الألوهية، إذا أُورد على المشركين ما سبق من توحيد الربوبية قالوا: نحن نعتقد ذلك. أنه لا خالق إلا الله، ولا مالك إلا الله، ولا رازق إلا الله، فكأنهم يُسَلِّمون بما مضى، قالوا: نحن نعتقد ذلك، ولكن هؤلاء مقربون عند الله. جاءت الشبهة هنا لكن هؤلاء، يعني المعبودات من أصنام وغيرها مقربون عند الله ومعظمون، [وله أو] لهم جاهٌ عند الله، وإذا كانوا كذلك فهم يشفعون عند الله تعالى، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا}. انظر هنا الصيغة صيغة حصر {مَا} نافية، و {إِلَّا} مثبتة، وهذا كما مرَّ معنا مرارًا أنه أعلى صيغ الحصر، يعني ليس لنا غرض في هذه المعبودات إلا ماذا؟ إلا اتخاذها وسائط بين العابد وبين الباري جل وعلا، فَلِجَاهِهِم من تَوَجَّهَ إليهم أَرْضَوْهُ بالشفاعة، وهذا الذي عناه الشيخ السعدي بقوله هنا: إنما ذكر المصنف الشفاعة في تضاعيف هذه الأبواب لأن المشركين يُبررون شركهم ودعاءهم للملائكة والأنبياء والأولياء بقولهم: نحن ندعوهم مع علمنا أنهم مخلوقون مَمْلُوكُون ولكن حيث إن لهم عند الله جاهًا عظيمًا ومقامات عالية ندعوهم ليقربونا إلى الله زلفى، وليشفعوا لنا عنده، كما يتقرب إلى الوجهاء عند الملوك والسلاطين ليجعلوهم وسائط لقضاء حاجاتهم وإدراك مآربهم، وهذا من أبطل الباطل.
إذًا في هذا الباب كشف حقيقة الشرك عند المشركين ماذا أرادوا بشركهم؟ هل أرادوا أن يتجهوا إلى هذه المعبودات من الملائكة والأصنام وغيرها لذاتها أم لكونها واسطة بينها وبين الله تعالى؟ لا شك أنه الثاني، ولذلك حكى الله تعالى عنهم في غير موضع بأنهم قالوا قاطبةً: أنهم ما توجهوا إلى هذه المعبودات يعتقدون فيها ماذا؟ أنها هي الخالق، وأنها هي التي تملك السماوات والأرض، لا، إنما

يعتقدون ذلك في الباري جل وعلا، وإنما لكون هذا العابد يعتقد في نفسه الضعف والتقصير والذنب ونحو ذلك حينئذٍ نَزَّهَ الباري جل وعلا أن يتوجه بمثله الذي فيه ما فيه أن يتوجه إلى الباري مباشرةً، ولما كان لهذه الملائكة والأنبياء والصالحين مكانةً عند الله تعالى حينئذٍ اتخذوهم وسائط، يعني قاسوا الخالق جل وعلا على ملوك الأرض، قالوا: ملوك الأرض هؤلاء لا يمكن الدخول عندهم إلا بوسطاء من الوزراء ونحوهم، لا يقضي حوائجهم إلا ذلك، حينئذٍ قاسوا الباري جل وعلا على ما يعتقدونه من جهة هؤلاء المخلوقين، فبدلاً من تنزيه الباري جل وعلا على أن تُصرف العبادة لغيره جل وعلا صرفوا تلك العبادة لغيره من أجل أن تكون ثَمَّ وجاهة عند الله تعالى من جهة هؤلاء المعبودات. إذًا (باب الشفاعة) أراد به المصنف بيان حال هؤلاء المشركين في دعواهم أنهم ما تقربوا إلى هذه المعبودات إلا من أجل هذه الشفاعة، وهذه الشفاعة شركية بمعنى أنها هي عين الشرك الأكبر، إذًا من معرفة التوحيد لا بد أن نعرف ضده، ما هو الضد؟ الشرك الأكبر وله أنواع، وله جهات حينئذٍ لا بد من معرفة الشفاعة الشركية لنعرف حقيقة الشرك عند أولئك الأقوام قديمًا وحديثًا، فليس الأمر كما ذكرنا سابقًا ليس الأمر متعلقًا بالمتقدمين فقط، الذين بُعِثَ فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل حتى من المعاصرين إلى زماننا هذا وإلى أن يشاء الله تعالى حجتهم أن هؤلاء الأولياء لهم قُرْبٌ ولهم جَاهٌ عند الله فتوجهوا إليهم بتلك العبادة من أجل أن ينفعوهم، أو يدفعوا عنهم الضر عند الباري جل وعلا، بل وصل الحال إلى أنهم قد اعتقدوا التصرف في الملكوت، يعني أشد كفرًا وشركًا من المتقدمين، لماذا؟ لأننا كما ذكرنا أن أولئك سَلَّمُوا بتوحيد الربوبية بالخالقية لله جل وعلا، وأن الذي يُدبر هو الله تعالى، والذي يتصرف في الأمور هو الله تعالى، والذي يحيي ويميت ويمنع ويعطي ويضُرّ وينفع هو الله عز وجل هذا حقيقة في الأصل، لكن أولئك المتأخرون اعتقدوا أن هؤلاء الأولياء لهم تصرف في الملكوت، ولذلك قد يَنْسِبُون إليهم الخلق قد ينسبون لهم التصرف في السماوات وفي الأرض وما يتعلق بالمناخات ونحوها وكذلك الأراضين وجلب الرزق ودفع المضار كل ذلك يعتقدون أنهم لذواتهم لا لكونهم لهم جاهًا عند الله، بل لذواتهم، وهم الذين يملكون ذلك، وهذا فاقوا مَنْ قبلهم، قوله: (باب الشفاعة). أطلق المصنف هنا كما تَرَوْن لم يحكم عليها بماذا؟ بأنها شرك، لأن كل ما مكان فيه تفصيل حينئذٍ لا بد من الإطلاق، لأنه قال: (باب الشفاعة).

أنها شرك أكبر ليست كل الشفاعة شرك أكبر، بل منها ما هو حق ثابت، فأطلق المصنف هنا ولم يحكم عليها بالشرك، لأن فيها تفصيلاً حينئذٍ نقدر الباب هكذا باب هذا باب، خبر مبتدأٍ محذوف، هذا باب، هذا باب بيان الشفاعة وإيضاحها وبيان حقيقتها وحكمها، وبيانِ ما أثبته القرآن منها وما نفاه، بيان هذه المعاني كلها باب بيان الشفاعة وإيضاحها لا بد من معرفة ما هي الشفاعة، لأنها هي حجة المشركين {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} يعني شفاعة، وبيان حقيقتها وحكمها، وبيان ما أثبته القرآن منها وما نفاه، هكذا قال ابن القاسم في الحاشية، وكذلك قدره في ((الفتح)).

والشفاعة مصدر شَفَعَ من الشَّفْع ضد الْوِتْرِ، ضد الْوِتْرِ وَالْوَتْرُ، يقال: الْوِتْرِ وَالْوَتْر. الوِتْر هذه لغة تميم، والوَتْرُ لغة أهل الحجاز، والشفع ضم الشيء إلى مثله، هذا المراد به لأن معناه الزوج، حينئذٍ ضم الشيء إلى مثله، ويقال للمشفوع شَفْعٌ، ومثله {وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ} [الفجر: ٣]، فالشفاعة في الأصل، يعني في المعنى اللغوي هي مصدر قلنا، مأخوذة من الشفع وهو الزوج، لماذا؟ لأن المعنى موجود هنا، وهو أن الشافع طالبٌ، فصار مع صاحب الطلب الأصلي شَفْعًا، يعني: يأتي العابد إلى من؟ إلى الصنم، أليس كذلك؟ يريد ماذا؟ يريد ما عند الله ليس يريد ما عنده، هذا الأصل، فيأتي إلى الصنم، حينئذٍ يضمه إليه ليكون ماذا؟ له مقام عند الله تعالى، حصل الضم أو لا؟ حصل الضم، إذًا الطالب مع الشافع نفسه لأنه هو يعبد، والصنم هو الشافع حينئذٍ ضم نفسه إليه، أو ضم ذاك إليه عند الله تعالى، ولذلك جاء هذا المعنى، لأن الشافع طالبٌ فصار مع صاحب الطلب الأصلي شفعًا، الشافع المراد به المعبود من ملكٍ أو نبيٍّ أو صالح، هذا الشافع هو الذي يشفع عند الباري جل وعلا، وأما صاحب الطلب الأصلي هو من؟ هو المشرك الذي وقع في الشرك، فالمشرك الذي صرف نوعًا من أنواع العبادة للملك أو للنبي أو للصنم جعل النبي والصنم والملك شافعًا له عند الله، إذًا صاحب الطلب الأصلي

هو العابد، والشافع هو المعبود الذي توجه إليه ذلك المشرك بهذه العبادة، إذًا الشافع طالب فصار مع صاحب الطلب الأصلي شفعًا، فشخص ما يريد شيئًا فأتى إلى الآخر، يعني إلى المعبود يشفع له فصار شَفْعًا له فسيمت لذلك شفاعة، سميت شفاعة، إذًا حصل معنى الضم أو لا؟ حصل معنى الضم، أين معنى الضم؟ العابد انضم إلى المعبود، أليس كذلك؟ حينئذٍ من الشافع؟ الشافع هو المعبود، يشفع لمن؟ لصاحب الطلب الأصلي، عند من؟ عند الله تعالى، ولذلك توجه إليه بالعبادة، فالشفاعة حينئذٍ الانضمام إلى آخر ناصرًا له وسائلاً عنه، وأكثر ما يُستعمل في انضمام من هو أعلى حرمةً ومرتبةً إلى من هو أدنى، ومنه الشفاعة في القيامة، انضمام مَنْ؟ مَنْ هو أعلى حرمةً إلى من هو أدنى، قال تعالى: {وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً} [النساء: ٨٥]. أي من انضم إلى غيره، فيه معنى انضمام أو لا؟ فيه معنى الانضمام، أي من انضم إلى غيره وعاونته وصار شفعًا له أو شفيعًا في فعل الخير والشر فعاونه وقوَّاه وشاركه في نفعه وضره، ويقال: اسْتَشْفَعْتُ بفلان على فلان فَتَشَفَّعَ لِي وَشَفَّعَهُ أجاب شفاعته. ومنه قوله - صلى الله عليه وسلم -: «القرآن شافع مُشَفَّع». «شافع» يعني يشفع لقارئه عند الله تعالى، «مشفع» يقبل الله تعالى شفاعته، اتضح المعنى؟ طيب.

والحاصل: أن الشفاعة لغةً بمعنى ضم الشيء إلى مثله، تقول: شَفَعْتُ الشيء شَفْعًا. بمعنى ضممته إلى الفرد فيحصل الشيء أو فيجعل الشيء اثنين، وشَفَعَ فيه، أعانه في تحصيل مطلبه ممن هو عنده، هذه المعاني ذكرها في المفردات فليرجع إليه.

والشفاعة هي الدعاء، وطلب الشفاعة هو طلب دعاء، فمثلاً قوله: اسْتَشْفِـع برسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعني أمر أو قال: استشفع أنا أو استشفع أنت برسول الله - صلى الله عليه وسلم - كأنه قال: اطلب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو لك، أو يقول: استشفع أنا بمعنى أطلب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو لي. إذًا هي مضمنةٌ معنى الدعاء أو هي نوعٌ من أنواع الدعاء، يترتب على ذلك ماذا؟ كل نصٍ في القرآن جاء فيه أن من صرف الدعاء لغير الله فهو شركٌ أكبر دخلت فيه الشفاعة، لماذا؟ لأنها نوع دعاء، لأنه إذا قال: أستشفع برسول الله أو استشفع برسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعني اطلب منه الدعاء، وإذا كان كذلك وحينئذٍ توجه إلى الميت أو توجه إلى من لا يقدر على نفعه أو دفع ضره، حينئذ نقول: هذا توجه بالدعاء إلى غير الباري جل وعلا، وعندنا القاعدة أن الدعاء عبادة، بل هو العبادة وصرف العبادة لغير الله شركٌ أكبر، حينئذٍ دخلت الشفاعة في هذه النصوص، فكل دليلٍ في الكتاب والسنة يدل على أن صرف الدعاء لغير الله شركٌ أكبر يصح الاستدلال به هنا على هذا الموضع، حينئذٍ نحتاج إلى دليلين دليلٌ عام ولا يذكره المصنف هنا لوجود الدليل الخاص لأنه كلما وجد الدليل الخاص الذي يتكلم عن محل المسألة فهو أليق بالنظر فيه من الأدلة العامة، ولكن هذا نذكره من باب التأكيد [نعم].

إذًا إذا قال: استشفع برسول الله كأنه قال: أطلب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو لي عند الله فهي طلب الدعاء أيضًا، فكل دليلٍ من كتابٍ أو سنة دل على إبطال أن يُدْعَى مع الله إلهٌ آخر يصلح أن يكون دليلاً لإبطال الشفاعة الشركية وهي في الحقيقة دعوة غير الله تعالى. إذًا لا فرق بين صرف الدعاء لغير الله تعالى وأنه شركٌ أكبر وتأليهٌ لذلك الذي يُدْعَى من دون الله تعالى، وكذلك الشفاعة، إلا أن الشفاعة منها ما هو جائزٌ بشرطه الآتي.

هذه الشفاعة من حيث المعنى اللغوي والمعنى العام.

وأما في الاصطلاح فهي التوسط للغير بجلب منفعةٍ أو دفع مضرة. إذًا فيها معنى الوساطة، وهي جعل شيءٍ بينك وبين غيرك، هذا حتى في المعنى المستعمل عند الناس هو كذلك، التوسط بمعنى جعل الشيء واسطةً بينك وبين غيره. تقول: يا زيد مثلاً اشفع لي عند محمد. إذًا جعلته واسطةً بيني وبين محمد لأن محمد لا يمكن الوصول إليه، أليس كذلك؟ حينئذٍ أجعل واسطةٍ، إما في جلب نفعٍ أو في دفع ضُرٍّ، هذا أو ذاك نقول: الوساطة موجودة، والتوسط موجود حينئذٍ معنى الشفاعة موجودٌ تحقق فيه من حيث الاصطلاح. التوسط للغير بجلب منفعة أو دفع مضرةٍ، وأما قول بعضهم أورده في ((التيسير)) وغيره: هي السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم.

هذا فيه قصور، لأنه بعض الشفاعة وليست هي كل الشفاعة، بمعنى ماذا؟ السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم فقط؟ لا، ليست هذه الشفاعة، إنما الشفاعة مبناها على ماذا؟ جلب منفعة أو دفع مضرة، وهي أعم من ماذا؟ مما يتعلق بالذنوب والجرائم، حينئذٍ هذا التعريف وإن أورده بعض شراح ((كتاب التوحيد)) إلا أن فيه شيئًا من القصور، الصواب أن يقال: بلفظٍ العامٍ التوسط للغير بجلب منفعةٍ أو دفع مضرة.

مثال جلب المنفعة: شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - لأهل الجنة بدخولها منفعة أو لا؟ هذه منفعةٌ، وهي منفعةٌ محضة، شفاعة النبي يعني التوسط، توسط النبي - صلى الله عليه وسلم - بين أمرين بين الخلق في أن يدخلوا الجنة وقضى لهم تلك الحاجة من عند الباري جل وعلا، فمعنى الشفاعة موجود، لكن هذه مأذونٌ فيها أو لا؟ نقول: مأذونٌ فيها، وحصل فيه ماذا؟ جلب منفعة وليس فيه دفع مضرةٍ.
مثال دفع المضرة: شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - لمن استحق النار أن لا يدخلها أو من دخل أن يخرج، لكن الأولى خاصة والثانية عامة. إذًا نقول: ماذا؟ هذه شفاعة وهي في دفع مضرةٍ لأن دخول النار هذا مضرة، فالتوسط للغير يعني لمن حكم عليه بأنه من أهل النار لكبيرةٍ ونحوها لم يتب الله عز وجل عليه، التوسط للغير لذلك العاصي الذي استحق النار عند الباري جل وعلا، إذًا فيه معنى الوساطة عندنا أمران متقابلان العاصي والباري جل وعلا، والواسطة المتوسط بينهما هو النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن هذه مأذونٌ فيها كما سيأتي. إذًا التوسط للغير بجلب منفعة أو دفع مضرةٍ. هذا هو معنى الشفاعة في الاصطلاح.
والشفاعة نوعان. يعني منقسمة إلى نوعين، والدليل على الانقسام إلى نوعين وحصرها في نوعين الكتاب والسنة يعني الاستقراء والتتبع، ومر معنا مرارًا أن الاستقراء والتتبع التام يعتبر حجةً شرعية يعني مما يقطع بمدلوله. حينئذٍ نقول: الشفاعة على نوعين، لماذا قلنا: أنها نوعان؟
لأننا وجدنا بالنظر في الآيات وما جاء في السنة أن الشفاعة تارةً تُنفى وتارةً تُثبت أو لا؟ الأمر إما أن يثبت وإما أن ينفى، هل ثم حالة وسطٌ بينهما؟ الجواب: لا.
إذًا نظرنا فإذا بالشفاعة تارةً تُنفى وتارةً تُثبت.
إذًا الشفاعة على نوعين:
- شفاعةٌ منفية ويدل عليها النصوص التي جاء فيه النفي.
- وشفاعةٌ مثبتة، ويدل عليها النصوص التي جاءت بالإثبات.
حينئذ قد يدل الدليل الواحد على النوعين، وقد يقتصر على أحد النوعين بدليلٍ خاص، إما أن يشترك الدليل الواحد في إثبات النوعين، وإما أن يأتي دليل يُثبت واحدةً من النوعين دون الأخرى، ولذلك في قول المشركين: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [الزمر: ٣]. هذه الشفاعة منفية، هذه حقيقة الشفاعة المنفية، إلا بإذنه في غير موضعٍ هذا استثناء مفرغ من أعم الأحوال حينئذ يدل على إثبات الشفاعة وإلا لما كان للاستثناء منفعة. يعني قال: {إِلاَّ بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥]. إذًا {مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ}. لو لم يكن أن ثَمَّ شفاعةً مثبتة غير تلك المنفية لَمَا كان الاستثناء هنا له فائدة، لصار لغوًا والقرآن منزهٌ عن ذلك. إذًا الشفاعة على نوعين: دليل الاستقراء والتتبع، صورة هذا الدليل الاستقراء والتتبع نظرنا فإذا الشفاعة، إما مثبتة، وإما منفية. حينئذٍ انحصرت الشفاعة في هذين النوعين:
منفية: وهي التي تطلب من غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل، وهي الشفاعة الشركية، التي تطلب من غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل، وهذه الشفاعة الشركية والتي اعترف بها أصحابها {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}.
ومثبتة: من الإثبات وهو مقابل النفي، يعني جاء الشرع بتقريرها وهي حقٌّ لكنها مطلوبةٌ من الباري جل وعلا، وهي التي تطلب من الله - انتبه - تطلب من الله يعني لا من النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا يتوجه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بطلب الشفاعة،

وإنما تطلب من الباري جل وعلا: اللهم شفع فيَّ نبيكَ، ولا يقال: يا محمد اشفع لي عند ربك. هذا لا يجوز وإنما يقال ماذا؟ اللهم إذًا يُتوجه إلى من إلى الباري جل وعلا، تطلب من الله مباشرةً، اللهم شَفِّعْ فيّ نبيك محمدٍ - صلى الله عليه وسلم -. إذًا هي التي تطلب من الله ولا تكون هذه الشفاعة المثبتة إلا لأهل التوحيد والإخلاص، وهي مقيدة بشرطين أو بثلاثة سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.
والناس في الشفاعة عموم الناس على ثلاثة طوائف: طرفان، ووسط. يعني في إثباتها ونفيها طرفان ووسط، فطائفةٌ أنكروها مطلقًا كاليهود والنصارى والخوارج المكفرين بالذنوب، يعني الخوارج في بعض أنواع الشفاعة ليس مطلقة.
وطائفةٌ أثبتوها وغلو في إثباتها حتى جوَّزوا طلبها من الأولياء والصالحين وهم المشركون قديمًا وحديثًا. إذًا متقابلان.
قومٌ أو طائفةٌ أنكروا الشفاعة مطلقًا، يقابلهم العكس أثبتوا الشفاعة مطلقًا، وهم المشركون. وأهل السنة والجماعة أثبتوا ونفوا، أليس كذلك؟ يدورون مع النصوص إثباتًا ونفيًا وجودًا وعدمًا، فأهل السنة والجماعة وسط في كل شيء، وهنا أثبتوا الشافعة الشرعية كما ذكر الله تعالى في كتابه، وهذه الشفاعة الشرعية لا تطلب إلا من الله، هذا قد يلتبس على بعض المسلمين، إذا قيل: الشفاعة الشرعية حينئذٍ يظن الظان أن من ما أذن الله تعالى به مطلقًا، لا، وإنما المراد به أن تُطلب من الله وحده لأنها دعاء، إذا كان كذلك فحينئذٍ لا يُدْعَى إلا الله عز وجل، فإذًا حينئذٍ نقول: الشفاعة الشرعية لا تُطلب إلا من الله تعالى كأن تسأله سبحانه أن يشفع فيك نبيك محمدًا - صلى الله عليه وسلم -، فإن الشفاعة محض فضلٍ وإحسان من الباري جل وعلا، هذه المثبتة فأثبتها أهل السنة والجماعة، ونفوا ما أثبته المشركون وهي الشفاعة الشركية المنفية.
إذًا ثلاثة طوائف: طائفةٌ أنكروا الشفاعة مطلقًا. طائفةٌ أثبتوا الشفاعة مطلقًا.
أهل السنة والجماعة وسطٌ بين الطرفين أثبتوا ما أثبته الشرع وهي الشفاعة المثبتة، ونفوا ما نفاه الشرع وهي الشفاعة الشركية. ثُمَّ الشفاعة لا يراد بها معونة الله تعالى في شيءٍ مما شفع فيه، لا، ليس المراد أن يعان الله تعالى، فإنه غنيٌ بذاته جل وعلا لا يحتاج إلى أحدٍ البتة.
إذًا ما الفائدة، إذا قيل: اللهم شفع في نبيك محمدًا - صلى الله عليه وسلم -، إذًا لِمَا لم يقل: اللهم أدخلني الجنة مباشرة. لماذا آتي بواسطةٍ؟ هذا فيه فائدة: أولاً قطعًا بأن دعاء محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - ليس له أثرٌ فيما كتبه الله تعالى على العبد، ما أراد الله عز وجل أن يدخله الجنة سيدخله الجنة، أليس كذلك، ليس لمحمدٍ - صلى الله عليه وسلم - نصيبٌ ولا حظٌّ في ذلك. إذًا ما الفائدة، هل الفائدة أنه يعني الشافع يعين الله تعالى؟ الجواب: لا. وهذا باطل قطعًا، إذًا ما الفائدة؟ نقول: يُقْصَدُ بها أمران:
الأول: إكرام الشافع. فيه إكرام للشافع لأنه ليس كل أحدٍ يشفع وخاصةً الشفاعة التي تكون أمام الملأ، حينئذٍ إذا شفع محمدٌ - صلى الله عليه وسلم - دل على إكرامه عند الباري جل وعلا فإكرام الشافع هذا أولاً.
ثانيًا: نفع المشفوع له. إذًا الشفاعة لا يُراد بها معونة الله سبحانه شيءٍ مما شُفِعَ فيه، هذا ممتنعٌ ولكن القصد منها هم الأمران المذكوران: إكرام الشافع، ونفع المشفوع له.
ثم يقال: الله عز وجل إذا حكم بشيءٍ فله الحكمة البالغة {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣] سواء ظهر لنا هذا أو لا، لأن هاتين العلتين مستنبطة فإذا كان مستنبطة فحينئذٍ هي محل استنباط معناه ماذا أنه اجتهاد، وإذا كان اجتهادًا حينئذٍ يصيب ويخطئ سواء علمنا الحكمة أو لم نفعل. نقول: ما أذن الله تعالى به فهو الحكمة، فليس ثَمَّ حكمٌ لله تعالى حكمًا شرعيًا في كتابه وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، ولا حكم قدريًا كونيًا إلا وهو مرتبطٌ بحكمة، ومن أسمائه جل وعلا الحكيم وهو فعيل بمعنى فاعل أو بمعنى مُفْعِلْ، يعني بمعنى قاضي حاكم أو بمعنى المتقن حينئذٍ احتمل على النوعين. ذكر المصنف تحت الترجمة خمس آيات، ثم ذكر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ومدار الآيات الخمس وغيرها مما في معناها مما لم يذكره الله المصنف رحمه الله تعالى وهذه المسألة تعرض لها شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله كثيرًا تعرض لها في ((القواعد الأربع)) القاعدة الثانية، ومرّ شرحها المفصل هناك،

وكذلك تعرض لها في ((كشف الشبهات)) على بسطٍ مَرّ شرحه هنا. إذًا مدار الآيات الخمس وغيرها مما لم يذكره المصنف هنا رحمه الله تعالى بيان حجة العرب المشركين - انتبه لهذه - بيان حجة العرب المشركين في عبادة غير الله تعالى ما هي هذه الحجة؟ أين ما قاموا وحلوا وارتحلوا في كل زمان وفي كل مكان حجتهم واحدة لأنها حجة إبليسية وهي التي يقذف بها في قلوبهم ويتورثونها، الباطل يكون فيه إرث فيتورثونه خلفًا عن سلف، بيان حجة العرب المشركين في عبادة غير الله تعالى إنما هو من أجل التقرب إلى الله تعالى والتشفع بها عنده ليس إلا، يعني: ليس ثَمَّ غرض آخر من صرف العبادة لهذه المعبودات إلا لكونها ماذا؟ تقربهم عند الله تعالى، إذًا لم تقصد ابتداءً، وإنما جعلت ماذا؟ جعلت واسطةً، وإذا كان كذلك قد يظن الظان بأنهم أرادوا ماذا؟ هم أرادوا ذلك لكن ليس كل من أراد شيئًا أصاب في إرادته، أرادوا ماذا؟ أرادوا تعظيم الباري جل وعلا - انتبه - أرادوا تعظيم الباري جل وعلا، لكن هذا التعظيم لم يكن من جهة الشرع، يعني من جهة ما جاءت به الرسل، وإنما هذا التعظيم من جهة ما أملته أهواؤهم عليه، يعني من قِبل أنفسهم، فإذا كان كذلك فحينئذٍ نعرض هذه الحجة على شرع الله تعالى سواء كان قبل النبي - صلى الله عليه وسلم - أو بعده، فهل هذه الحجة حجةٌ مستقيمة أم أنها حجة سقيمة؟ لا شك أنه الثاني، إذًا مدار هذه الآيات التي يذكرها المصنف هنا وفي غيرها مما كان الحديث فيها عن الشفاعة المراد بيان حجة العرب المشركين آن ذاك قديمًا وحديثًا، وأن حجتهم هي التقرب إلى الله تعالى والتشفع بها، يعني بهذه المعبودات عند الله ليس إلا، يعني ليس ثَمَّ غرض آخر إلا هذا.

وقد بين الله تعالى في هذه الآيات التي ذكرها المصنف وفي غيرها أصل هذا الشرك والدافع إليه عند أولئك المشركين في الجاهلية بأن الذي تقرر في قلوبهم أن آلهتهم تشفع لهم عند الله، الآلهة مهما كانت علوية أم سفلية تعقل أو لا تعقل، حينئذٍ وظيفة هذه الآلهة ما هي؟ وظيفتها الشفاعة لهم عند الله تعالى، فما أرادوا من جلب نفع أو دفع ضُرٍّ في الدنيا أو في الآخرة توجهوا إلى هذه المعبودات، والمعبودات تشفع لهم عند الله تعالى، فدين المشركين دائر على هذه العلة، ودائر على هذا المعنى، وبَيَّن الباري جل وعلا باعترافهم هذا في غير موضع.

إذًا تقرر في قلوب المشركين أن آلهتهم تشفع لهم عند الله، ويزعمون أنها تقربهم إلى الله تعالى برفع حوائجهم إليه، والشفاعة عنده، وهذا هو الشرك الأكبر بعينه، ليس ثَمَّ شرك إلا هذا، ولو قيل بأنه لم يقع شرك إلا هذا لما بَعُد، والصروف التي والأفراد تكون مخالفة لذلك فهو قليل أو نادر، والنادر لا حكم له، بل مدار الشرك قائم على هذه، فما عُبِدَ غير الله تعالى إلا بهذه الحجة، بأن يكون ماذا؟ بأن يكون شفيعًا عندهم جل وعلا في جلب النفع أو دفع الضر، وهذا باطل كما ذكرناه، قال تعالى: {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ}. هذه المصنف ذكرها في ((القواعد الأربع))، وفي ((كشف الشبهات)) وليته ذكرها هنا لأنها تبين حقيقة دين هؤلاء المشركين.

قال الطبري رحمه الله تعالى: يقول تعالى: والذين اتخذوا من دون الله أولياء يتولونهم ويعبدونهم من دون الله، يعني توجهوا، إذًا هم مشركون توجهوا بالعبادة لغير الله تعالى يتولونهم ويعبدونهم من دون الله، ولذلك سماهم ماذا؟ سماهم أولياء، جمع وَلِيّ، ولذلك يسمى المعبود الذي صُرِفَت إليه العبادة من مَلَكٍ وغيره يُسَمَّى ماذا؟ يسمى وَلِيّ، وسيأتي {مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ} [السجدة: ٤]، قال هنا: والذين اتخذوا من دون الله أولياء يتولونهم، ويعبدونهم من دون الله يقولون لهم ما نعبدكم أيها الآلهة إلا لتقربونا إلى الله زلفى قربةً ومنزلةً، وتشفعوا لنا عنده في حاجتنا، هذا معنًى واضح بين يبين لك المعنى الذي دل عليه هذا النص، وهو يكشف حقيقة المشركين، لأن هذا مما يتعين فهمه عند الموحد، لأننا قررنا مرارًا ونقرر بأنه لا يمكن فهم التوحيد على وجهه إلا إذا فهمت نقيضه وضده وهو الشرك بالله تعالى، لا لتعمل به وإنما من أجل أن تحذر، فالعلم علمان: علم من أجل العمل، وعلم من أجل الحذر. أو لا؟ علم من أجل العمل، وعلم من أجل الحذر، وهذا الثاني يدخل فيه العلم بالشركيات والبدع وكل ما خالف شرع الله تعالى، فيعلمه المسلم الموحد من أجل

ماذا؟ من أجل أن لا يقع في شيء منه.
عرفت الشر لا للشر ولكن لتوقيه ... من لم يعرف الخير من الشر يقع فيه

-انتبهوا - إذًا هنا قال: يقولون لهم ما نعبدكم أيها الآلهة إلا، هذا كلام الطبري، ما نعبدكم أيها الآلهة إلا لتقربونا إلى الله زلفى، قربةً ومنزلةً وتشفعوا لنا عنده في حاجتنا، إلى أن قال: قال مجاهد: قريش تقوله للأوثان - هذا الكلام السابق - ما نعبدكم إلا لتقربونا، يعني أيها الآلهة إلى الله زلفى مرتبة ومنزلة. قال مجاهد: قريش تقوله للأوثان. إذًا الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصلهم قريش وإن لم يكن محصورًا في قريش تقول هذا المعنى، قريش تقوله للأوثان، ومَنْ قبلهم يقوله للملائكة ولعيسى ابن مريم ولعزير، إذًا حجة مطردة، يعني فيمن كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - حُجتهم هي هذه، {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}، كذلك في الذين بُعث فيهم إبراهيم عليه السلام، أو من قبله ومن بعده حجتهم ما هي؟ {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}، لأن الله تعالى أطلق هذا النص وغيره في مواضع ولم يقيده بالمشركين الذين بُعث فيهم محمد - صلى الله عليه وسلم - فنحمل هذا المعنى على ماذا؟ على أن كل مشرك وُجد على الأرض فحجته هي ماذا؟ هي أنه اتخذ هذا المعبود واسطةً بينه وبين الباري جل وعلا، ولذلك قال مجاهد - وهذا فهم عظيم منه -: قريش تقوله للأوثان. وليس الحكم مختصًا بقريش. قال: ومَنْ قَبْلَهُم. قبل قريش الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن قبلهم يقوله للملائكة، ولعيسى ابن مريم النصارى، ولعزير فقوله: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}. هذا من قول المشركين لآلهتهم، وجاء ذلك مصرحًا في قراءة ابن مسعود لأن قوله ماذا؟ {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ} لا بد من التقدير، والذين اتخذوا من دونه أولياء قالوا لأوليائهم، قالوا لهم، فما نعبدهم هذا مقول، مقول مَنْ؟ مقول المشركين، لِمَنْ؟ لهذه الآلهة، فلا بد من التقدير، المعنى لا يستقيم إلا بـ .. ومع ذلك جاء في قراءة ابن مسعود وإن كانت شاذة إلا أنها مما يصح اعتماده في التفسير، قرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه (والذين اتخذوا من دون الله قالوا ما نعبدهم)، إذًا قالوا هذا مقول للذين اتخذوا، فالذين اتخذوا المراد بهم مَنْ؟ العابدون المشركون، قالوا لآلهتهم: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}. والقراءة وإن كانت شاذة إلا أنها تصلح تفسيرًا للآية على أشهر أقوال المفسرين، أنها مما يعتبر أشبه ما يكون بالحديث، يعني المرفوع للنبي - صلى الله عليه وسلم - كما أن هذه أيضًا قراءة سعيد بن المسيّب من التابعين مسيّب مسيَّب.

كُلُّ مُسَيَّبٍ فَبَالْفَتْحِ سَوى ... أَبِي سَعِيدٍ فَلِوَجْهَيْنِ حَوَى

أما سيَّب الله من سيَّبني هذا لم يثبت عنه، مسيِّب مسيَّب لا إشكال فيه.

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية رحمه الله تعالى: ثم أخبر عز وجل عن عباد الأصنام من المشركين أنهم يقولون: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}. أي: إنما يحملهم على عبادتهم لها أنهم عمدوا إلى أصنامٍ اتخذوها على صور الملائكة المقربين في زعمهم فعبدوا تلك الصور تنزيلاً لذلك منزلة عبادتهم الملائكة ليشفعوا هم عند الله تعالى في نصرهم ورزقهم وما ينوبهم من أمور الدنيا.

ثم قال: قال قتادة والسُّدِّيّ وزيد بن أسلم وابن زيد: {إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} أي ليشفعوا لنا، فزلفى المراد به هنا ماذا؟ يقربونا إلى الله زلفى، أي تقريبًا، والمراد به الشفاعة، الزلفة بمعنى الشفاعة، أي ليشفعوا لنا ويقربونا عند الله منزلةً، إلا ليشفعوا لنا، أي ليشفعوا لنا ويقربونا عنده منزلةً، والضمير في {نَعْبُدُهُمْ} راجع إلى الأشياء التي كانوا يعبدونها من الملائكة وعيسى والأصنام، {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ} أي ما نعبد هذه الأشياء، وسماها أولياء جمع ولي، فالضمير في نعبدهم راجع إلى الأشياء التي كانوا يعبدونها من الملائكة وعيسى والأصنام وهم المرادون بالأولياء {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ}، والمراد بقولهم: {إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}. الشفاعة، قال الشوكاني كما حكاه الواحدي عن المفسرين، فشرك العرب كان بدافع التقرب إلى الله عز وجل بهؤلاء المعبودات، وهذا شيء واضح بَيِّن دل عليه الكتاب والسنة.

حينئذٍ نقول: هذه كلها تدل على ماذا؟ على بيان حقيقة هؤلاء المشركين الذين بَيَّنَ الله تعالى أنهم حصروا الغرض والقصد من التوجه لهذه المعبودات في شيء واحد، وهو طلب الشفاعة، حينئذٍ يتضح لك ماذا؟ يتضح أن هذه الشفاعة التي فسرها أحصابها وأهلها وهم أعلم بها أنها ماذا؟ أنها شفاعة شركية، وهي الشفاعة المنفية في الكتاب والسنة. قال هنا: فإن قيل. قال في ((التيسير)): فإن قيل إذا كان من اتخذ شفيعًا عند الله إنما قصده تعظيم الرب تعالى، أما قلنا التوسط هذا المراد به ماذا؟ أنه عَظَّم الباري جل وعلا، هذا ملك الملوك ليس كشأن ملوك الأرض، ملوك الأرض هذا الشأن فيه أنه لا يمكن الدخول عليه إلا بوزير ونحوه بوساطةٍ، والله تعالى يُنظر إليه ويتوجه إليه مباشرةً عندهم أن من يَتَوَجَّهُ إليه أو يُتَوَجَّهُ إليه مباشرةً أدنى ممن يُتوجه إليه بماذا؟ بوسائط، فالذي يُتوجه إليه بوسائط، يعني معناه منزلةً عظيمة، فقاسوا هذا على ذاك، فحينئذٍ إذا كان قصدهم التقرب والتعظيم لله تعالى قال هنا: إذا كان من اتخذ شفيعًا عند الله إنما قصده تعظيم الرب تعالى أن يتوصل إليه إلا بالشفعاء، فلم كان هذا القدر شركًا؟ واضح الإشكال؟ إذا كان مقصودهم التعظيم الباري جل وعلا لم كان شركًا؟ الجواب: أن هذا التعظيم هل هو من جهة النقل أو من جهة النفي؟ الثاني، هذا الحصر هنا، يعني: هذا التعظيم من أين؟ ولذلك لا يأتي آتٍ يعظم النبي - صلى الله عليه وسلم - من قِبل نفسه، أو يأتي يظن ظنًّا من عند نفسه بأن الباري جل وعلا يُعَظَّم بمثل هذا القول، قد يظن أنه تعظيم ولكنه لم يعرض على الشرع على ما جاء على من عند الباري جل وعلا، فحينئذٍ قد يظن الشيء أنه حق وليس بحق، الشأن معهم كذلك ظنوا أن هذا من باب التعظيم، حينئذٍ نقول: قياسكم الذي هو قياس ملك الملوك جل وعلا على ملوك الأرض هذا قياس فاسد، بل هو من أفسد أنواع القياس، قيل في الجواب: قصده للتعظيم لا يدل على أن ذلك تعظيم لله تعالى، هو نوى وقصد لكن لا يُسَلم له بأنه تعظيم، بل هو تنقص للباري جل وعلا، قصده للتعظيم لا يدل على أن ذلك تعظيم لله تعالى، فكم ممن يقصد التعظيم لشخص يُنقصه بتعظيمه، أو لا؟ بل قد يريد السنة وهو يسير في البدعة، أو لا؟ نعم يحصل هذا، يُريد التوحيد وهو يسير في الشرك، ولذلك الذين يشركون بالله تعالى بتعظيم النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى منزلة أرفع من منزلة الألوهية والربوبية ماذا قصد؟ قد يكون في نفسه قصد ماذا؟ تعظيم النبي - صلى الله عليه وسلم - ظنًا منه أن هذا تعظيمٌ شرعي وليس الأمر كذلك، وإنما النظر فيه إلى الشرع {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ} [الأنعام: ٥٧]. فلا بد من ماذا؟ من نظرٍ في كل خاطرةٍ وفي كل نَفَسٍ وفي كل قولٍ وفي كل اعتقادٍ وفي كل عملٍ لا بد من ميزانٍ يزنه، فإن جاء به الشرع فعلى العين والرأس وإلا فهو اجتهادٌ مردودٌ على صاحبه، ولا يُتَقَرَّبُ إلى الله تعالى إلا بما شرع، أين شرع بالعقول؟ الجواب: لا، وإنما الشرع يكون في ما نُقِلَ من الوحي عنه جل وعلا.

إذًا الجواب قصده للتعظيم لا يدل على أن ذلك تعظيمٌ لله تعالى هذا باعتباره هو، هو الذي ظن أنه تعظيم وليس الأمر كذلك، فكم ممن يقصد التعظيم لشخصٍ ينقصه بتعظيمه، ولهذا قال في ((التيسير)): ولهذا قيل في المثل المشهور يضر الصديق الجاهل ولا يضر العدو العاقل، فإن اتخاذ الشفعاء والأنداد من دون الله هضمٌ لحق الربوبية، وتنقصٌ لعظمة الإلهية، وسوء ظنٍ برب العالمين.

إذًا حق الربوبية تَنَقَّصَهُ بما ظن أنه تعظيم، وكذلك حق الأُلوهية تنقصه بما ظن أنه تعظيم، فأي تعظيمٍ هذا؟ عاد على حق الربوبية فَتَنَقَّصَهُ، وعاد على توحيد الإلوهية فَتَنَقَّصَهُ. نقول: هذا ليس بتعظيمٍ، وكذلك هو سوء ظنٍ برب العالمين. ووجه ذلك كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى: أن المتخذ للشفعاء والأنداد - العابد الذي اتخذ الشفاعة - أن المتخذ للشفعاء والأنداد إما - الظنون المتواردة عنده - إما أن يظن أن الله سبحانه يحتاج إلى من يدبر أمر العالم معه من وزيرٍ أو ظهيرٍ أو عوين يحتاج إلى ماذا؟ إلى من يعينه كما هو الشأن في ملوك الأرض لا يمكن أن يستقل بنفسه لا بد من وزراء، أليس كذلك؟ لو أراد أن يبسط عرشه على مملكته ودولته نقول: هذا لا يستطيعه وحده لا بد من ماذا؟ لا بد له من ظهيرٍ ووزيرٍ وعوينٍ، إما أن يظن أن الله سبحانه يحتاج إلى من يدبر أمر العالم معه من

وزيرٍ أو ظهيرٍ أو عوين وهذا أعظم تنقصٍ لمن هو غنيٌّ عن كل ما سواه بذاته، وكل ما سواه فقيرٌ إليه بذاته، هذا لا يمكن أن يقال من جهة الباري وعلا.

قال رحمه الله تعالى: وإما أن يظن أن الله سبحانه إنما تتم قدرته بقدرة الشفيع، فلا يقدر أن يدخل أو يجلب نفعًا أو يدفع ضَرًّا لنقصٍ في قدرته حينئذٍ يحتاج إلى ماذا؟ إلى ما يتمم قدرته، الأول: طعنًا في الغنى لأنه يحتاج إلى وزيرٍ وظهيرٍ وعوين، وهذا طعنٌ في ماذا؟ في كمال قدرته جل وعلا حينئذٍ لا تتم قدرته إلا بهذا الشفيع، وهذا باطلٌ، وإما أن يظن أن الله سبحانه إنما تتم قدرته بقدرة الشفيع. وإما هذا الثالث، وإما أن يظن أنه لا يعلم حتى يُعْلِمَهُ الشفيع هذا طعنٌ في علمه جل وعلا، أو لا يرحم حتى يجعله الشفيع يرحم، أو لا يكفي وحده، أو لا يفعل ما يريد العبد حتى يُشْفَعَ عنده كما يُشْفَعُ عند المخلوق، أو لا يجيب دعاء عباده حتى يسأل الشفيع أن يرفع حجاتهم إليه كما هو حال ملوك الدنيا، وهذا أصل شرك الخلق. إذًا هذه الظنون كلها ظنونٌ سيئةٌ برب العالمين جل وعلا، لأنه طعنٌ في صفاته، إما في كمال غناه، وإما في كمال علمه، وإما في كمال اطلاعه على خلقه، وإما في كمال رحمته .. إلى آخر ما يُذكر في هذا الموضع.

قال هنا: أو يظن أنه لا يسمع دعاءهم حتى يرفع الشفيع إليه ذلك، أو يظن أن للشفيع عليه حقًّا فهو يقسم عليه بحقه ويتوسل إليه بذلك الشفيع كما يتوسل الناس إلى الأكابر والملوك بمن يعز عليهم ولا تمكنه مخالفته، وكل هذا تنقصٌ للربوبية وهضمٌ لحقِّها. ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى.

إذًا مرده إلى ماذا؟ إلى سوء الظن برب العالمين، حينئذٍ يلزم من ذلك التنقص في صفةٍ من صفاته على ما مَرَّ.

فالحاصل أنهم يظنون أنهم معظمون لله تعالى ولكنهم في الحقيقة منتقصون له شعروا أو لم يشعروا، ولا يلزم أن يعلموا لأننا لا نشترط في الشرك الأكبر القصد علموا أو لا؟ لا يشترط في تنزيل الحكم عليه ماذا؟ أنه قاصدٌ لذلك، أو أنه يعلم أنه شركٌ أكبر؟ لا، بل النظر إلى الفعل نفسه، وإلى القول نفسه، فيُعرض على الكتاب والسنة فنجد أنه ماذا؟ شركٌ أكبر، فكل من تَلَبَّسَ به حينئذٍ صدق عليه الوصف ونُزِّلَ عليه الحكم فلا يُشترط علمه بأنه شركٌ أكبر، ولا يُشترط القصد إلى ذلك، بل لا يعرف اشتراط القصد إلا عند أهل البدع.

فالحاصل أنهم يظنون أنهم معظمون لله ولكنهم في الحقيقة متنقصون له، لأنه عليمٌ بكل شيءٍ، له العلم المطلق من كل وجهٍ، وله الحكم التام المطلق فلا حكم شرعي ولا حكم كوني إلا بإذنه جل وعلا، والقدرة التامة من كل وجهٍ فلا يحتاج إلى شفعاء لكمال علمه وكمال قدرته وكمال حكمه، لا يحتاج إلى شفعاء فهو سبحانه عليمٌ وقديرٌ وذو سلطان، وله الجبروت في ملكوته جل وعلا، ومن كان متصفًا بذلك فإنه لا يحتاج إلى شفعاء، بخلاف الملوك في الأرض في الدنيا فإنهم يحتاجون إلى الشفعاء، لا بد وإلا أُسْقِطَ، فهم يحتاجون إلى الشفعاء، إما لقصور علمهم، أو لنقص قدرتهم فيحتاج إلى من يساعده إلى وزراء، أو لقصور سلطانهم ولذلك يتجرأ المتجرئ فيشفع عنده بدون إذنه، رضي أم لا؟ لا بد أن يستأذن يقول له: أريد أن أشفع؟ لا، وإنما يشفع مباشرةً. إذًا الملوك في الأرض يحتاجون إلى ماذا؟ إلى الشفعاء، إما لقصور علمهم لأنه لا يُبلغ حوائج الناس إلا الوسطاء، بمعنى أنه لا يعلم ما يجري في مملكته، حينئذٍ لا بد من يُوصِل إليه علم حوائج الناس، أو لنقص قدرتهم فحينئذٍ لا بد من شفيع فيحتاجون إلى مساعدة الشفعاء، أو لقصور سلطانهم فيتجرأ عليهم الشفعاء فيشفعون بدون استئذان. نعم، لا يدخلون عليهم إلا باستئذان لكن الشفاعة بدون استئذان وهذا نقصٌ في سلطانهم.

[قال هنا]، ولذلك قال ابن السعدي: وهو تشبيه الله العظيم ملك الملوك الذي يخافه كل أحدٍ وتخضع له المخلوقات بأسرها بالملوك الفقراء المحتاجين للوجهاء والوزراء في تكميل ملكهم ونفوذ قوتهم، هذا هو السر هنا أنهم توجهوا إلى هذه المعبودات من باب القياس، قاسوا ملك الملوك جل وعلا على ملوك الأرض فكما أن ملوك الأرض لا يتم لهم الأمر إلا بالشفعاء ظنُّوا ظنًّا سيِّئًا برب العالمين فقاسوا بذلك على هذا، ولذلك قال: هو تشبيه الله العظيم ملك الملوك الذي يخافه كل أحدٍ وتخضع له المخلوقات بأسرها بالملوك، إذًا تشبيه

والتشبيه نوعٌ من القياس بل هو حقيقة القياس إلحاق فرعٍ بأصله، بالملوك الفقراء المحتاجين للوجهاء والوزراء في تكميل ملكهم ونفوذ قوتهم. ولكن الله تعالى له العلم المطلق والقدرة التامة والسلطان التام فلا يحتاج لأحدٍ أن يشفع عنده، ولهذا لا تكون الشفاعة عنده إلا بإذنه لماذا؟ لكمال سلطانه جل وعلا، فحينئذٍ اشتراط الإذن هنا لماذا؟ لكمال سلطانه جل وعلا.

الآية الأولى التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى وهي قوله تعالى قال: ... (باب الشفاعة) إذًا باب بيان حقيقة الشفاعة وحكمها، وأنها تنقسم إلى قسمين ما أثبته القرآن وما نفاه (وقول الله عز وجل: {وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ} [سورة الأنعام: ٥١])، ({وَأَنذِرْ بِهِ}) هذا أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب، وهو متضمنٌ للأمر بما دل عليه اللفظ بالمصدر يعني الإنذار، لما تقول: أقم الصلاة. الصلاة مأمورٌ بها حينئذٍ أَنْذِرْ، الإنذار مأمورٌ به. قال هنا: الإنذار هو الإعلام بأسباب المخافة والتحذير منها، أنذر، وهذا فيه إنذار، يعني انتبه لهذا وخفف منه فهو إعلامٌ متضمنٌ للتخويف، أما مجرد الخبر فليس بإنذار، يعني مجرد الخبر الذي ليس فيه تخويف هذا لا يكون إنذارًا بل لا بد أن يكون ماذا؟ متضمناً للتخويف، والخطاب هنا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، والضمير في ({بِهِ})، ({وَأَنذِرْ بِهِ}) إلى القرآن العظيم كما قال تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا} [الشورى: ٧]. {قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ} به هذا المراد هنا {لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا}. وقال: {لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ} [الأعراف: ٢]. أي أنذر وخوِف يا محمد - صلى الله عليه وسلم - أنذر وخوِّف بالقرآن فالخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وجرت عادة المفسرين أنه إذا كان الخطاب للنبي بقل أنذر. يقال: يا محمد، وإن كان ابن السعدي رحمه الله تعالى يرى أنه أدبًا أن يقال: يا أيها الرسول يعني نوصى بماذا؟ بأن لا يدعى باسمه فيقال: أنذر يا أيها الرسول يا محمد يا أيها الرسول، على كلٍّ لا بأس به، لكن إن جعل يا أيها الرسول فهو أولى. قال: أنذِر أي أنذِر وخوِّف يا محمد بالقرآن أَنْذِر مَنْ؟ ({الَّذِينَ يَخَافُونَ}) حينئذٍ مفعول به ({الَّذِينَ})، أليس كذلك؟ وهو عام. لماذا هو عام؟ لأنه اسمٌ موصول ففيه عموم، عمومٌ في ماذا؟ في مادة صلته وهو مَنْ؟ الخائفون يعني كأنه قال: أنذر الخائفين، ولذلك عند البيانيين أن الموصول مع صلته أنه في قوة المشتق، ما معنى في قوة المشتق يعني نأتي باسمٍ مشتق اسم فاعل واسم مفعول نضعهما محله، هذا المراد، فلو قال: أنذر الخائفين صح أم لا؟ صح، لكن أنذر الخائفين قد لا يُفْهَمُ منه العلة، فإذا أردنا التعليل فككناه ورددناه إلى الموصول مع صلته، حينئذٍ ما الفائدة؟ قد يقول قائل: هذا فيه اختصاره وبلاغة لو قال: وأنذر الخائفين؟ نقول: لا، لأن الخائفين قد لا يُفْهَمُ منه العلة، لكن لما قال: ({الَّذِينَ يَخَافُونَ}) يعني لخوفهم وإن كان الصحيح أن اسم الفاعل الخائفين يدل على ماذا؟ على العلية هذا الصحيح، إذًا قوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} [المؤمنون: ١] لماذا؟ لإيمانهم، وكذلك الشأن في الخائفين، هذا الصحيح. لكن يذكر البيانيون هذه الفائدة في هذا الموضع. إذًا ({الَّذِينَ يَخَافُونَ}).

هذا مفعولٌ به وهو في قوة المشتق يعني الخائفين، وفسرها بعضهم يخافون أي يخشون، الخشية أخص من مطلق الخوف، إذ هي خوفٌ مقرونٌ بعلم والخوف أعم والخشية أخص، ({الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ}) أن يجمعوا ويبعثوا ({إِلَى رَبِّهِمْ}) يوم القيامة، أي يخافون مما يقع لهم من سوء العذاب في ذلك الحشر، والحشر الجمع وقد ضُمِّنَ هنا معنى الضم والانتهاء، [فمعنى يُحشر هنا] فمعنى {يُحْشَرُونَ} أي يجمعون حتى ينتهوا إلى الله تعالى، ومن المراد بالذين يخافون أو الذين يخشون الخائفين، من المراد؟ المراد بهم المؤمنون الخُلَّص المخلصون لله تعالى أصحاب القلوب الحية الواعية، الذين لم يتخذوا من دون الله وليًّا ولا شفيعًا، بل أخلصوا قصدهم وطلبهم وجميع أعمالهم لله وحده دون ما سواه، ولم يلتفتوا إلى أحدٍ سواه فيما يَرْجُونَ نَفْعَه ويخافون ضُرَّه.

إذًا {وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ} [الأنعام: ٥١] {وَأَنذِرْ بِهِ} يعني القرآن أنذر به مَنْ؟ {الَّذِينَ يَخَافُونَ} وهم المؤمنون، هل هو خاصٌ بالمؤمنين أو أنه عام؟ الإنذار بالقرآن عامٌ لكل فردٍ لكل مخاطب من مؤمنٍ وكافر أم أنه خاصٌّ بالمؤمنين؟ هو عام لكن يُخَصّ حينئذٍ في بعض

المواضع يخص به طائفةٍ دون أخرى كالمؤمنين والمتقين لكونهم أرجى في القبول، فلما كانوا أرجى في القبول عُلِّقَ الإنذار بهم، ولذلك قال تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم {الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ١، ٢]. وهو هدى للعالمين ليس للمتقين خاصة، لكن قيد المتقون هنا بماذا؟ لكونهم أرجى في القبول، الذي ينتفع بهذا القرآن هم المتقون، وإلا ليس هدًى للمتقين فحسب، ولذلك يُدْعَى الكفار بالقرآن، ويُنْذَرُ الكفار بالقرآن، ويرغب الكفار بالقرآن. إذًا ليست خاصة بالمؤمنين وليس خاصًا بالمتقين بل هو عام، لكن يقيد في بعض المواضع للدلالة على ماذا؟ على أن الذي ينتفع بهذا القرآن هم المتقون وهم المؤمنون كما هو الشأن في هذا الموضع. إذًا المراد هنا {الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ} هم المؤمنون المخلصون الذين أخلصوا لله تعالى قصدهم وطلبهم وجميع أعمالهم لله وحده ولم يلتفتوا إلى أحدٍ سواه فيما يرجون نفعه ويخافون ضُرّه. {لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ}، {لَيْسَ لَهُم} لمن؟ لهؤلاء الخائفين المؤمنين المخلصين الخُلّص {لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ} أي من دون الله تعالى {وَلِيٌّ} يعني ناصر، الولي المراد به هنا الناصر {وَلاَ شَفِيعٌ} أي شافع، {وَلِيٌّ} هذا نكرةٌ في سياق النفي فيعم، و {شَفِيعٌ} نكرةٌ في سياق النفي فيعم، {وَلِيٌّ} على عمومه، و {شَفِيعٌ} خُصّ منه ما أَذِنَ الله تعالى به فهو عامٌ مخصوص، {وَلِيٌّ} هذا على بابه، {لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ} هذا الجملة {لَيْسَ} هذه في موضع نصب حال. قال الزَّجَّاج: موضع {لَيْسَ}. يعني وما بعده ليس ليست وحدها إنما مع اسمها وخبرها {لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ} ليس وليٌ هذا اسم ليس أو لا؟ أين اسم ليس؟

يا نحاة، {وَلِيٌّ} هذا اسم ليس، {شَفِيعٌ}؟

معطوف

كيف تفهم تستنبط من القرآن لا بد من الإعراب، إذًا {وَلِيٌّ} هذا اسم ليس أين الخبر؟ {لَهُم} ولي لهم، ليس ولي لهم ولا شفيع، هنا كرر لا لماذا؟ لو قال ليس لهم من دونه وليٌ وشفيع، هل الشفيع منفي؟ نعم منفي، هل الولي منفي؟ نعم، لكن لما، لأن ليس أداة نفي فعلٌ يدل على ماذا؟ على النفي ليس زيد قائمًا يعني: نفيت قيام زيد أو لا؟ هنا النفي ماذا؟ نفي وجود وليٍّ وشفيعٍ لهم، {لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ} يعني لا يوجد وليٌّ ولا شفيعٌ لهم نفي، حينئذٍ نقول: لو لم يُكرر اللام مع قوله: {شَفِيعٌ} لكان المعنى مستقيمًا، لكن من باب التأكيد أعاد لا، لكن لما كانت ليس لا تدخل على الاسم المفرد وإنما تدخل على جملةٍ مبتدأ وخبر جاء بلا الدالة على معنى ليس، واضح؟ {لَيْسَ لَهُم} هنا الجملة ليس داخلةٌ على جملة وليست نافية لمفرد، وإنما هي نافية لجملة، يعني مضمون الخبر عن مضمون الاسم، ليس زيد قائمًا، النفي هنا قيام زيد، مضمون القائم الذي هو الخبر عن مضمون زيد الذي هو الاسم، ليس زيد قائمًا، نفيت قيام زيد، أليس كذلك؟ ولم أنفِ زيد، لأن زيد ذات، والذات لا يتسلط عليها النفي، وإنما نفيت ماذا؟ المعنى وصف، صفة تتعلق بزيد، ليس زيدٌ قائمًا، حينئذٍ نفيت قيام زيد، هنا نفيت وجود الولي والشفيع، واضح؟ حينئذٍ كرر لا لأن لا تدخل على المفرد، وليس تدخل على الجملة. قال الزجاج: موضع ليس نصبٌ على الحال. كأنه قال: متخلينَ. متخلينَ هذا معنى النفي، وجاء به منصوبًا متخلينَ من ولي وشفيع، والعامل فيه يخافون، إذًا الآية ({وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ إِلَى رَبِّهِمْ}) متخلين هذا حال من ماذا؟ حال أين صاحب؟

الواو في يخافون، ولذلك العامل فيه ماذا؟ هو العامل في صاحب الحال، هذا الشرط فيه، فصاحب الحال الواو من يخافون، والعامل في الحال هو يخافون، ولذلك قال: والعامل فيه يخافون، والمعنى واضح. قال ابن كثير: ليس لهم من دونه يومئذ ولي ولا شفيع من عذابه إن أرادهم به، لعلهم يتقون فَيَعْمَلُون في هذه الدار عملاً يُنجيهم الله به من عذاب يوم القيامة، ويتركون التعلُّقَ على الشفعاء وغيرهم لأنه ينافي الإخلاص الذي لا يقبل الله تعالى من أحد عملاً بدونه، لأن اتخاذ الولي واتخاذ الشفيع هذا منافٍ لماذا؟ هذا هو

عين الشرك، نحن قلنا: هذا هو الشفاعة الشركية اتخاذ الولي، واتخاذ الشفيع هذا هو عين الشرك الأكبر، هذا مناف للإخلاص أو لا؟ منافٍ للإخلاص، هل يُقبل عمل بدون إخلاص؟ لا، لا يقبل عمل بدون إخلاص، أليس كذلك؟ ولذلك نُفِيَ عنه، والولي المراد به الناصر، الولي يعني: ناصر يُنصرهم ({وَلاَ شَفِيعٌ}) أي شافع يتوسط لهم.

والشاهد من الآية قوله: ({وَلاَ شَفِيعٌ}). هذا محل الشاهد، يعني الشفاعة قال: ({وَلاَ شَفِيعٌ}). هذا نفي، إذًا كأن المصنف قدَّم ماذا؟ قدم الشفاعة الشركية وهي الأليق بفهمها بماذا؟ بكتاب التوحيد، كأنه أراد - على ما ذكره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى - أن وجه إدخال باب الشفاعة في ((كتاب التوحيد)) أن الشفاعة الشركية تنافي التوحيد، ولذلك بدأ بالآية التي فيها النفي المطلق، إذًا الشاهد من الآية قوله: ({وَلاَ شَفِيعٌ}). أي شافع يتوسط لهم، يتوسط لهم لماذا؟ لأن هذا معنى الشفاعة، قلنا ماذا؟ ما هي الشفاعة؟ التوسط للغير في جلب منفعةٍ أو دفع مضرة، ({وَلاَ شَفِيعٌ})، ({شَفِيعٌ}) نكرة في سياق النفي فتعم، لكن العموم هنا مخصوص لقوله: {إِلَّا بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥]. {لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى} [النجم: ٢٦]، حينئذٍ مقيد ومخصص بهذا، فنفى الشفاعة من دون الله، أي من دون إذنه للنصوص الأخرى، إذًا ({وَلاَ شَفِيعٌ}) كأنه قال: ولا شفيع بدون إذنه. وهذا معنى التخصيص، فالشفاعة التي تكون بدون إذن الله تعالى هي المنفية، أو لا؟ صحيح أم لا؟ الشفاعة التي تكون بلا إذن من الباري جل وعلا هي المنفية، خرج ماذا؟ الشفاعة التي تكون بإذنه جل وعلا، ومفهومها أنها ثابتةٌ بإذنه جل وعلا وهذا هو المقصود من الباب هنا، يعني المقصود هنا من الشاهد قوله: ({وَلاَ شَفِيعٌ}). ومن الباب هو بيان الشفاعة [الشفيع]، فالشفاعة من دونه مستحيلة، وبإذنه جائزة ممكنة، أليس كذلك؟ الشفاعة بدون إذنه مستحيلة، والشفاعة بإذنه جائزة ممكنة لأنها تقع، وأما عند الملوك ملوك الأرض فهي جائزة بإذنهم وبدون إذنهم لا كرامة لهم، وأما عند الملوك فجائزة بإذنهم وبدون إذنهم، فالقريب من الملك يشفع بدون إذن الملك يتوسط ولو لم يأذن له، هذا لقصوره، ودل قوله: ({مِّن دُونِهِ}). أن لهم بإذنه وليًّا وشفيعًا، كما قال تعالى: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ} [المائدة: ٥٥]. أليس كذلك؟ ({لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ}) يعني من غيره، ({وَلِيٌّ}) طيب الله عز وجل يقول: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ}. إذًا الولاية إن كانت متعلقةً بالباري جل وعلا فهو الوليّ للمؤمنين، وغيره هو الذي داخل في النفي.

والحاصل: أن الله تعالى نفى عن المؤمنين أن يكون لهم وليٌّ أو شفيع من دون الله كما هو دين المشركين، فمن اتخذ من دون الله شفيعًا فليس من المؤمنين ولا تحصل له الشفاعة، أو لا؟ هذا محل وفاق، فمن اتخذ من دون الله شفيعًا فليس من المؤمنين ولا تحصل له الشفاعة مطلقًا، وهذا هو مناسبة ذكر الآية لهذا الباب الرد على المشركين الذين يتقربون إلى الأنبياء والصالحين وسائر معبوداتهم من دون الله يطلبون منها أو منهم الشفاعة، وفي الآية مشروعية الوعظ والتذكير بيوم القيامة ({وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ}) ذكر الخوف من الله وذكر الحشر والجمع، فدل على مشروعية الوعظ والتذكير بيوم القيامة.

ثانيًا: أن المؤمنين هم الذين ينتفعون بالموعظة.

ونقف على هذا، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة المتعلقة بالدرس:

هل يجوز، هذا نجيبه لأنه فيه علاقة بالدرس.

س: هل يجوز تأخير العمرة بالانشغال بالدروس بعد أن يُحرم؟

ج: يعني إذا تلبس بالعمرة فأَخَّرَها لا بأس، يجوز، يعني لا يلزم أن يحرم مباشرةً، هو أولى، هو أولى منذ أن يُحرم ويدخل مكة، الأولى أن يبدأ بالطواف والسعي، هذا الأولى، وتأخيرها لا بأس به.

هذا أصحاب الورع البارد.

س: هذا يقول جزاك الله خير، هل يجوز أن يكف الإنسان عن التكفير واللعن من الدين لمن وقعوا في أحد النواقض في الشرك الأكبر وغيره، وهم ينتمون للإسلام خوفًا من الوعيد، يعني وعيد رجوع الكفر واللعن عليه، لعلهم معذورون بالجهل؟

ج: نقول: لا، هذا ورع بارد، الله عز وجل، بين حال المؤمن، وبين حال الكافر، متى نحكم على الشخص بأنه مؤمن؟ ومتى نحكم على الشخص بأنه كافر؟ معلوم أو لا؟ معلوم، بل هو من أحكم المحكمات، لأن هذه المسألة عظيمة جدًا من المسائل المهمة الفرق بين المسلم والكافر، ثم عندنا أمران: أمر يتعلق بالظاهر، وأمر يتعلق بالباطن. الباطن في الحالين لم يجعله الله عز وجل إلينا البتة، فكما أن الكافر الأصلي إذا أظهر الإيمان حينئذٍ نحكم عليه بماذا؟ بالإيمان بناءً على ماذا؟ على ما في قلبه أو على ما أظهره؟ على ما أظهره، وقد يكون منافقًا من شرِّ المنافقين، هل نأثم إذا حكمنا عليه بكونه مؤمنًا؟ لا، لأننا اعتمدنا على ما أظهره الله تعالى ورتَّب عليه الأحكام الشرعية، في المقابل الحكم واحد، من أظهر الكفر كفَّرناه، إذا ارتكب ناقضًا قوليًا أو أخبر عن شيء اعتقادي أو عملي ظاهرًا، حينئذٍ نقول: الله عز وجل بَيَّنَ على أن من تَلَبَّس بهذا فهو كافر كفر أكبر، حينئذٍ نحكم عليه بالظاهر كما حكمنا على المؤمن بالظاهر، ونَكِلُ سريرته وباطنه إلى الله كما أَوَكَلْنَا سريرة ما الفرق بينهما، الحكم واحد، ونحن لم، سواء كان في شأن المنافق أو في شأن المؤمن أو في شأن الكافر ليس لنا بحث إلا في ظاهره، لا نتحدث عن باطنه قلبه، ولا نتحدث عن دخول جنة أو نار، واضح؟ هنا يأتي الإشكال في ماذا؟ أنه إذا قيل بأن هذا أظهر ناقضًا من نواقض الإسلام فهو كافر يجب عليّ أن أحكم أن اعتقد أنه كافر، هذا واجب شرعًا، كما يجب عليّ أن اعتقد أن هذا الذي أظهر الإسلام فهو مسلم، إذًا ما الفرق بينهما؟ ما الفرق؟ لا فرق بينهما، هذا حكم الله، وهذا حكم الله، حينئذٍ، ولذلك المنافق قد يعيش بين المسلمين ويعامل يجب أن يعامل معاملة المسلمين، ويُصَلَّى عليه ويَرِث ويُورَث .. إلى آخره ويكفَّ، ومع ذلك قد يكون في باطنه ماذا؟ أنه أشد كفرًا من اليهود والنصارى، ومع ذلك لا نُؤَاخَذ لماذا؟ لأننا ليس لنا إلا الظاهر، وأما الباطن فليس لك من الأمر شيء، كما هو الشأن فيمن مر معنا، كذلك الشأن في الكافر، لماذا نعظم هذا ونجرم هنا؟ نقول: هذا ليس بصحيح، وهذا قد وصل بعضه إلى أحكام التكفير أنها أحكام ذهنية فقط لا وجود لها في الخارج البتة، يموت يعيش العالم وهذا يتبناه حتى بعض أهل العلم، يعيش لعله ستين سنة ويرى من يرى ممن يَتَلَبَّس بالنواقض صباح مساء، ثم يقول: أنا لا أكفره حتى أقيم الحجة الرسالية عليه. أين هذه الحجة؟ هذا ليس بصحيح.

على كلٍّ هذه المسألة لا بد من التأمل فيها، بمعنى أنه يجب اعتقاد من أظهر الإسلام أنه مسلم هذا واجب شرعي لو اعتقدت خلاف ذلك لأنت كنت في خطر، العكس بالعكس لا فرق بينهما البتة، من تَلَبَّس بكفرٍ، وتَلَبَّس بناقض من نواقض الإسلام وجب عليك وجب شرعًا اعتقاد أنه كافر ولا يجوز أن يعدَّ من المسلمين، أما كونك تخطِئ إلى آخره، نقول: ليس ثَمَّ ما يمكن أن يقع الخطأ إلا إذا كان المرء يجهل ما هي النواقض، أو أن هذا الناقض مختلف فيه أو لا؟ هنا يأتي الإنسان فلا يتكلم إلا بعلم، لكن من عَلِمَ وَجَبَ عليه أن يعتقد أن من تَلَبَّس بالشرك أكبر فهو مشرك، كونه يُعْذَر أو لا يُعْذر هذه مسألة عند ربه جل وعلا، ولذلك قول السلف فيما ذكرت لكم سابقًا، وهذه مما يتمسك بها البعض أن السلف لا يكفرون إلا بالأوصاف هذا غلط ليس بصحيح، هذا افتراء وكذب على السلف، السلف لهم طريقتان:

- طريقة إجمالية تعليق الحكم على الوصف. من قال بأن القرآن مخلوق فهو كافر، وثَمَّ تَنْزِيل الحكم على ماذا؟ على الآحاد هذا وذاك، ولذلك أنت الآن في مسائل التي نتعلق بتكفير اليهود والنصارى، الآن اليهود والنصارى جملةً وتفصيلاً كفار؟ كفار، أليس كذلك؟ فالآحاد أوروبا كلها الكفار من النصارى فيها مسلمون أوروبا كافر النصارى فيها جملةً وتفصيلاً هم كفار؟ نعم، قطعًا هذا، حينئذٍ فلان سَمِّ مَنْ شئت تقول: هذا كافر. من أين كفرناه؟ من أين كفرناه؟ أوباما كافر أو لا؟ كافر قطعًا، هل الله عز وجل قال أوباما كافر، أو النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ أو عندنا أثر عن صحابي أو عن الإمام أحمد بأن أوباما كافر؟ ليس عندنا، من أين أخذنا هذا؟

من أين؟ أجيبوا من أين؟ من النصوص العامة، نَزَّلتَهُ على الآحاد أو لا؟ كيف تُنَزِّلُه أقمتَ عليه الحجة؟ كيف كفرته؟
الأصل حمل اللفظ العام {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ} [المائدة: ٧٣] هذا وصف عام، ثُمَّ هذا المأفون يعتقد مدلول هذا المعنى {إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ} نَزَّلْنَا الحكم عليه مباشرةً، هل نحتاج أن نقول: إقامة الحجة؟ يحتمل أنه ما بَلَغَهُ الإسلام، أو لا؟ إذًا يُعْذَر بالجهل؟ تأتي المسألة، لماذا نفرق؟ أليس كذلك؟ {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ} لفظ عام كقوله: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ}. نَزَلْنَا الحكم على أوباما وهنا نقول: لا بد من العذر بالجهل؟ ما الفرق بين المسألتين؟

لا فرق، فالأصل فيما حكم الله تعالى بكفره وأنه مشرك شركًا أكبر أن يُنَزَّلَ الوصف عليه، متى ما رأيت أنه فعل الشرك الأكبر، ذبح عند القبر وجب عليك اعتقاد أنه مشرك بالله، سب الله تعالى، سجد لصنم، وجب عليك أنه تعتقد أنه كافر بالله كفرًا أكبر، أما قلبه قصد أو لم يقصد فليس الأمر إليك البتة، فلا تحكم على .. وإلا لو كنا نشترط هذه لوقعنا في المحذور الذي هو إما اشتراط الرضا وإما اشتراط القصد وهذا ليس من منهج السلف في باب التكفير، ولذلك يقع الكفر عند السلف في مقابل ماذا؟ الإيمان قول واعتقاد وعمل، الكفر كما أن الإيمان يكون بالاعتقاد كذلك الكفر يكون بالاعتقاد فقط، ولو لم يقل ولو لم يفعل، كما أن الإيمان قول باللسان كذلك الكفر يكون باللسان فقط، {وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ} [التوبة: ٧٤] هل بَيَّنَ النص هنا أنهم اعتقدوا أو أنهم رَضُوا؟ لا ما اشترط، قال: {وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ}. ولذلك عَلَّقَهُ بالكلمة، كلمة الكفر، إذًا لا يُشترط القصد، متى ما تكلم بالكفر كفروا بعد إسلامهم، ويكون الكفر كما يكون الإيمان بالعمل، كذلك الكفر يكون بالعمل ولو لم يصحبه اعتقاد ولا قول، هذا مذهب السلف في باب التكفير أن الكفر يكون بالاعتقاد فقط، ويكون بالقول فقط دون اعتقاد وإلا لرجعناه للاعتقاد، ويكون بالفعل دون اعتقاد وقول، حينئذٍ اجتمعت الأنواع الثلاثة، رد القول والفعل إلى الاعتقاد هذا مذهب الجهمية، وليس مذهب السلف، يعني أنه لا كفر إلا باعتقاد هذا ليس مذهب السلف، وحكاه ابن تيمية في ... ((الإيمان الكبير)) أنه لا يُعرف إلا عن الجهم بن صفوان، وأما السلف فلا يعرف عنهم ذلك البتة.

إذًا خلاصة أن الألفاظ العامة يدخل تحتها أفراد، ما الفائدة في الأحكام الشرعية المعلَّقة على أوصاف عامة أن الشرعية أصول وقواعد، لا نحتاج إلى أننا نأتي نسمي النصارى من أولهم إلى آخرهم هذا نحتاج إلى عشرات مئات ألوف الكتب، لكن تأتي قاعدة متى ما قال هذا القول فهو كافر، كذلك الشأن في المشركين {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} هذا موجود الآن، فمتى ما وُجِدَ هذا المعنى نَزِّلْ عليه الحكم الشرعي، وهو أنه كافر مشرك بالله العظيم، وأما الورع البارد هذا لا محل له هنا البتة، لكن ليس الأمر مفتوحًا بمعنى أن كل من هب ودب يكفر، لا، ليس هذا المراد، ليس هذا المراد، وإنما من ضبط الباب من أصوله حينئذٍ هذا الذي أعنيه بالكلام، أنه يجب أن يعتقد، وأما الذي لا يدري رأسه من رجليه، لا، يبتعد أحسن، هذا أخشى أن يكفر نفسه بعد، وقد وقع ببعضهم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد.

51 ٥١

٥١٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

- قوله: (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه).
- مناسبة الآيتين للباب.
- قوله (وكم من ملك في السماوات لا تغني شفعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى).
- مناسبة الآية للباب.

· قوله: (قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض).
· مناسبة الآيتين للباب.
· قوله: قال أبو العباس: نفى الله عما سواه كل ما يتعلق به المشركون).
· شفاعته صلى الله عليه وسلم في القيامة ستة أنواع:
· قوله: فالشفاعة التي نفاها القرآن ما كان فيها شرك.
· قوله: فيه مسائل: الأولى: تفسير الآيات.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
شرعنا في الباب السابع عشر وهو باب الشفاعة، وعرفنا لماذا المصنف رحمه الله تعالى أدرج هذا الباب في ((كتاب التوحيد)) وهو أنه إبطال لحجة المشركين، فما من مشرك في القديم والحديث إلا وهو يحتج على شركه بأنه ما عبد هذه المعبودات إلا من أجل أن تقربه من الله تعالى، وهذا معنى الشفاعة، وعليه حينئذٍ نقول: أراد المصنف أن يُبين الشفاعة الشركية التي تنافي التوحيد والبراءة منه، إذ لا يتم التوحيد إلا بذلك، ومر معنا كلام الشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى قوله: لأن المشركين يبررون شركهم ودعاءهم للملائكة والأنبياء والأولياء بقولهم: نحن ندعوهم مع علمنا أنهم مخلوقون مملكون ولكن حيث إن لهم عند الله جاهًا عظيمًا ومقاماتٍ عاليةً ندعوهم ليقربونا إلى الله زلفى، وليشفعوا لنا عنده كما يتقرب إلى الوجهاء عند الملوك والسلاطين ليجعلوهم وسائط لقضاء حاجاتهم وإدراك مآربهم. وقلنا: هذا هو الحجة السقيمة التي يحتج بها كل مشرك في كل زمان ومكان، وهذا من الباطل بل من أبطل الباطل. فأراد المصنف رحمه الله تعالى بهذا الباب بيان هذه الشفاعة وهي منفية بالنص والإجماع، وبيان الشفاعة الحقيقية التي جاء بها الشرع، وهو كذلك بالنص والإجماع وذكر خمس آيات وختم الباب بقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى مبيّنًا خلاصة هذا الباب.
الآية الأولى وهي قوله عز وجل: ({وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ} [سورة الأنعام: ٥١]).
الشاهد في قوله: ({وَلاَ شَفِيعٌ}). هذا نفي للشفاعة حينئذٍ الأصل في الشفاعة أنها منفية إلا ما جاء النص بإثباته حينئذٍ يكون قوله: ({وَلاَ شَفِيعٌ}). نكرة في سياق النفي فيعم، لكنه عام مخصوص بما يأتي من ذكره من آيات.
(وقوله) الآية الثانية: ({قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا} [سورة الزمر: ٤٤]). هذه الآية الثانية من قوله تعالى: ({قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا}). وقبلها مما يبين معنى هذه الآية قوله عز وجل: {أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا} [الزمر: ٤٣، ٤٤]. إذًا ({قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا}) هذا جواب، ({قُل}) يا محمد للمشركين ({لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا}) لقوله: {أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}. قوله جل وعلا: {أَمِ اتَّخَذُوا} أي بل اتخذوا، فأم هنا منقطعة، أي المشركون، يعني بمعنى بل كما سيأتي في كلام الشوكاني رحمه الله تعالى. {أَمِ اتَّخَذُوا} أي بل اتخذوا أي المشركون، والهمزة للإنكار، {مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ} أي تشفع لهم عند الله بزعمهم، وهذه حجتهم كما قال عز وجل: {وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ} [يونس: ١٨]. وقال سبحانه: {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}. وزلفى هنا كما ذكر الشوكاني عن غيره من المفسرين المراد بها الشفاعة، {زُلْفَى} أي شفاعة، حكاه الواحدي عن كثير من المفسرين {إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ} [الزمر: ٣]، فكذبهم الله عز وجل وكفرهم بذلك، قوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ}. {كَفَّارٌ} هذا تكفير لهم، وفيه فائدة وهي إطلاق الكفر على الشرك، إذ هذا شرك واضح بين، والصواب أن الشرك والكفر

مترادفان، هما بمعنى واحد، لكن يغلب استعمال الشرك في الشرع في ماذا؟ في اتخاذ الند لله عز وجل، ويكثر استعمال الكفر في ما عدا ذلك، وإلا قد يطلق الشرك على الكفر، ويطلق الكفر على الشرك، وهذا دليل واضح بَيِّن، فهذا هو مقصود المشركين ممن عبدوهم وهو الشفاعة لهم عند الله تعالى.

وقوله: {مِنْ دُونِ اللَّهِ} أي من دون إذنه وأمره، يعني الشفاعة كما علمنا أنها قسمان: شفاعة منفية، وشفاعة مثبتة.

الشفاعة المثبتة بشرطها أو شروطها الآتية، حينئذٍ من دون الله، أي من دون إذنه وأمره، والحال أنه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، وأن يكون المشفوع له مُرْتَضَى، يعني رضي الله تعالى قوله وعمله، وها هنا الشرطان مفقودان، يعني في هذه المعبودات التي اتُّخِذَت شفعاء من دون الله تعالى الشرطان مفقودان.

الأول: عدم الإذن.

والثاني: عدم الرضا عن الشافع والمشفوع.

لأن الشافع الذي هو الصنم هذا لم يجعل الله عز وجل له إذنًا في ذلك ولم يجعل، ولذلك قلنا فيما مضى أن الشفاعة في هذا النوع مستحيلة غير ممكنة، وأما ما كان بإذنه فهي جائزة ممكنة، وأما شفاعة الملائكة دون إذن الباري جل وعلا أو الأصنام أو المعبودات والآلهة من دون الله تعالى فهذه غير ممكنة، إذًا ها هنا الشرطان مفقودان:

الأول: عدم الإذن.

والثاني: عدم الرضا عن الشافع والمشفوع.

فإن الله سبحانه لم يجعل اتخاذ الشفعاء ودعاءهم من دونه سببًا لإذنه، أليس كذلك؟ إذن الله تعالى لا يُنال إلا بطاعته والتوحيد والإيمان كما سيأتي (من أسعد الناس بشفاعتك يا رسول الله؟ قال: «من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه»)، إذًا من لم يقل ذلك فلا حظ له في الشفاعة، فإن الله سبحانه لم يجعل اتخاذ الشفعاء ودعاءهم من دونه سببًا لإذنه ورضاه، بل ذلك السبب لمنعه وغضبه، إذًا فهنا سبب ممنوع وعندنا سبب مشروع، أليس كذلك؟ السبب الممنوع هو اتخاذ الأنداد من دون الله تعالى، والسبب المشروع هو أن تكون الشفاعة بإذن الله تعالى، وثانيًا أن يكون ثَمَّ رضا عن الشافع والمشفوع. وقوله: {قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ} أي أيشفعون ثَمَّ محذوف، {أَوَلَوْ كَانُوا}، {أَوَلَوْ} الواو هذه عاطفة، وعطفت ما بعد الواو على ما قبلها، أيشفعون ولو، أيشفعون ولو كانوا على هذه الصفة كما تشاهدونهم جماداتٍ لا تقدر ولا تعلم، وأموات كذلك حتى ولا يملكون الشفاعة، كما قال: {قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا}. فاللام هنا للمِلْك، يعني الذي يملك الشفاعة جميعًا هو الباري جل وعلا ({قُل}) يا محمد ({لِلَّهِ}) مِلكًا واستحقاقًا، وقوله: ({لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ}). مبتدأ وخبر، أين المبتدأ؟ الشفاعة، لله هذا خبر مقدم أفاد الحصر والقصر، أي لله لا لغيره، إذًا حصر الشفاعة بأنواعها في الله عز وجل مِلكًا واستحقاقًا، فهو الذي يملكها سواء لمن أَذِنَ له أو لا؟ فإذا لم يأذن فحينئذٍ لا يستحق الشفاعة، وإذا أذن فحينئذٍ هي مِلك له فهو الأصل في ذلك. قال هنا: و ({لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ}) مبتدأ وخبر، وقدَّم الخبر لإفادة الحصر. أي هي ملك لله تعالى لا لغيره، فليس لمن تُطلب منه شيء منها، مَنِ الذي طُلِبَتْ منه؟ المعبودات مثلاً، ليس له شيء البتة من هذه الشفاعة، فهو أي الباري جل وعلا مَالِكها كلها دون ما سواه، لأن ذلك عبادة وتَأَلُّه لا يصلح إلا له تعالى، لأن الذي يتخذ الشفعاء لا بد أن يتقرر بسائر المعبودات، وهم عبدوهم من دون الله، قالوا: {مَا نَعْبُدُهُمْ}. إذًا أقروا بماذا؟ أقروا بأن هذه عبادة، فصرفوا أنواعًا من العبادات لغير الله تعالى من الذبح والاستغاثة والدعاء، لماذا تصنعون ذلك؟ قالوا: {لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}. إذًا اعترفوا بأنهم تقربوا إلى هذه المعبودات بسائر العبادات وسموها عبادة، فحينئذٍ نقول: هذا التأله وهذا التعبد لا يصلح إلا لله تعالى، فحينئذٍ يكون صرف العبادة بذلك شركًا أكبر. إذًا هي مِلْكٌ لله فهو مالكها دون ما سواه لأن ذلك عبادة وتألهٌ لا يصلح إلا له تعالى.

قال البيضاوي: لعله ردٌّ لما عسى يجيبون به. يعني ما ذكره في هذه الآية ({قُل لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا} [سورة الزمر: ٤٤]) وهو أن الشفعاء

يعني قولهم، (قوله: {قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا} [سورة الزمر: ٤٤]) هذا ردٌ لما عسى أن يجيب به المشركين، ما هو الذي سيجيب به المشركون؟ يقول البيضاوي: هو أن الشفعاء أشخاصٌ مقربون هي تماثيلهم. والمعنى أنه مالك الشفاعة كلها، لا يستطيع أحدٌ شفاعةً إلا بإذنه ولا يستقل بها. وقوله: {لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}. تقريرٌ لبطلان اتخاذ الشفعاء من دونه، لأنه مالك الملك كله فيجب اندراج ملك الشفاعة أو مِلك الشفاعة فيما يملكه جل وعلا. إذًا {لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} دخل في ذلك ماذا؟ الشفاعة، دخل في ذلك الشفاعة.

إذًا تقريرٌ لبطلان اتخاذ الشفعاء من دونه لأنه مالك الملك كله فيجب اندراجُ مِلك شفاعته في ذلك، فإذا كان هو مالكها جل وعلا بَطَلَ أن تُطْلَبَ مِمَّن لا يملكها.

قال ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى: نزلت لما قال الكفار: ما نعبد أوثاننا هذه إلا لتقربنا إلى الله زلفى. قال الله تعالى: {لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}. فتعلمون أن من طلبها من غير الله تعالى أنه خاسر السعي وأنها غير حاصلةٍ له، لأنه طلبها من غير مالكها، بل طَلَبُهَا من غير الله إفكٌ وافتراءٌ كما قال تعالى: {فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ قُرْبَاناً آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} [الأحقاف: ٢٨]. وقوله: ({جَمِيعًا}). هذه حالٌ مؤكدة يفيد أن هناك أنواعًا للشفاعة ({جَمِيعًا}) نون توكيد والشفاعة هذا مصدر يصدق على ماذا؟ على الواحد والاثنين وما زاد الشفاعة مصدر، كما مر معنا شَفَعَ يَشْفَعُ شَفَاعَةً إذا هو مصدر، والمصدر يصدق على الواحد وعلى الاثنين وعلى ما زاد على ذلك. قوله: ({جَمِيعًا}). إذًا ثَمَّ شيءٌ متعدد، أليس كذلك؟ فدل على أن الشفاعة أنواع والمالك لها مَنْ؟ هو الله عز وجل لقوله: ({قُل لِّلَّهِ}) واللام للمِلْك، وسيأتي بيان الشفاعات.

قال الشوكاني رحمه الله تعالى في هذه الآية كلامٌ جيد قوله: {أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاء} [الزمر: ٤٣] {أَمِ} هي المنقطعة المقدرة ببل والهمزة، أي بل اتخذوا من دون الله آلهة {شُفَعَاء} تشفع لهم عند الله، {قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئاً وَلَا يَعْقِلُونَ}، {أَوَلَوْ} الهمزة هذه للإنكار والتوبيخ، والواو للعطف على محذوف مقدر، أين الواو {أَوَلَوْ} الهمزة هذه للإنكار، لو وقبلها الواو، إذًا ثَمَّ عطفٌ ومعطوفٌ عليه عطفت ماذا؟ عطفت لو كانوا، على ماذا؟ على محذوفٍ أيشفعون، ولو كانوا يعني ولو كانوا على هذه الصفة المذكورة في الآية، والواو للعطف على محذوف مقدر أي أيشفعون ولو كانوا .. إلى آخره، وجواب لو محذوف تقديره تتخذونهم أي وإن كانوا بهذه الصفة تتخذونهم ومعنى {لَا يَمْلِكُونَ شَيْئاً} أنهم غير مالكين لشيءٍ من الأشياء وتدخل الشفعاء في ذلك دخولاً أوليًا لأن المقام مقام حديثٍ عن الشفاعة {وَلَا يَعْقِلُونَ} شيئًا من الأشياء لأنها جمادات لا عقل لها، وجمعهم بالواو والنون لاعتقاد الكفار فيهم أنهم يعقلون، ثم أمره سبحانه بأنه يخبرهم أن الشفاعة لله وحده، فقال: ({قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا}). فليس لأحدٍ منها شيء إلا أن يكون بإذنه لمن ارتضى، وانتصاب ({جَمِيعًا}) على الحال مؤكدة يعني، وإنما أكد الشفاعة لذلك قال: وإنما أكد الشفاعة. إذًا حالٌ مُؤَكِّدة، وإنما أكد الشفاعة بما يؤكد به الاثنان فصاعدًا لأنها مصدر يُطلق على الواحد والاثنين والجماعة، ثم وصفه بسعة الملك فقال: {لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الزمر: ٤٤]. أي يملكها ويملك ما فيهما ويتصرف في ذلك كيف يشاء ويفعل ما يريد {ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} لا إلى غيره وذلك بعد البعث. انتهى من ((فتح القدير)). وقوله فيما سبق: ({قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا}). قلنا: {جَمِيعًا} هذا يدل على ماذا؟ على أن ثَمَّ شفاعة وهي ستةُ أنواع منها ما هو خاصٌ بالنبي ع، ومنها ما هو مشتركٌ بينه وبين سائر المؤمنين، وهي ستةُ أنواع سيأتي بحثها.

الآية الثالثة: قوله: ({مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ} [سورة البقرة: ٢٥٥])، ({مَن}) اسم استفهام وضُمِّنَ معنى النفي وأُسْلِبَ معنى النفي، أي لا يشفع أحدٌ عند الله إلا بإذنه، ومرَّ معنا مرارًا أن الاستفهام إذا ضُمِّنَ معنى النفي حينئذٍ يكون مُشْرَبًا بالتحدي، أي ائتوني بشفعاء إن كان ثَمَّ من يشفع بغير إذن الباري جل وعلا، فَمَنْ اسم استفهام بمعنى النفي أي لا يشفع أحدٌ عند الله إلا بإذنه. قال الشوكاني في ((فتح القدير)): في هذا الاستفهام من الإنكار على من يزعم أن أحدًا مكن عباده يقدر على أن ينفع أحدًا منهم

بشفاعةٍ أو غيرها والتقريع والتوبيخ ما لا مزيد عليه. يعني الاستفهام هذا فيه التقريع وفيه توبيخ بما لا مزيد عليه، وفيه من الدفع في صدور عباد القبور والصدِّ في وجوههم والفتك في أعضادهم ما لا يقادر قدره ولا يُبلغ مداه. مَنْ إذًا اسم استفهام ضُمِّنَ معنى النفي أي لا أحد. وقوله: ({ذَا}) موصولةٌ على رأي ابن مالك:

وَمِثْلُ مَاذَا بَعْدَ مَا اسْتِفْهَامِ ... أَوْ مَنْ إِذَا لَمْ تُلْغَ فِي الْكَلَامِ

فهي موصولةٌ على رأي ابن مالك يعني هي اسم إشارة في الأصل، وتأتي ({ذَا}) الإشارية على جهة الخصوص مُستعملةً معنى الاستفهام، يعني مثل ما متى؟ إذا تلت (مَا) أو (مَنْ)

ومثل ماذا بعد ما استفهامِ ** أو من

بهذا الشرط، (مَا) ذا، (مَنْ) ذا، حينئذٍ ما اسم استفهام مبتدأ خبره ذا اسم موصول بمعنى الذي، مَنْ اسم استفهام وخبره مبتدأ وخبره ذا على مذهب ابن مالك رحمه الله تعالى، وهو مطرد، لكن ثَمَّ إشكالٌ هنا أنه جاء بعده اسم موصول، هل يأتي اسم موصل بعد الاسم الموصول أو نقول: هي مركبة أو ما زائدة؟

فالأحسن أن نقول: أنها مركبة يعني إذا لم تلغَ في الكلام بمعنى أنه جُعْلِتْ ماذا كلها كلمة واحدة، فليس عندنا كلمتان، أو مَنْ ذا جعلت كلمةً واحدة هذا أولى أن يقال هنا أو نقول: ما هذه زائدة، والتركيب أولى من القول بالزيادة.

إذًا ذا موصولةٌ على رأي ابن مالك وقيل: لا يصح جعله موصولةً هنا لوجود اسم الموصول الذي بعده ({مَن ذَا الَّذِي}) من الذي. الذي الَّذي هذا لا يصح، لأننا جعلنا ذا اسم الإشارة ماذا؟ بمعنى الذي، حينئذ لا يأتي الذي الَّذي، هذا فيه فسادٌ من حيث المعنى، قيل: لا يصح جعلها موصولةً هنا لوجود الاسم الموصول الذي بعدها، حينئذٍ الأولى أن تُجْعَل مركبة مع مَنْ. أو نقول: ما زائدةٌ للتوكيد. وأما على رأي ابن مالك فمن اسم استفهام مبنيٌ في محل رفع مبتدأ، وذا اسم إشارة مبنيٌ في محل رفع خبر، ({الَّذِي}) اسمٌ موصول مبنيٌ في محل رفع بدل من اسم الإشارة الذي بدلٌ منه أو نعت، وعند أبي حيان ({مَن ذَا}) في محل رفع مبتدأ خبره الموصول لأن به يتم المعنى، ({مَن ذَا}) في محل رفع يعني جعلها ماذا؟ جعلها مركبةً حينئذٍ ({الَّذِي}) هو الذي يكون خبرًا ({مَن ذَا}) كله مبتدأ كله اسم استفهام وليس عندنا ({مَن ذَا})، و ({الَّذِي}) يكون خبرًا له، على كلٍّ هذا أو ذاك بمعنى واضح. والمعنى أنه لا أحد يشفع عند الله إلا بإذنه، لا أحد من أين أخذناه؟ لأن من قلنا: هذه ضُمِّنَتْ معنى النفي ({مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ}) لا أحد يشفع ({عِندَهُ}) هذا ظرف مكان، والمراد به العندية يعني القرب وهو سبحانه في العلو، وكل لفظٍ جاء في القرآن فيه عنده تدل على ماذا؟ على إثبات العلو، والمراد به العلو الذاتي: علو القهر، وعلو الصفات القدر، وعلو الذات، وهذا مجمعٌ عليها عند المسلمين، فمذهب المسلمين نقول: المسلمين لا نقول: أهل السنة والجماعة لأن الذي ينفي العلو الذاتي ليس بمسلمٍ، ظرف مكانٍ وهو سبحانه في العلو فلا يشفع أحدٌ عنده ولو كان مقربًا، هنا الفائدة، ولو كان عنده بمعنى ماذا؟ أنه مقربٌ عنده، فالملائكة الذين عند الباري جل وعلا من حملة العرش وغيرهم لا يشفعون، فالملائكة الذي يكون في الأرض من بابٍ أولى فغير الملائكة من الأنبياء والمرسلين إن قلنا: إن الملائكة أفضل أولى، فغير الأنبياء والمرسلين أولى، فالجمادات أولى وأولى، واضح هذا؟ إذًا عنده هذا أراد به الترقي من العلو، فلا يشفع أحدٌ عنده ولو كان مقربًا كالملائكة المقربين إلا بإذنه الكوني، ويحتمل أنه كذلك الإذن الشرعي، لماذا؟ لأنه لا بد من تحقق الصفات في الشافع والمشفوع، وهذا نأخذه من أين؟ من الشرع، فنحكم بأن زيدًا من الناس إن مات على الشرك حينئذٍ لا يكون أهلاً للشفاعة، فثَمَّ أهلون للشفاعة، مَنْ هُمْ؟ الذين اتصفوا بصفة لا إله إلا الله، لأن النبي ع قال: «من قال: لا إله إلا الله خالصًا من قلبه».

فأهل التوحيد والإخلاص هم أهل الشفاعة، هذا الأصل فيهم، هذا وصفٌ لهؤلاء الذين اتصفوا بهذا الوصف يأذن الباري جل وعلا،

حينئذٍ الكثير في تفسير معنى الإذن هنا الإذن الكوني لكن لا يمنع أن يكون ثَمَّ إذنٌ شرعي فيجتمعان، والمراد بالإذن الكوني أنه لا يقع في الكون البتة، لأننا مر معنا وذكرنا فيما سبق أن الشفاعة بدون إذن هذه مستحيلة الوقوع، لن تقع بخلاف ماذا؟ الشرعية مثبتة فإنها تقع بإذنه جل وعلا، والإذن لا يكون إلا بعد الرضا، في هذه الآية ردٌّ على المشركين الذين اتخذوا شفعاء من دون الله من الملائكة والأنبياء والأصنام المصورة على صور الصالحين وغيرهم، وظنوا أنهم يشفعون عنده بغير إذنه فأنكر ذلك عليهم - الباري جل وعلا - وبيَّن سبحانه عظيم ملكوته وكبريائه، وأن أحدًا لا يتمكن أن يتكلم يوم القيامة لا إذا أُذِنَ له، كما قال تعالى: {لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ} [النبأ: ٣٨]. إذًا لا يتكلم، وإذا كان كذلك فلن يشفع، هذه أعم أو الشفاعة، أيهما أعمّ؟ نفي الكلام أو نفي الشفاعة؟ الشفاعة كلامٌ خاص صحيح؟ كلامٌ خاص وهذا كلامٌ عام، إذًا: {لَّا يَتَكَلَّمُونَ} مطلقًا لا يقع منهم أي كلام {إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ}. {يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ} [هود: ١٠٥]. إذًا لا كلام إلا بإذنٍ ومنه الشفاعة، وأن الشفاعة إنما تقع في الدار الآخرة بإذنه قال تعالى: {يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً} [طه: ١٠٩]. جمع بين الشرطين الإذن والرضا {وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً} فبيَّن تعالى أنها لا تقع إلا بشرطين:

إذن الرب للشافع أن يشفع.

ورضاه عن المأذون فيه.

وهو سبحانه لا يرضى من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة إلا ما أريد به وجه جل وعلا، فلا بد من الإخلاص، إذ ما خلق من أجل ذلك {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [البينة: ٥]. ولقيه العبد به مخلصًا غير مشرك، واشتراط الإذن هنا لكمال سلطان الله جل وعلا كما مر معنا فإنه كلما كَمُلَ سلطان الْمَلِك فإنه لا يتكلم أحدٌ عنده إلا بإذنه.

مناسبة الآيتين للباب: ({قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا})، ({مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ}) فيها الرد على المشركين الذين اتخذوا الشفعاء من دون الله من الملائكة والأنبياء والأصنام المصورة على صور الصالحين، يظنون أنهم يملكون من الشفاعة شيئًا فيستطيعون أن يشفعوا عند الله تعالى بغير إذنه، يُستفاد من الآيتين:

الأول: الرد على المشركين الذين يطلبون الشفاعة من المخلوقين مطلقًا، يعني إبطال حجة المشركين.

ثانيًا: أن الشفاعة مِلْكٌ لله وحده فيجب طلبها منه وحده، لأنه هو المالك لها، إذًا لا يطلب الشيء إلا من مالكه، وطلب الشيء من غير مالكه إفكٌ وافتراءٌ عليه.

ثالثًا: بيان عظمة الله وكبريائه وخضوع جميع الخلق لسلطانه.

رابعًا: في الآية الثانية إثبات الشفاعة لمن أذن له تعالى.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ({وَكَم مِّن مَّلَكٍ})، قال: (وقوله: ... {وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاء وَيَرْضَى} [سورة النجم: ٢٦]).

كم خبرية للتكثير، يعني كم إما استفهامية وإما خبرية، كم حينئذٍ يحتاج إلى ماذا؟ إلى مميّز، وإذا كانت استفهامية فهي بمعنى أيُّ شيء، وإذا كانت خبرية فهي بمعنى عدد كثير، إذًا ({وَكَم مِّن مَّلَكٍ}) عدد كثير من الملائكة، ما أكثر الملائكة الذين في السماء ولا تُغني شفاعتهم .. إلى آخر الآية، فكم خبرية للتكثير، يعني تفيد التكثير وليست استفهامية، وهي في موضع رفع بالابتداء، والخبر ({لَا تُغْنِي})، ({وَكَم}) مبتدأ، ({لَا تُغْنِي}) هذا خبره، ({لَا تُغْنِي}) والغناء المراد به ماذا؟ جلب النفع ودفع الضُّرّ، ({لَا تُغْنِي}) الغناء جلب النفع ودفع الضر بحسب الأمر الذي يكون فيه الْغَنَاء، يعني يختلف دفع الضر وجلب النفع، هذا مختلف من شأن إلى شأنٍ آخر، ({وَكَم}) لفظها مفرد ومعناها الجمع، لماذا نقول هنا؟ قال: ({وَكَم مِّن مَّلَكٍ}). ملك، وكم ملكٌ هذا الأصل، وكم ملكٌ، حينئذٍ ملك واحد، قال:

({لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ}). جَمَعَ كالسابق في مَنْ ومَا، إذًا كَم من حيث اللفظ واحد مفرد، ومن حيث المعنى قلنا: هي بمعنى ماذا؟ كثير، إذًا قال: ({شَفَاعَتُهُمْ}). أعاد الضمير هنا باعتبار معنى كم، لأنها تفيد الكثرة، واضح هذا؟ وذلك قال: كَمْ لفظُها مفرد ومعناها الجمع، والمعنى كثير من الملائكة الذين في السماء ومع ذلك لا تُغني ولا تجزي ولا تنفع شفاعتهم شيئًا إلا من بعد أن يأذن الباري جل وعلا لمن شاء أن يشفع له ورَضِيَ قوله وعمله، فصار ممن استحق الشفاعة، وذلك لمن سَلِمَ من الشرك قليله وكثيره كما سيأتي («من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه»)، فمن تلبس بالشرك فليس أهلاً للشفاعة، وجميع المشركين تلبسوا بالشرك، فليسوا أهلاً للشفاعة، لماذا؟ لأنهم عبدوا غير الباري جل وعلا، وهذه الآية كقوله: ({مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ}). وقوله: {وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ} [سبأ: ٢٣]. وإذا كان هذا في حق الملائكة المقربين، قال: ({فِي السَّمَاوَاتِ}). في الآية هذه [الثلاثة] في الرابعة، ({فِي السَّمَاوَاتِ})، إذًا في الملائكة المقربين في الآية السابقة قال: ({عِنْدَهُ}). أي في الملائكة المقربين. إذًا إذا كان هذا في حق الملائكة المقربين فكيف تُرْجَى شفاعة هذه الأنداد عند الله؟ من باب أولى وأحرى، وهو سبحانه لم يشرع عبادتها ولا أذن فيها، بل قد نهى عنها على ألسنة جميع رسوله، وأنزل بالنهي عن ذلك جميع كتبه. قال الشوكاني رحمه الله تعالى في ((الفتح القدير)): {وَكَمْ} هنا هي الخبرية المفيدة للتكثير، ومحلها الرفع على الابتداء، والجملة بعدها خبرها {لَا تُغْنِي}، ولِمَا في كم من معنى التكثير جمع الضمير في شفاعته،، مع إفراد الْمَلَك.

أفرد الملك باعتبار لفظ كَمْ، وجمع الضمير في شفاعتهم باعتبار معنى كَمْ وهو التكثير، والمعنى التوبيخ لهم بما يتمنون ويطمعون فيه من شفاعة الأصنام مع كون الملائكة مع كثرة عبادتها وكرامتها على الله لا تشفع إلا لمن أَذِنَ أن يشفعَ له، حينئذٍ إذا كانت الملائكة لا تَبْتَدِئ بالشفاعة إلا من بعد أن يأذن الله وهم الملائكة المقربون وهم الكرماء على الباري جل وعلا، فكيف بهذه الجمادات الفاقدة للعقل والفهم؟ هكذا يقول الشوكاني وهو معنى قوله: ({إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ}). يعني لهم بالشفاعة، ({لِمَن يَشَاءُ}) أن يشفعوا له ({وَيَرْضَى}) بالشفاعة له لكونه من أهل التوحيد، وليس للمشركين في ذلك حظ، إذا كانت الشفاعة لا تنال إلا أهل التوحيد خرج المشركون كلهم، ولذلك جاء في النص («خالصًا من قلبه») دل على أن من لم يقل لا إله إلا الله لا نصيب له، دل على أن من قال: لا إله إلا الله. ولم يكن خالصًا من قلبه لا نصيب له، إذًا خرج المشركون بقوله: لا إله إلا الله. وخرج المنافقون وأضرابهم بقوله: («خالصًا من قلبه»). ولذلك قال: («قلبه»). لأن مدار العمل على القلب.

إذًا قال: وليس للمشركين في ذلك حظ، ولا يأذن الله بالشفاعة لهم ولا يرضاها لكونهم ليسوا من المستحقين لها. إذًا قوله: ({لِمَن يَشَاءُ}) أي من عباده ({وَيَرْضَى}) عنه قوله وعمله.

مناسبة الآية للباب: فيها الرد على المشركين الذين يطلبون الشفاعة من الملائكة وغيرهم من المخلوقين.

ويُستفاد من الآية الرد على المشركين الذين يتقربون إلى المخلوقين يطلبون منهم الشفاعة كسابق الآيات.

ثانيًا: أن الشفاعة مِلْكٌ لله وحده لا تطلب إلا منه.

ثالثًا: أن الشفاعة لا تنفع إلا بشرطين:

الأول: إذن الرب للشافع أن يشفع.

الثاني: رضاه عن المشفوع فيه في أن يكون من أهل التوحيد والإخلاص.

الآية الخامسة: وهي قوله: ({قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ} [سورة سبأ: ٢٢] الآيتين). وسيأتي، هذا أمرٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم - قال الباري جل وعلا: ({قُلِ}) يعني يا محمد، أو يا أيها الرسول قل، هذا أمر للنبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يقول لكفار قريش أو للكفار على الإطلاق، يعني هذا أو ذاك، وإذا قيل بأن الخطاب لكفار قريش حينئذٍ غير قريش إن وُجِدَ فيهم العلة فالحكم واحد، أليس كذلك؟ ليس الحكم خاصًا بأهل قريش، لماذا؟ لأن الأحكام

الشرعية هنا في باب التوحيد والشرك مُعَلَّلَة، بمعنى أنه علَّلَ الحكم بوقوع ماذا؟ بوقوع الشرك، والشرك علة، أليس كذلك؟ حينئذٍ أينما وحيث ما حلت هذه العلة وُجِدَ الحكم المعلق بها وعليها، بأن يقول للكفار كفار قريش، أو للكفار على الإطلاق هذا القول الآتي، أي {{قُلِ}} يا محمد لهؤلاء المشركين {{ادْعُوا}} الأمر للتحدي والتعجيز، ويحتمل الدعاء هنا بمعنى أحضروا، ويحتمل ادعوهم دعاء مسألة، وإذا كان ذاك أو ذاك الأمر سيَّان بمعنى أنه يحتمل المعنيين ولا مانع من حمل اللفظ على المعنيين {{قُلِ ادْعُوا}} قلنا: يحتمل معنيين، أُحضروهم أو ادعوهم دعاء مسألة، سؤال فلو دعوهم دعاء مسألةٍ لا يستجيبون لهم، كما قال سبحانه وقد مرَّ معنا: {{إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ}} [فاطر: ١٤]. إذًا انتهت القضية، وكذلك لو دَعَوْهُم دعاء حضور أَحْضِرُوهم، حينئذٍ لم يحضروا جمادات، أو لم يُؤذن لهم إن كانوا من غير الجمادات، ولو حضروا ما انتفعوا بحضورهم البتة، أليس كذلك؟ هذا أو ذاك فالحكم واحد، قوله: {{قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ}}. {{الَّذِينَ}} فيه ماذا؟ فيه عموم {{ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ}} ادعوا المزعومين، أليس كذلك؟ لأنه اسم موصول حينئذٍ يؤول مع ما بعده مع صلته بماذا؟ باسمٍ مشتق، ولذلك القاعدة البيانية الموصول مع صلته بقوة المشتق، و {{الَّذِينَ}} هنا في محل نصب المفعول به {{زَعَمْتُمْ}} الزعم هو القول الباطل، يُستعمل بهذا المعنى، ويُستعمل في غير ذلك، والمراد هنا القول الباطل، وزعم هنا تتعدى إلى مفعولين وهما محذوفان هنا، أي زعمتموهم آلهةً {{زَعَمْتُمْ}} أين المفعول الأول؟ زعمتموهم يعني يعود إلى {{الَّذِينَ}} لأن {{الَّذِينَ}} هذا اسم موصول، وزعمتم هذا صلته، أين العائد؟ لا بد من عائدٍ، أليس كذلك، حينئذ أين العائد؟ نقول: هو المفعول الأول، زعمتموهم يعني الآلهة، زعمتموهم يعني الذين تدعونهم من دون الله، زعمتموهم ماذا؟ آلهةً. إذًا المفعول الثاني. إذًا مفعولا محذوفان، أي زعمتموهم آلهةً، بدلالة السياق عليهما. قال مقاتل: يقول: ادعوهم ليكشفوا عنكم الضُّرّ ولذلك قلنا ماذا؟ قلنا: هذا تعجيز،

ولذلك دائمًا يقول: أصل افعل المراد بها ماذا؟ الوجوب هذا الأصل فيها، وما عدا ذلك من التعجيز والتحقير والندب والاستحباب والإباحة وغير ذلك يكون ماذا؟ يكون مجازًا، إذًا {{ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ}} هذا للتعجيز لماذا؟ لأنه قال: ادعوهم ليكشفوا عنكم الضر ولن يكشفوا، ادعوهم ليكشفوا عندكم الضر الذي نزل بكم في سنينِ الجوع، سنينِ سنينَ، ثم أجاب سبحانه عنهم فقال: {{لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ}}. لِمَا مرّ معنا ماذا؟ أن من أسباب التوجه بالعبادة هو أن يكون مالكًا، أليس كذلك؟ مَرَّ معنا في البابين الذين عقدهم المصنف لإثبات الحجية بتوحيد الربوبية على إثبات توحيد الألوهية، أي ليس لهم قدرةٌ. وقوله: {{مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}}. أي وزنة ذرةٍ {{مِثْقَالَ}} بمعنى الوزن. قال هنا: {{لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ}} أي ليس لهم قدرةٌ على خيرٍ ولا شرٍ فنفى عنهم ذلك، ولا على جلب نفعٍ ولا دفع ضَرَرٍ في أمرٍ من الأمور مطلقًا، ولذلك قال: {{لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}}، {{لَا يَمْلِكُونَ}} نفى الملكية من أصلها، حينئذٍ نقول: فعلٌ في سياق النفي {{مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}} نكرةٌ، نكرةٌ أو معرفة؟

{{مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}} نكرة أو معرفة؟

نكرة، لماذا؟ مضاف إلى نكرة، إذًا لا يستفيد التعريف، {{مِثْقَالَ}} نكرة، وأضيف إلى {{ذَرَّةٍ}} حينئذٍ لا يستفيد التعريف، أليس كذلك؟ ولو قيل: الذرة هذه ولو

الذرة واحدة الذر، معرفة أو نكرة؟

ذرة هذا وصفٌ كما تقول حمارٌ وحيوانٌ وكلبٌ .. إلى آخره نكرة أو معرفة؟

نكرة، حتى لا يلتبس عليك.

إذًا {{مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}} ولو كانت الذرة واحدة الذر، حينئذٍ لأنه لم يعرفها، إذا قلتَ: رأيت حيوانًا. نكرة أو معرفة؟

الحيوان معرفة، كلبٌ هذا نكرة، الكلب هذا معرفة، ذرة نكرة الذرة معرفة، لا يلتبس هذه من الواضحات. نقول: وإيضاح الواضحات من أشكل المشكلات. قال: وقوله: {{ذَرَّةٍ}}. واحدة الذر وهي صغار النمل ويضرب بها المثل في القلة. قوله: {{مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}}. لا

مفهوم له، يعني ليس ثم لو جاءوا بأقل فيملكونه لا، لا مفهوم له، فلا يملكون مثقال ذرة، ولا ما دون الذرة كذلك فلا يملكونه، والمقصود بذكر الذرة المبالغة، فالمراد الحكم العام فلا مفهوم لمحل الحكم، وهو واضحٌ بين، وذكر السماوات والأرض لقصد التعميم لكونهما ظرفًا للموجودات الخارجية ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ لماذا؟ لأن الموجودات الخارجية إما في السماء وإما في الأرض، إما هذا أو ذاك، وهذا قصد به التعميم. قال: ﴿وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ﴾ إذًا نفَى أولاً الملكية. فقال: ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، ثم قال: ﴿وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ﴾ أي شركة مع الله، ﴿وَمَا لَهُمْ﴾ أي لهؤلاء الذين تَدْعُون من دون الله، فقوله: ﴿مَا لَهُمْ﴾ الضمير يعود على إلى أي شيء؟ [صح صحوا معي] ﴿وَمَا لَهُمْ﴾ الضمير يعود إلى ماذا؟ إلى الشركاء أو المعبودات، ﴿وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا﴾ إلى السماوات والأرض ﴿مِن شِرْكٍ﴾ يعني من شَرِكَةٍ مع الله ﴿وَمَا لَهُمْ﴾ أي لهؤلاء الذين تدعون من دون الله فهو مرجع الضمير ﴿فِيهِمَا﴾ أي في السماوات والأرض، ﴿مِن شِرْكٍ﴾، ﴿مِن﴾ زائدة، و ﴿شِرْكٍ﴾؟ خبر! مرّ معنا يا إخوان مرارًا هذا مرارًا ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]. هذا مبتدأ ﴿وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا﴾، ﴿لَهُمْ فِيهِمَا﴾ لا يمكن محال أن يكون [مبتدأ وخبر] أن يكون مبتدأ، حينئذٍ ما شركٌ لهم. إذًا ﴿لَهُمْ﴾ هذا خبر مقدم ﴿مِن شِرْكٍ﴾ هذا مبتدأ مؤخر، ﴿مِن﴾ هذه زائدة ﴿شِرْكٍ﴾ هذا مبتدأ مرفوعٌ بالابتداء، ورفعه ضمة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، فائدته التوكيد، وليس المراد به أنه زائد دخوله وخروجه سيّان، إنما المراد به أنه يفيد التوكيد. إذًا: ﴿مِن شِرْكٍ﴾، ﴿مِن﴾ زائدةٌ للتوكيد، ﴿شِرْكٍ﴾ مبتدأ مؤخر، فحينئذٍ شرك هذا فيه نفي أدنى ما يطلق عليه أنه شركٌ لأنه نكرةٌ في سياق النفي بل، ونصٌ في العموم، نكرةٌ في سياق النفي أفاد العموم حينئذٍ يكون ظاهرًا في العموم، دخلت مِنْ فصار نصًا في العموم.

إذًا لا يحتمل التخصيص، مِنْ زائدةً للتوكيد و ﴿شِرْكٍ﴾ مبتدأ مؤخر فأفادت التنصيص على العموم في النفي، أي ليس لهم شركٌ لا قليل ولا كثير، وهذا مأخوذٌ من العموم، فليس للآلهة في السماوات والأرض مشاركةٌ بالخلق ولا بالْمُلْكِ ولا بالتصرف فلا يملكون شيئًا استقلالاً ولا على سبيل المشاركة، لا يملكون مثقال ذرةٍ، إذًا هذا الاستقلال، طيب يحتمل ماذا؟ يحتمل ألا يملك استقلالاً لكنه يكون شريكًا، أليس كذلك؟ هذا الشأن قلنا: المشركون قاسوا الباري جل وعلا ملك الملوك على ملوك الأرض، ولذلك جاء باب الشفاعة هنا، فحينئذ المالك إما أن يملك استقلالاً لا يُشاركه أحد، إن لم يكن مالكًا استقلالاً حينئذٍ يكون ماذا؟ شريك، فنفى الحالتين ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، ثم يحتمل شيئًا آخر وهذا منفي لا استقلال يحتمل المشاركة فهي منفية. إذًا: ﴿لَا يَمْلِكُونَ﴾ شيئًا لا استقلالاً ولا على سبيل المشاركة، ﴿وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾؟ نفس السابق. وما هو السابق؟ [أحسنت]. ﴿وَمَا لَهُ﴾ الضمير يعود إلى الله تعالى، ﴿مِنْهُم﴾ المعبودات ﴿مِّن ظَهِيرٍ﴾ ظهيرٌ هذا الأصل مبتدأ، الأصل أنه مبتدأ مؤخر، حينئذٍ قدَّم ما حقه التأخير هذا واحد.

ثانيًا: نكرةٌ في سياق النفي.

ثالثًا: دخلت مِنْ أفاد ماذا؟ التنصيص على العموم. ﴿وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ اهتموا بالنحو لا تفهم الآيات على وجهها إلا بالنحو، لا بد من هذا. ﴿وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ ظهير مُعين يعينه على تدبير أمر السماوات والأرض، ﴿مَا لَهُ﴾ أي لله ﴿مِنْهُم﴾ أي الآلهة والأصنام، أي ليس لله تعالى من هذه الأصنام ظهير، و ﴿مِّن ظَهِيرٍ﴾ كقوله: ﴿مِن شِرْكٍ﴾ مبتدأ مؤخر، وظهير بمعنى معين كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. أي معينًا ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: ١٤]. أي معين فالظهير بمعنى المعين، يعني الوزير والمعاون له، فليس لله تعالى من تلك الآلهة معينٌ يعينه على شيءٍ من أمر السماوات والأرض وما فيهما، وبهذه الأمور الثلاثة ينتفي عن هذه الآلهة كل ما يتعلق به عابدوها، الْمُلْك استقلالاً، الْمُلْك على جهة المشاركة، المعاونة والمظاهرة.

لأنه إما أن يكون على جهة الاستقلال، فإن انتفى على جهة المشاركة، فإن انتفيا على جهة ماذا؟ أن يكون وزيرًا له ومعينًا وظهيرًا. وبهذه الأمور الثلاثة ينتفي عن هذه الآلهة كل ما يتعلق به عابدوها، فهي لا تملك شيئًا على سبيل الإنفراد، ولا المشاركة، ولا الإعانة. فإذا انتفت هذه الأمور الثلاثة لم يبق إلا الشفاعة، وقد أبطلها الله تعالى بقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ [سبأ: ٢٣]. أسبابٌ أربعة تعلق بها المشركون، فلا تنفع الشفاعة، أي شفاعة من يشفع عنده من الملائكة وغيرهم ﴿إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ يعني في الشفاعة، والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾، ﴿إِلَّا﴾ كائنةً كائنةٌ يجوز الوجهان كائنةً كائنةٌ ﴿لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ والاستثناء مفرغٌ من أعم الأحوال، أي لا تنفع الشفاعة في حالٍ من الأحوال مطلقًا يعني، إلا في حالٍ واحدٍ، لأن الشيء إذا وَقَعَ يقع على صفاتٍ وأحوال متعددة، أليس كذلك؟ حينئذٍ جميع هذه الأحوال منفية إلا في حالٍ واحدة، وهي الشفاعة المقرونة بالإذن مع الرضا عن الشافع والمشفوع.

إذًا: الاستثناء هنا مفرغٌ من أعم الأحوال، أي لا تنفع الشفاعة في حالٍ من الأحوال مطلقًا إلا كائنةً كائنةٌ ﴿لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ أن يشفع من الملائكة والنبيين ونحوهم من أهل العلم والعمل، ومعلومٌ أن هؤلاء لا يشفعون إلا لمن استحق الشفاعة، لا يشفعون مطلقًا، وإنما يشفعون لمن يستحق الشفاعة لا للكافرين، هذا إذا حملنا ماذا؟ إذا حملنا أن الشفاعة هنا منفيةٌ عن الأشخاص مطلقًا، الذين هم أهلٌ لأن يشفعوا وغيرهم، وإن كان متعلقًا بمن أذن الباري جل وعلا وهم المتأهلون فلن يشفعوا إلا في شأن الموحدين. يحتمل معنًى آخر ذكره الشوكاني وقدَّم السابق قال: ويجوز أن يكون المعنى لا تنفع الشفاعة من الشفعاء المتأهلين. فالمقام والحديث هنا ليس عن مطلق من يشفع؟ وإنما عمن هو أهلٌ لأن يشفع. فرقٌ بين المعنيين الحديث هنا على القول الآخر ليس فيمن يشفع مطلقًا، وإنما في من رضي الباري جل وعلا أن يشفع، فهذا الذي رضي الباري عنه أن يشفع لا يشفع إلا بماذا؟ إلا بإذنه، فغيره الذي ليس أهلاً من بابٍ أولى وأحرى.

إذًا يحتمل المعنى هنا إما هذا أو ذاك، فالحديث عمن يشفع مطلقًا سواءً كان أهلاً أو لا؟ ثم من كان أهلاً لا يشفع إلا لمن استحق الشفاعة، أو تكون الشفاعة منفية عن المتأهلين إلا إذا أذن الباري جل وعلا، والمعنى الثاني أقوى من حيث الثبوت، ويجوز أن يكون المعنى لا تنفع الشفاعة من الشفعاء المتأهلين لها في حالٍ من الأحوال إلا كائنةً لمن أذن له، أي لأجله وفي شأنه من المستحقين للشفاعة لهم، لا من عداهم من غير المستحقين لها، واللام في قوله: ﴿لِمَنْ﴾ يجوز أن تتعلق في نفي الشفاعة. قال أبو البقاء كما تقول: شفعتُ له. يجوز شفعت له، ويجوز أن تتعلق بتنفع، والأولى أنها متعلقةٌ بالمحذوف ﴿إِلَّا﴾ كائنةٌ ﴿لِمَنْ﴾، ﴿إِلَّا﴾ كائنةً يجوز الوجهان لأن النفي الاستثنائي إذا جاء بعد منفي جاز فيه النصب والرفع على ما قبله. قيل: والمراد بقوله: ﴿لَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾ أنها لا توجد أصلاً، دائمًا يَمُرّ معك في كثير من الآيات ﴿لَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾ [طه: ١٠٩]، إذًا النفي هنا مسلط على وجود الشفاعة أو على صفة تتعلق بالشفاعة وهي النفع وعدمه؟ يحتمل، يحتمل أن المنفي الشفاعة من أصلها وجودها، ويحتمل ماذا؟ النفع، فما جاء فيه النفع فهو واضح لا بد من حمله على ظاهره، ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾ إذًا مفهومه أن الشفاعة قد تنفع، لأنه نفى النفع مقيدًا، إذًا بدون القيد مع القيد حينئذٍ الشفاعة تنفع، إذًا يحتمل النص نفي الصفة الشفاعة، ويحتمل نفي الشفاعة أصلاً، فما جاء فيه النفي مسلطًا على النفع وجب أن يحمل على ذلك، وإذا جاء على الشفاعة حينئذٍ يحتمل الوجهين، قيل: والمراد بقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾. ولذلك قال الشوكاني: قيل ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾ أنها لا توجد أصلاً ﴿إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾، وإنما علق النفي - هذا توجيه له - وإنما علق النفي بنفعها لا بوقوعها تصريحًا بنفي ما هو غرضه من وقوعها، وهذا يحتمل أن غرضه ماذا؟ أن تنفع، فعَلَّقَ الحكم النفي بماذا؟ بالنفع، ويحتمل لا، الوجه الآخر، وهو ماذا؟ الإشارة إلى أن الشفاعة قد تنفع وقد لا تنفع، متى لا تنفع؟ إذا كانت بغير إذن، ولذلك إلا من أذن له الرحمن فتنفعه الشفاعة، فتقدر ما سُلِّط عليه النفي، فدلّ ذلك على أن الشفاعة لَمَّا عُلِّقَتْ بالنفع فيه إشارة إلى أنها قد تنفع، متى تنفع؟ إذا وُجِدَ الوصف الذي كان بعد إلا كائنةً لمن أذن له الرحمن. قال: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ﴾. قرأ الجمهور ﴿أَذِنَ﴾ بفتح الهمزة، ومن الآذِن؟ الله عز وجل،

أي أذن الله له، لأن اسمه سبحانه مذكور قبل هذا، وقرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي بضمها على البناء للمفعول (أُذِنَ) والآذِن كذلك هو الله عز وجل، وبهذا انقطعت كل الوسائل والأسباب للمشركين، وهذا من أكبر الآيات الدالة على بطلان عبادة الأصنام، هذه الآية هي التي قال فيها بعض العلماء: إنها تقطع عروق شجرة الشرك من القلب لمن عقلها. لأن أسباب الشرك هذه الأربعة: استقلالاً في المِلْك، مشاركة، معاونة، شفاعة.

بطلت، إذًا بطلت العبادة، كل مشرك تعلق بالمعبودات لواحد من هذه الأمور الأربعة، فإذا انتفت حينئذ انتفت عبادتها.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في كلامه على هذه الآية: قد قطع الله الأسباب التي يتعلق بها المشركون جميعًا قطعًا يعلم من تأمله وعرفه أن من اتخذ من دون الله وليًا فمثله {كمثل العنكبوت اتخذت بيتًا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت}، فالمشرك إنما يتخذ معبوده لِمَا يحصل به من النفع، والنفع لا يكون إلا ممن يكون فيه خصلةٌ من هذه الأربع، وجوه النفع من المعبودات لا بد من وجود خصلةٍ واحدةٍ من هذه الأمور الأربعة، إما مالك لِمَا يريده عابده منه، هذا الأول، فإن لم يكن مالكًا كان شريكًا للمالك، فإن لم يكن شريكًا له كان معينًا له وظهيرًا وزيرًا، يعني مقربًا إليه، فإن لم يكن معينًا ولا ظهيرًا كان شفيعًا عنده، فنفى سبحانه المراتب الأربع نفيًا مرتبًا منتقضًا من الأعلى إلى ما دونه، فنفى الملك والشركة والمظاهرة والشفاعة التي يطلبها المشرك، وأثبت شفاعة لا نصيب فيها لمشرك، وهي: الشفاعة بإذنه. وقال: فهو الذي يأذن للشافع وإن لم يأذن له لم يتقدم في الشفاعة بين يديه. يعني لا يشفع ابتداءً حتى النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ حتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، لا يشفع ابتداءً من عند نفسه، لا بد من الإذن. فقوله: {إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ}؟ هذا يشمل النبي - صلى الله عليه وسلم - فمن دونه، فلا يشفع النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا يشفع الأنبياء، ولا الملائكة، ولا الصالحون إلا إذا أذن لهم الرحمن، ولذلك قال: وإن لم يأذن له لم يتقدم في الشفاعة بين يديه كما يكون في حق المخلوقين، فإن المشفوع عنده يحتاج إلى الشافع ومعاونته له، فيقبل شفاعته وإن لم يأذن له فيها، وهذا الحاصل، وأما من كل ما سواه فقير إليه بذاته، جل وعلا وهو الغني بذاته عن كل ما سواه فكيف يشفع عنده أحد بدون إذنه، فكفى بهذه الآية نورًا وبرهانًا ونجاةً وتجريدًا للتوحيد، وقطعًا لأصول الشرك ومواده لمن عقلها، ليس لكل أحد، إنما من عقل عن الله عز وجل وفهم مراده، حينئذٍ هو الذي يستفيد وينتفع بهذه الآيات.

وهذه الآية نزلت في دعوة الملائكة كما مر معنا {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ} [سبأ: ٢٣]، قلنا: هذه في الملائكة على الصحيح وهذه تابعة لها قبلها سورة سبأ، ودخول غيرهم فيها من باب أولى، كما روى ابن أبي حاتم عن السُّدِّيّ في قوله: {وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ} [سبأ: ٢٢]. يقول: من عون من الملائكة. إذ الحديث عن ماذا؟ عن الملائكة، وهذا لا يختص أن يكون من أشرك بالملائكة ومن عادهم فلا؟ لا، وإنما نقول: إذا تحقق الوصف في الملائكة وهم عباد الرحمن وهم المكرمون عند الله وهم المقربون فغيرهم من باب أولى وأحرى، إذ القياس هنا قياس أَوْلَوِيّ وهو عموم معنوي واضح بَيِّن. قال هنا السُّدِّيّ: يقول من عون من الملائكة. وكما يدل عليه قوله: {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ}. كما تقدم معنا فيما سبق.

مناسبة الآيتين للباب: أن فيهما الرد على المشركين الذين يتقربون إلى الأولياء يطلبون منهم الشفاعة ويدعونهم بجلب النفع ودفع الضر. ويستفاد من الآيتين كذلك:

أولاً: الرد على المشركين الذين يدعون مع الله آلهةً من الملائكة وغيرهم يزعمون أنهم يملكون لهم نفعًا أو يدفعون لهم عنهم ضُرًّا.

ثانيًا: مشروعية محاجة المشركين لإبطال الشرك ومناظرتهم في ذلك.

ثالثًا: قطع الأسباب التي يتعلق بها المشركون وهي الأمور الأربعة كما سبق بيانه، فنفى الله تعالى هذه الأسباب الأربعة في آلهة المشركين فبطلت عبادتها.

رابعًا: إثبات الشفاعة التي تكون بإذن الله تعالى.

خامسًا: أن المشركين لا تنفعهم الشفاعة. ليسوا أهلاً لها، ليسوا متأهلين، لأن الله تعالى لا يأذن فيها لمشرك، لا يأذن لمشرك البتة

(«من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه»)، إذًا لا بد من هذا القيد.
ثم أورد المصنف رحمه الله تعالى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية مبينًا حاصل الباب فقال: (قال أبو العباس: نفى الله عما سواه كل ما يتعلق به المشركون، فنفى أن يكون لغيره ملك أو قسط منه، أو يكون عونًا لله، ولم يبقَ إلا الشفاعة، فبين أنها لا تنفع إلا لمن أذن له الرب، كما قال: {وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى} [الأنبياء: ٢٨]). قوله: (قال أبو العباس). هو من؟ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وبعضهم يتحاشى هذا اللفظ شيخ الإسلام لأنه ليس له معنى ليس له أصل يحتاج إلى تقرير وإلى دليل، إنما جاءت هذه الألفاظ لَمَّا دخل العجم وعندهم هذه الأشياء نور الدين وركن الدين وشيخ الإسلام ونحو ذلك ومحيي الدين، فدخلت على المسلمين وإلا الأصل أنها ليست من صفات العرب، يعني ليس ممن يطلقه المسلمون العرب، ولذلك لا يُعرف عن الصحابة أنهم، لذلك قال أبو بكر قال عمر، هكذا يأتي في الأحاديث، أليس كذلك؟ عن ابن عمر، رأيت أبا هريرة قال معاذ، ليس عندهم هذا التبجيل، وإنما هذا التبجيل دخيل على المسلمين لا يُعرف، فلذلك بعضهم يتحاشى هذا اللفظ. يقول: قال أبو العباس. ولذلك لو لاحظتم الشيخ ابن باز رحمه الله تعالى قَلَّ أن يقول شيخ الإسلام ابن تيمية هذا بتتبع له، قَلَّ أن يقول شيخ الإسلام، وإنما يقول: قال أبو العباس. كما قال هنا المصنف.
(قال أبو العباس) وهو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الإمام المشهور تُوفِّيَ سنة ثمان وعشرين وسبعمائة - لا أقول: أنه لا يجوز، انتبه، إنما أقول يعني ترك هذه الألفاظ ليست من، استعمال هذه الألفاظ ليست من الشرع، ولا أقول: لا يجوز، انتبه. قال: (نفى الله عما سواه كل ما يتعلق به المشركون). أي نفى الله في الآية المذكورة حديثه عن الآية السابقة ({قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ}) الآيتين، قال: (نفى الله). في الآية المذكورة (عما سواه) تعالى (كل ما يتعلق به المشركون) من الاعتقاد في غير الله من الْمُلْكِ والشِّرْكَة والْمُعَاوَنَة والشَّفَاعَة فهذه الأمور الأربعة هي التي يتعلق بها المشركون، (فنفى أن يكون لغيره)، يعني لمن؟ لغير الله تعالى (ملكٌ)، وذلك في قوله: ({لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ}). ومن لا يملك هذا المقدار فليس بأهل أن يُدْعَى من دون الله، (أو قسط منه) أي من الْمُلْكِ، والقسط هو النصيب من الشيء وذلك في قوله: ({وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ}). أي ما لمن تدعون من الملائكة وغيرهم ({فِيهِمَا}) أي في السماوات والأرض ({مِنْ شِرْكٍ}) ومن ليس بمالك ولا شريك للمالك، فكيف يُدْعَى من دون الله؟ (أو) قال: (أو يكون عونًا لله) وذلك في قوله: ({وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ}). أي ما لله من تدعونهم من معين. قال: (ولم يبقَ إلا الشفاعة). إذا لم يكن مالكًا ولا شريكًا ولا ظهيرًا فيكون شفيعًا، فنفى سبحانه الشفاعة عنده إلا بإذنه، فهو الذي يأذن للشافع ابتداءً، وهنا المراد، هو الذي يشفع هو الذي يأذن للشافع ابتداءً فيشفع، فبنفي هذه الأمور بطلت دعوة غير الله تعالى، إذ ليس عند غيره من النفع والضر ما يوجب قصده بشيء من العبادة كما قال تعالى: {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا} [الفرقان: ٣].
قال شيخ الإسلام: (فبين أنها لا تنفع إلا لمن أذن له الرب). وهو سبحانه لا يأذن لأهل التوحيد، (كما قال: {وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى})، أي لمن رضي الله عنه من أهل الإيمان به وحده. قال ابن عباس: إلا لمن قال لا إله إلا الله، إلا لمن أذن له الرحمن، ({وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى})، أي من قال لا إله إلا الله، يعني لفظًا ومعنى، ولم يأتِ بناقض من نواقضها، (فهذه الشفاعة) قال شيخ الإسلام: (فهذه الشفاعة التي يظنها المشركون هي منتفية يوم القيامة كما نفاها القرآن). والشفاعة المنفية كما سبق هي التي تُطلب من غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، كقولهم مثلاً كقول بعضهم: اشفع لي، أو الشفاعة أو نحو ذلك، ومر معنا أن الشفاعة نوع من الدعاء، والدعاء عبادة، وصرف العبادة لغير الله شرك، إذًا صرف الشفاعة لغير الله بدون إذن هذا شرك أكبر. قال: هذه منتفية دنيا وأخرى كما أخبر الله به في كتابه، ولو طلبها منه على سبيل الشفاعة إلى الله فهو فعل المشركين. يعني يقول: اشفع لي عند الله. إذًا

لو سأله مباشرةً أن يدخله الجنة هذا لا إشكال أنه شرك أكبر، ولو ادَّعَى بأنه إنما يستشفع به عند الله، نقول: هذا كذلك هو فعل المشركين. لأنه يقول: اشفع لي عند الله. نقول: هذا يعتبر شركًا أكبر. قال هنا: ولو طلبها منه على سبيل الشفاعة إلى الله فهو فعل المشركين الذي كفرهم الله به، فإنهم يقولون: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}. قال تعالى مكذبًا لدعواهم ومكفراً لهم، {إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ}، هذا تكفير له، (وأخبر النبي) كما قال شيخ الإسلام، (وأخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه يأتي فيسجد لربه ويحمده لا يبدأ بالشفاعة أولاً)، إذًا ليس له حق أن يبدأ بالشفاعة أولاً، وإنما يسجد ويحمد ربه جل وعلا بمحامد يُفتح عليه فيها وبعد ذلك يقال له: اشفع تشفع. إذًا لا بد أولاً من الإذن. قوله: ... (وأخبر). أي وكما (وأخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه يأتي فيسجد لربه ويحمده لا يبدأ بالشفاعة أولاً) وهذا قطعة من حديث الشفاعة المخرج في الصحيحين وغيرهما من حديث أنس وغيره في أهل الموقف، وهو إخبار منه - صلى الله عليه وسلم - حديث طويل بتحقيق الشفاعة وأنه لا يشفع إلا من بعد إذن الله له في الشفاعة وفي المشفوع فيه، وفيه في الحديث «حتى استأذن على ربي فإذا رأيته وقعت له». أو قال: «خررت ساجدًا لربي فيدعني ما شاء أن يدعني، ثم يقال: ارفع محمد، قل يسمع، واشفع تُشَفَّع، وسل تعطه». أليس كذلك؟ كما ذكره هنا: (ثم يقال له: ارفع رأسك) يعني من السجود (وقل يُسمع) مَنِ السامع؟ الله عز وجل، (قل يسمع) هذا مجزومٌ لماذا؟ لجواب الأمر لجواب الطلب (وسل تُعط) أي سل ما بدا لك (تُعط، واشفع تُشفع). هذا فيه نصٌ في الشفاعة، الحديث. وحينئذٍ يشفع النبي - صلى الله عليه وسلم - في الخلائق أن يقضى بينهم، فإذا كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو أعظم الناس جاهًا عند الله لا يشفع إلا بعد إذن الله تعالى فكيف بهذه الأصنام؟ هذه حجةٌ قاطع لدابر المشركين، هل يمكن أن تشفع لأصحابها؟ الجواب: لا.

قال: وقال أبو هريرة - هكذا عندكم - وقال أبو هريرة رضي الله تعالى له يعني للنبي - صلى الله عليه وسلم -: من أسعد الناس بشفاعتك يا رسول الله؟ قال: «من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه». هذا الحديث رواه البخاري والنسائي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قلت: يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك. يعني من أكثر الناس سعادةً، من أسعد الناس؟ من أكثر الناس سعادةً بشفاعتك يوم القيامة؟ يقول: يوم القيامة. إذًا لا تطلب منه في الدنيا أو لا؟ لا تطلب منه في الدنيا أن يقال: اللهم شَفِّعْ فِيَّ نبيك، وأما الذهاب إلى قبره وسؤاله الشفاعة هذا شركٌ أكبر ليس بتوحيدٍ. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - له: «لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحدٌ أول منك لما رأيت من حرصك على الحديث». وفيه تسمية قوله: حديثًا، حينئذٍ يقال فيه ماذا؟ أنه وارد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - تسميته حديثًا، وأما قول بعض أهل المصطلح: الحديث ضد القديم. يريدون به ماذا؟ ضد القديم الذي هو القرآن. هذا فاشل. قال: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصًا من قِبَلِ نفسه». وفي رواية «خالصًا مخلصًا من قلبه». وفي رواية «أو نفسه». ورواه أحمد من طريقٍ آخر وصححه ابن حبان وفيه: «وشفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصًا يصدق قلبه لسانه ولسانه قلبه». قال شيخ الإسلام في موضعٍ آخر، فجعل أسعد الناس بشفاعته أكملهم إخلاصًا. وقال في الحديث الصحيح: «من سأل الله لي الوسيلة حلت عليه شفاعتي يوم القيامة» ولم يقل: كان أسعد الناس بشفاعتي، فعُلِمَ أن ما يحصُل للعبد بالتوحيد والإخلاص لا يحصل بغيره من الأعمال، فرقٌ بين العملين. قال: فعلم أن ما يحصل للعبد بالتوحيد والإخلاص. يعني من شفاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وغيرها لا يحصل بغيره من الأعمال وإن كان صالحاً كسؤال الوسيلة للرسول - صلى الله عليه وسلم -، فكيف بما لم يأمر به من الأعمال، بل نهى عنه فذلك لا يُنال به خيرٌ لا في الدنيا ولا في الآخرة، مثل غلو النصارى في المسيح فإنه يضرهم ولا ينفعهم، ونظير هذا في الصحيح عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لكل نبيٍ دعوةٌ مجابة وإني اختبأت دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة فهي نائلة إن شاء الله من مات لا يشرك بالله شيئًا». وكذلك في أحاديث الشفاعة كلها إنما يشفع في

أهل التوحيد، فبحسب توحيد العبد لربه وإخلاصه دينه لله تعالى يستحق كرامة الله بالشفاعة وغيرها. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.
وقال ابن القيم: تأمل هذا الحديث - حديث أبي هريرة - كيف جعل أعظم الأسباب التي تُنال بها تنال بها شفاعته تجريد التوحيد. يعني قال: «خالصًا من قلبه» عكس ما عند المشركين أن الشفاعة تُنال باتخاذهم شفعاء وعبادتهم وموالاتهم من دون الله، فقلب النبي - صلى الله عليه وسلم - ما في زعمهم الكاذب وأخبر أن سبب الشفاعة تجريد التوحيد، حينئذٍ يأذن الله للشافع أن يشفع، ومن جهل المشرك اعتقاده أن من اتخذه وليًا أو شفيعًا أنه يشفع له وينفعه عند الله كما يكون خواص الملوك والولاة تنفع من والاهم ولم يعلموا أن الله لا يشفع عنده أحدٌ إلا بإذنه، ولا يأذن في الشفاعة إلا لمن رضي قوله وعمله كما قال تعالى في الفصل الأول يعني في الإذن ({مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ}) وقال في الفصل الثاني وهو رضا القول والعمل {وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى} [الأنبياء: ٢٨]. وبَقِيَ فصلٌ ثالث وهو أنه لا يرضى من القول والعمل إلا توحيده وإتباع الرسول - صلى الله عليه وسلم -. فكل عملٍ لا يوافق الشرع فهو مردودٌ على صاحبه، ويدل على ذلك التخصيص لقوله تعالى: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء}، حينئذٍ كل عبادةٍ لم تكن من جهة الشرع فهي باطلة ولو كان الإخلاص فيها، وكل عبادةٍ ولو كانت من الشرع لا إخلاص فيها فهي باطلةٌ لا بد من اجتماع الأمرين، عبادةٌ من جهة الشرع يعني ثبوتها وهو الإتباع، وثانيًا لا بد من الإخلاص فلا يرضى الله تعالى عن العبد إلا بهذين الأمرين. قال: فهذه ثلاثة فصولٍ تقطع شجرة الشرك من قلب من وعاه وعقلها. انتهى مختصرًا.
وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى كلامًا يحتاج إلى إثباتٍ لكن نذكره لأنه مناسبٌ. قال الحافظ هنا: المراد بهذه الشفاعة المسئول عنها هنا. يعني في حديث أبي هريرة لأنه أطلق الشفاعة من أسعد الناس بشفاعتك مطلقًا حينئذٍ يحمل على .. هذا الأصل فيه، لكن ابن حجر له وجهة نظر يقول: المراد بهذه الشفاعة المسئول عنها هنا بعض أنواع الشفاعة. إذًا فيه تخصيص ويحتاج إلى مخصص إلى دليل: من أسعد الناس بشفاعتك عام أو لا؟ عامٌ. إذًا يحتاج إلى تخصيص. قال هنا: المسئول عنها يعني الشفاعة، بعض أنواع الشفاعة هي التي يقول - صلى الله عليه وسلم -: «أمتي أمتي» فيقال له: أخرج من النار من في قلبه وزن كذا من الإيمان، فأسعد الناس بهذه الشفاعة من يكون إيمانه أكمل ممن دونه، وأما الشفاعة العظمى في الإراحة من كرب الموقف فأسعد الناس بها من يسبق إلى الجنة، وهم الذين يدخلونها بغير حسابٍ، ثم الذين يلونهم وهو من يدخلها بغير عذابٍ بعد أن يحاسب ويستحق العذاب، ثم من يصيبه لفحٌ من النار ولا يسقط، وهذا كما ذكرت لكم يحتاج إلى دليل وإنما ذكرته لأن الشراح يذكرونه.
وشفاعته - صلى الله عليه وسلم - في القيامة ستةُ أنواع نذكرها على جهة الاختصار:
الأول: الشفاعة الكبرى التي يتأخر عنها أولوا العزم عليهم الصلاة والسلام حتى تنتهي إليه فيقول: «أنا لها أنا لها»، وذلك حين يرغب الخلائق إلى الأنبياء ليشفعوا لهم إلى ربهم حتى يُريحهم من مقامهم في الموقف، وحديثها طويل ومعروفٌ في الصحيحين، وهذه شفاعةٌ يختص بها يعني لا يَشْرَكُهُ أحدٌ فيها من الخلق، وهي المقام المحمود الذي وعده الله تعالى.
الثاني: شفاعته لأهل الجنة في دخولها. وقد ذكرها أبو هريرة في حديثه الطويل المتفق عليه. قال تعالى: {حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا} ... [الزمر: ٧٣]. فالواو تدل على شيءٍ محذوف، أليس كذلك؟ يعني وحصل ما حصل من الشفاعة {فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا} ولذلك قال في شأن النار ماذا؟ {حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا} [الزمر: ٧١]. إذًا الواو دلت على محذوف مثل: {أَوَلَوْ كَانَ} [البقرة: ١٧٠]. ما سبق حينئذٍ نقول: ما هو المحذوف؟ حصل ما حصل من الشفاعة، إذًا ثم أمورٌ محذوفة دلت عليها ماذا؟ السنة أن ثَمَّ شفاعة بعد الصراط إلى آخره.
الثالث: شفاعته - صلى الله عليه وسلم - لقومه للعصاة من أمته قد استوجبوا النار، فيشفع لهم أن لا يدخلوها، وهذا النوع قد يستدل له لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما من مسلمٍ يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يُشركون بالله شيئًا إلا شفعهم الله فيه». هكذا

أورده الشيخ ابن عثيمين وهو دليلٌ حسن، فإن هذه الشفاعة قبل أن يدخل النار فيشفعه الله في ذلك.
الرابع: شفاعته - صلى الله عليه وسلم - في العصاة من أهل التوحيد الذين دخلوا النار بذنوبهم أن يُخرجوا منها، والأحاديث بها متواترة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد أجمع عليها الصحابة وأهل سنة قاطبة، وبَدَّعُوا من أنكرها وصاحوا به من كل جانب ونادوا عليه بالضلال كالمعتزلة والخوارج، ولا يلتفت إليهم وإنما هي محل إجماع إذًا ثابتة بالنص والإجماع.
الخامس: شفاعته لقوم من أهل الجنة في زيادة ثوابهم ورِفْعَةِ درجاتهم، وهذه مما لم يُنازع فيها أحد، وهذه تؤخذ من دعاء المؤمنين بعضهم لبعض كما قال - صلى الله عليه وسلم - في أبي سلمة: «اللهم اغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين». إذًا فيه ماذا؟ فيه سؤال له برفعة الدرجات، وهذا نوع شفاعة، والشفاعة قلنا: ماذا؟ قلنا: هي نوع من الدعاء، «وأفسح له في قبره، ونوِّر له فيه، واخلفه في عقبه». والدعاء كما مر معنا شفاعة.
السادس: شفاعته - صلى الله عليه وسلم - في بعض الكفار من أهل النار حتى يُخَفِّف عنه العذاب أو يُخَفَّف عنه العذاب، وهذه خاصة بأبي طالب وحده فقط، ليس في خروجه من النار وإنما في التخفيف من النار {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣] لا نبحث في هذه المسائل. وهذه مستثناة من قوله تعالى: {فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} [المدثر: ٤٨]. أو لا؟ مستثناة. إذًا هذا دليل مُخَصِّص، لقوله تعالى: {يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا} [طه: ١٠٩]. إذًا المشرك والكافر لا نصيب له من الشفاعة، إلا ما جاء النص بأبي طالب فقط على جهة الخصوص. قالوا: ذلك لما كان لأبي طالب من نصرة للنبي - صلى الله عليه وسلم - ودفاع عنه، وهو لم يُخرج من النار لكن خفف عنه حتى صار في ضَحْضَاح من نار وعليه نعلان منها يغلي منهما دماغه، والخاصة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - من هذه الأنواع الشفاعة العظمى الأولى، وشفاعته في أهل الجنة أن يدخلوها، وشفاعته في عمه هذه الثلاث فقط، وما عداه فهي مشترك بينه وبين المؤمنين، وما عداه فهي لهي وللمؤمنين فهي عامة وليست بخاصة.
وحديث أبي هريرة الذي ذكره شيخ الإسلام هنا هذا واضح الدلالة، لكن قوله: (من أسعد الناس بشفاعتك). يعني ماذا؟ من أكثر الناس سعادةً، وقوله: («من قال لا إله إلا الله»). فالمشرك حينئذٍ ليس له حظ ولا نصيب، لماذا؟ لأنهم لا يقولون: لا إله إلا الله، ولو قالوا: لا إله إلا الله فأتوا بناقض، لأن لا إله إلا الله لا تُسَلِّم لصاحبها إلا إذا قالها لفظًا ومعنًى وعمل بمقتضاها، ومن لازم العمل بمقتضاها أن لا يرتكب ناقضًا لها، حينئذٍ لا اعتراض، لأن اليهود قد يقولون: لا إله إلا الله. نقول: لا، لا إله إلا الله ليس هكذا قولاً، من قال لا إله إلا الله دخل الجنة انتهى الأمر لا، لا إله إلا الله بمعناها الذي دلت عليها النصوص، نجمع النصوص كلها لا نقف مع نص، هذا مذهب المرجئة، لا إله إلا الله دخل الجنة نقول: لا، ليس مُعلقًا الحكم على لفظ لا إله إلا الله فحسب، إنما ننظر للجميع مجموع النصوص نجد أن لا إله إلا الله لها لفظ ولها معنى ولها قيود ثقيلة ولها نواقض، أليس كذلك؟ كما أن الصلاة لها نواقض، والطهارة لها نواقض، والصيام له مفسدات، والحج له مفسدات، التوحيد لماذا يخرج عن هذه السُّنَن؟ كما أن الطهارة لها نواقض كذلك التوحيد والإسلام والإيمان له نواقض كله سيان واحد، حينئذٍ نقول: لا بد من السلامة من ذلك، إذًا من قال لا إله إلا الله المشرك ليس له حظ من الشفاعة لأنهم لا يقولون لا إله إلا الله، قال تعالى: {إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ} [الصافات: ٣٥]. وقال تعالى حكايةً عنهم: {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ} [ص: ٥]. فإن قالها وأتى بناقض لا تنفعه، («خالصًا من قلبه») خرج مَنْ؟ المنافق لأنه يقولها ولكنها ليست خالصة من قلبه، فإنه لا حظ له في الشفاعة لأنه كافر، أليس كذلك؟ المنافق كافر أو لا؟ كافر، وإنْ أظهر الإسلام؟ وإنْ أظهر الإسلام، إذًا كُلّ من أظهر الإسلام نقول: لا يُسَلَّمُ له، لكن لا نبحث في ذلك، لا يُسَلَّمُ له عند الباري جل وعلا إن أخفى وأبطن نقيض الإسلام لا ينفعه، كونه يضحك على الناس يُظْهِر الإسلام لا ينفعه لأن الله تعالى مُطلع عما في القلوب، والعكس كما ذكرنا بالأمس بالعكس، مَنْ أظهر الكفر عاملناه به وإن لم يكن كذلك في باطنه.

قال هنا: ((خالصًا من قلبه)) خَرَج بذلك من قالها نفاقًا، فإنه لا حظ له في الشفاعة، فإن المنافق يقول: لا إله إلا الله. ويقول: أشهد أن محمدًا رسول الله. بل ويصلي، بل وجاهد مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، انظر الشر هنا والخزي جاهد مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وخرج مقاتلاً وهو منافق، ما نفعه ذلك، لا رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا القتال مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل ولا الصلاة خلف النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل ولا كون النبي - صلى الله عليه وسلم - صلَّى عليه كما هو الشأن في بعضهم، هذا كله لا ينفعه.

قال هنا: {وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ} [المنافقون: ١]. فأكذبهم وشهد الله على كذبهم في هذه الشهادة. ((خالصًا))، أي سالمًا من كل شوب فلا يشوبها رياء ولا سمعة، بل هي شهادة يقين لا بد من ذلك، ((من قلبه)) لأن المدار على القلب، القلب أصل ولا شك في ذلك، ومن قال كلمة الإخلاص خالصًا من قلبه فلا بد أن يطلب هذا المعبود بسلوك الطريق الموصلة إليه، فيمتثل لأمر الله ويجتنب نهيه، لماذا؟ لأنه إذا وقر الإيمان في القلب لا يمكن أن لا يوجد على الظاهر، أليس كذلك؟ بعضهم يحتج بكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: الإيمان أصل في القلب فرع في الظاهر. يظن أن هذا الفرع كفرع الشجرة إذا أزيل لا يُؤثر في الأصل، لا، وإنما نقول: الفرع بعضه يؤثر في الأصل، فيزيله من القلب، وبعضهم لا يؤثر كما أن ما في القلب بعضه زواله يؤثر في أصل الإيمان، كل المعتقد على درجة واحدة؟ الجواب: لا، منه ما لا يدخل في الإسلام إلا باعتقاده، فإذا انتفى خرج، ومنه ما ليس كذلك، إذًا كذلك الشأن في الفرع، فلا يُتَّكأ على هذه الكلمة بأن الفرع هنا المراد به كفرع الشجرة إذا أزيل كله حينئذٍ يبقى الأصل على حاله، لا، ليس هذا نص من النبي - صلى الله عليه وسلم - الإيمان أصل في القلب وفرع حتى نعامله بهذه المعاملة، هذا كلام شيخ الإسلام كلام بشر، يعني يُعرض على الكتاب والسنة، لو كان مراده كالفرع نقول: هذا ليس بصحيح، لأن النصوص دلت على ماذا؟ على أن العمل الظاهر ركن في مسمى الإيمان، لا يصح الإيمان إلا مع العمل الظاهر، وأما أن يقال بأن الإيمان عمل في الباطن ثم أعمال الظاهرة هذه شرط في كمال الإيمان هذا ليس مذهب أهل السنة البتة، وإنما مذهب المرجئة.

قال هنا: ((من قلبه)). إذًا المدار على القلب ولا بد أن يؤثر في الظاهر، فحينئذٍ يكون سالكًا الطريق الموصل إلى الباري جل وعلا.

ثم قال شيخ الإسلام: (فتلك الشفاعة لأهل الإخلاص بإذن الله، ولا تكون لمن أشرك بالله). فأبطل النبي - صلى الله عليه وسلم - زعمهم الكاذب، وأخبر أن أعظم الأسباب التي تنال بها شفاعته تجريد التوحيد لله وحده، وأما من أشرك بالله فقد قال الله تعالى: {فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ}. {فَمَا تَنفَعُهُمْ} نفي للنفع، إذًا الشفاعة قد تَشفع غيرها أو لا، وهم المخلصون متى؟ إذا أذن الباري جل وعلا.

ثم قال شيخ الإسلام: (وحقيقته) يعني أراد أن يفسر ماذا؟ حقيقة الشفاعة، (وحقيقته) أي حقيقة أمر الشفاعة (أن الله سبحانه هو الذي يتفضل على أهل الإخلاص فيغفر لهم بواسطة دعاء من أَذِن له أن يشفع ليكرمه وينال المقام المحمود) هذا فائدة الشفاعة، وإلا الأصل أن الباري هو الذي أراد أن يغفر لزيد من الناس، فالله أراد أن يغفر للمشفوع له، ولكن بواسطة هذه الشفاعة، والحكمة من هذه الشفاعة قال: (ليكرمه وينال المقام المحمود). أي الذي يحمده فيه الخلائق كلهم، بل وخالقهم وهو الشفاعة المقام هنا، ومن المقام المحمود أن الله تعالى يقبل شفاعته بعد أن يتراجع عنها الأنبياء أولوا العزم من الرسل، ومن يشفع من المؤمنين يوم القيامة فله مقام يُحمد عليه على قدر شفاعته، ثم لو شاء الله تعالى لغفر له بلا شفاعة، أو لا؟ لغفر لهم بلا شفاعة، ولكنه أراد بيان فضل هذا الشافع وإكرامه أمام الناس، ومن المعلوم أن من قَبِل الله شفاعته فهو عنده بمنزلة عالية، وهو كذلك فيكون في هذا إكرام للشافع من وجهين:

أولاً: إكرام الشافع بقبول شفاعته.

والثاني: ظهور جاهه وماذا؟ ظهور جاهه وشرفه عند الله تعالى، فهذا هو حقيقة الشافعة، لا كما يظن المشركون والجهال أن الشفاعة هي كون الشفيع يشفع ابتداءً عند الله تعالى فيمن شاء فيدخله الجنة وينجيه من النار، ولهذا يسألونها من الأموات غيرهم إذا زاروهم.

ثم قال رحمه الله تعالى: (فالشفاعة التي نفاها القرآن ما كان فيها شَرْك). وهي الشفاعة المنفية، أي هي الشفاعة التي فيها شركٌ بالله من

دعاء غير الله وعبادته ليشفع له عند الله، فإن الله تعالى نفى هذه الشفاعة كما سبق في الآيات.
ثم قال: (ولهذا أثبت الشفاعة بإذنه في مواضع). كقوله: {مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥]. والآيتين بعدها في الباب الذي ذكره المصنف هنا فلما أثبتها في مواضع ونفاها في مواضع علمنا أنها قسمان، وهو دليل التقسيم لما أَثبتها في مواضع ونفاها في مواضع علمنا قطعًا أنها شفاعتان، شافعةٌ مثبتة، وشفاعةٌ منفية، ودليلها الاستقراء القطعي والتتبع هنا.
قال رحمه الله تعالى: (وقد بيَّن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها لا تكون إلا لأهل التوحيد والإخلاص). هؤلاء هم أهل الشفاعة سبق شرحه وبيانه في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه (انتهى كلامه.) رحمه الله تعالى يعني شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى. مقصود المؤلف من ذكره كلام شيخ الإسلام في هذا الباب أن فيه شرحًا وتفسيرًا وإيضاحًا لما في هذا الباب من الآيات ففيه:
أولاً: صفة الشفاعة المنفية، وصفة الشفاعة المثبتة.
ثانيًا: ذكر الشفاعة الكبرى وهي المقام المحمود، وماذا يفعل النبي - صلى الله عليه وسلم -.
[ثالثًا] يعني لا، ماذا يفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى يُؤذن له في الشفاعة.
ثالثًا: أن أسعد الناس بالشفاعة هم أهل التوحيد والإخلاص. وبهذا انتهى الباب.
قال المصنف:
(فيه مسائل: الأولى: تفسير الآيات). خمسة، وتفسيرها كما سبق.
(الثانية: صفة الشفاعة المنفية). وهي ما كان فيها شركٌ، هذه التي تطلب من غير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلا الله، فكل شفاعة فيه شركٌ فهي منفية، كيف نقول: كل شفاعة فيها شرك، لأن المشرك ما عبد هذه الآلهة إلا بحجة الشفاعة، إذًا هي فيها شرك.
(الثالثة: صفة الشفاعة المثبتة). وهي شفاعة أهل التوحيد بشرطها الإذن والرضا عن الشافع والمشفوع يعني قبول العمل والقول.
(الرابعة: ذكر الشفاعة الكبرى، وهي المقام المحمود). وهي شفاعة أهل الموقف أن يُقضى بينهم. وقوله: (المقام المحمود). قال بعضٌ منه وليس الشفاعة هي المقام المحمود، وإن كان المشهور عند المفسرين أن المقام المحمود هو الشفاعة، وفُسِّر المقام المحمود بالشفاعة، قال ابن جرير قال: أكثر أهل التأويل ذلك المقام الذي يقومه - صلى الله عليه وسلم - الشفاعة للناس ليريحهم ربهم مما هم فيه من شدة ذلك اليوم. فحصر المقام المحمود في الشفاعة. وقال ابن عباس: المقام المحمود مقام الشفاعة. أُثِرَ عنه ذلك، وكذا قال مجاهد، وقال قتادة: هو أول من تنشق عنه الأرض، وأول شافعٍ، وكان أهل العلم يرون أنه المقام المحمود.
(الخامسة: صفة ما يفعله - صلى الله عليه وسلم -، وأنه لا يبدأ بالشفاعة أولاً، بل يسجد، فإذا أذن الله له شفع). كما في حديث أبي هريرة الطويل وهو ظاهر، وفيه تعظيم الرب جل وعلا وكمال أدب النبي - صلى الله عليه وسلم - مع ربه.
(السادسة: من أسعد الناس بها؟). من قال: لا إله إلا الله خالصًا من قلبه، يعني أهل التوحيد والإخلاص، من جرد التوحيد والإخلاص لله عز وجل.
(السابعة: أنها لا تكون لمن أشرك بالله). لقوله: («من قال لا إله إلا الله»). أليس كذلك؟ فالمشركون خرجوا بهذا القيد، كذلك قوله: {فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} [المدثر: ٤٨]. خالصًا من قوله أخرج المشرك وماذا؟ والمنافق لأن المشرك قد يقولها ولكنها لا تنفعه، لماذا؟ لانتفاء الإخلاص.
(الثامنة: بيان حقيقتها). على ما ذكره رحمه الله تعالى. والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
[الثلاثاء إن شاء الله تعالى، باب {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}].
أسئلة:

س: هذا يقول: قلنا: من أظهر الكفر نعامله بظاهره ولو لم يكن كذلك في باطنه هل يمكن أن يُشْرَكَ أو يُكفرَ ظاهر مع سلامة باطنه من الشرك والكفر؟

ج: نحن نقول: ماذا؟ لسنا مسئولين عن الباطن، الباطن معناه القلب، هل لنا اطلاع بالقلب؟ لا، ليس لنا إطلاع بالقلب، ولذلك قلنا: من أظهر الإيمان ماذا نحكم عليه؟ بالإيمان بالإسلام، أظهر الإسلام نحكم عليه، مع ماذا؟ مع أنه يحتمل ماذا؟ أنه يكون منافقًا، وقد وُجِدَ في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، هل عاملهم النبي - صلى الله عليه وسلم - منهم من يعلمهم ومنهم من لا يعلمهم، هل عاملهم ممن يعلمهم بمقتضى باطنه أم اكتفى بالظاهر؟ إذًا عَلَّق الحكم بالظاهر، من أظهر الكفر حينئذٍ نقول: هذا كَفَر، أما باطنه ليس لنا بحث فيه، لأن الذي يطلع عليه هو الباري جل وعلا، حينئذٍ نقول: لَمَّا عَلَّق الباري في عدة مواضع من القرآن ومن السنة وفيما ذكره أهل العلم في حكم باب الردة، أو في باب الردة عَلَّقُوا الأشياء بأمور ظاهرة منضبطة، ولذلك نقول: العلة هي أمر منضبط، كيف الأمر المنضبط؟ يعني لا يتخلل لا يوجد ولا يحتمل، وكذلك يكون ظاهرًا لا خفيًّا، حينئذٍ نقول: إذا قال كلمة الكفر سب الله تعالى ما حكمه؟ نقول: تعال نكشف عن قلبك؟ هل أنت مؤيد أو أنك مهين أو مستهين أو تسخر بالله عز وجل، لأنه يحتمل أن قلبك لا يكون كذلك؟ لا، منذ أن يتكلم بسب الباري وسب النبي - صلى الله عليه وسلم - أو الاستهزاء بالشريعة أو كون الشريعة لا تصلح في هذا الزمن أو .. أو .. إلى آخره من الكفريات التي تُسمع صباح مساء ثم نأتي نقول: لا نكفر لأنه يحتمل أنه في باطنه لا يقصد ذلك؟ نقول: لا، متى ما سمعنا وفعل وقال الكفر قلنا: هذا كافر. ثم يحتمل أن باطنه ليس كذلك نقول: ليس من شأني هذا، إذا ظهر بعد ذلك أنه صحح أو رجع .. إلى آخره، هذا أمر آخر، لكن أصل المسألة معلقة بالظاهر، {وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ} [التوبة: ٧٤]، إذًا عَلَّقَ الحكم بماذا؟ بالكفر، بالكلمة، فإذا كان كذلك فالقول يكون كفرًا، والعمل الظاهر يكون كفرًا ولا نشترط الاعتقاد، وقلنا: مرارًا اشتراط الاعتقاد في الكفر بالقول مذهب الجهمية، واشتراط الاعتقاد في العمل الظاهر هذا مذهب الجهمية وليس مذهب أهل السنة والجماعة، وقد نص على ذلك ابن تيمية رحمه الله تعالى [في أول كتاب أو] في كتاب لا أدري أول أو في أثنائه كتاب ((الإيمان الكبير)) الذي يُعتبر أصلاً في هذا الباب عند كثير ممن يتكلم في مسألة الإيمان، إذًا الكفر يقابل الإيمان هكذا، فإذا أظهر كفرًا كَفَّرْنَاه، ولا نقول: هذا يحتمل وهذا .. إلى آخره، لماذا؟ لأننا نقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «من بدل دينه فاقتلوه».

فاقتلوا من بدل دينه، بدل دينه بماذا؟ بالقول بالاعتقاد بالفعل، كلها واردة أو لا؟ ولذلك ينص أهل العلم في باب الردة على أشياء يُحكم على فاعلها بالكفر، على أقوال يُحكم على قائلها بالكفر، على معتقدات يحكم على قائلها بماذا؟ بالكفر فإذا وُجِدَ واحد من هذه الأمور، ولذلك إذا في مسألة تارك الصلاة من اعتقد عدم وجوب الصلاة ليس العمل من اعتقد عدم وجوب الصلاة ولو صلى يكفر؟ لماذا؟ كفرته ولو صلى لأن العبرة هنا بالاعتقاد، وُجِدَ الكفر الاعتقادي الذي هو ماذا؟ اعتقاد عدم وجوب الصلاة، طيب فعله للصلاة الذي أظهره لأن من شرط صحة الصلاة الإسلام، أو لا؟ من شرط صحة الإسلام الصلاة وهو غير مسلم، حينئذٍ نقول: كَفَّرناه واعتقدنا أنه كافر مع كونه أوجد ماذا؟ العمل الظاهر وهو كون الصلاة قد أداها لكنه اعتقد ماذا؟ عدم وجوبها، حينئذٍ نقول: الخلاصة أن اشتراط الباطن ليس بصحيح لأنه هو باطن وإنما النظر يكون إلى ماذا؟ إلى ظاهره، كما نحكم [على المسلم] على الكافر إذا أسلم ودخل في الإسلام بأنه مسلم اعتبارًا بظاهره كذلك الشأن في الكافر، وهذا يُريح، هذا يريح لماذا؟ لأنها لا تأتي المسائل التي يطرحها الناس، هل قصد الكفر؟ هل يشترط الرضا .. إلى آخره، نقول: هذا كله من الأمور التي دخلت على المسلمين، يعني من نظر في كتب الجهمية أو المعتزلة أو الأشاعرة يجده ويبحثون في هذه المسائل لأن الكفر عندهم كفر اعتقادي فحسب، فكلّ قول عَلَّق عليه الشرع قالوا: هذا دليل الكفر وليس هو كفر، كيف دليل الكفر؟ بمعنى أن الكفر محصور في الاعتقاد فحسب، وما عداه إذا جاء النص بتعليق الحكم وهو الكفر على القول قالوا: كيف الكفر لا يكون قولاً وإنما هو يدل على ماذا؟ على الكفر الذي محله

الاعتقاد، كفر الاعتقاد كذلك إذا جاء النص بماذا؟ بكون الفعل الظاهر كفرًا، قالوا: هذا لا ليس بكفرٍ، وإنما هو دليل الكفر، لما قال: هذا دليل الكفر. فعنده تجهم هنا، وإنما يقول: هو بعينه كفر. ولو لم يعتقد، فمتى ما تلفظ بالكفر كفر، ومتى ما فعل الكفر أو الشرك حينئذٍ نقول: كفر وأشرك، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد.

52 ٥٢

٥٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب قول الله تعالى (إنك لا تهدي من أحببت).
* بيان القاعدة الأصولية (الخطاب للنبي خطاب لسائر الأمة.
* تنقسم الهداية إلى قسمين.
* هل يجوز لمسلم أن يحب المشرك.
* ما يستفاد من الآية.
* قوله: وفي الصحيح عن ابن المسيب عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة).
* شرح ألفاظ الحديث.
* قوله: فيه مسائل.
* إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.
* مناسبة الآية للباب وما يستفاد منها.
* مناسبة الحديث للباب.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قال المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ... ((كتاب التوحيد)): (باب قول الله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} [سورة القصص: ٥٦]). هذا الباب الثامن عشر (باب قول الله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} الآية)، وتمامها {وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}.

مناسبة الباب لكتاب التوحيد أنه نوع من الباب الذي قبله، والباب السابق يتعلق بماذا؟ باب الشفاعة، وقلنا: المراد بها الشفاعة الشركية إذ لا يتحقق التوحيد إلا بالبراءة منها. وفيها الرد على من؟ على عباد القبور والمشركين.

هذا الباب نوع من الباب الذي قبله، لأن الهداية هداية التوفيق طلبها مما يختص بالباري جل وعلا، حينئذٍ هو كشأن المغفرة والرضا ودخول الجنة والنجاة من النار، هذا لا يكون طلبه إلا من الله تعالى، فلا يُطلب من ... النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا من غيره، حينئذٍ يكون هذا الباب جزءً أو جزءًا من الباب السابق، أنه نوع من الباب الذي قبله فيه الرد على عُبَّاد القبور الذين يعتقدون في الأنبياء والصالحين أنهم ينفعون أو يضرون، ويسألونهم قضاء الحاجات وتفريج القربات وهداية القلوب وغير ذلك من أنواع المطالب الدنيوية والأخروية. فإذا عرف الإنسان معنى هذه الآية الآتية، ومن نزلت فيه، تبين له بطلان قولهم وفساد شركهم لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أفضل الخلق وأقربهم من الله تعالى، وأعظمهم جاهًا عنده ومع ذلك حرص واجتهد غاية الاجتهاد عليه الصلاة والسلام على هداية عمه أبي طالب في حياته وعند موته، فلم يتيسر ذلك ولم يقدر عليه وهذا يدل على ماذا؟ على أنه لا يملك شيئًا لعمه لا في الدنيا ولا في الآخرة، كما مرّ معنا في قوله تعالى: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ} [آل عمران: ١٢٨]. ثم استغفر له بعد موته فلم يُغفر له أيضًا لا في حياته ولا بعد موته حتى نهاه الله عن ذلك، ففي هذا أعظم بيانٍ وأوضح برهانٍ على أنه - صلى الله عليه

وسلم - لا يملك نفعًا ولا ضرًّا، ولا عطاءً ولا منعًا، وأن الأمر كله بيد الله تعالى، وإذا كان الأمر كذلك بطلت عبادته - صلى الله عليه وسلم -، فكل من توجه للنبي - صلى الله عليه وسلم - بالاستغاثة أو بالشفاعة الشركية، حينئذٍ نقول: هذه العبادة باطلة، لماذا؟ لأن التوجه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - توجه إلى من لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا فضلاً عن غيره، ومرّ معنا مرارًا أن من نتعلق به القلوب هو من بيده النفع والضُّرُّ، وذلك خاص بالباري جل وعلا، إذًا بطلت عبادة النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهل يُعْبَدُ النبي؟ نقول: نعم، كثيرٌ من الناس تعلقوا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فصاروا يسألونه الجنة وعدم دخول النار، ويستشفعون به، ويستغيثون به في الحياة الدنيا. نقول: هذا كله يعتبر من الشرك الأكبر، فبطلت عبادته والتعلق به عليه الصلاة والسلام لجلب النفع ودفع الضر، وإذا بطلت عبادته فالتعلق به لذلك وهو أشرف الخلق عليه الصلاة والسلام فعبادة غيره أولى بالبطلان، لأنه أفضل الخلق بالإجماع، فأفضل الخلق بالإجماع هو النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا كان لا يحل لمسلم أو لإنسان أن يتعلق بالنبي - صلى الله عليه وسلم - على جهةٍ قضاء الحاجات وتفريج الكربات مما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل فغيره مَن دونه من باب أولى وأحرى، فإذا كان التعلق بالنبي - صلى الله عليه وسلم - يُعتبر من الشرك الأكبر فما بالك بالتعلق بالبدوي والسيد وعلي بن حسين وعلي بن أبي طالب وغيرهم ممن صاروا آلهةً يُعبدون من الله تعالى.

قال ابن السعدي: وهذا الباب أيضًا نظير الباب الذي قبله، وذلك أنه إذا كان - صلى الله عليه وسلم - هو أفضل الخلق على الإطلاق، وأعظمهم عند الله جاهًا، وأقربهم إليه وسيلةً لا يقدر على هداية من أحب هداية التوفيق هذا كائن في الآية الآتي ذكرها، وإنما الهداية بيد الله عز وجل فهو سبحانه الذي تفرد بهداية القلوب كما تفرد بخلق المخلوقات فتبين أنه الإله الحق وهو الذي ينفع وهو الذي يضر جل وعلا.

ذكر المصنف هذه الآية وجعلها ترجمةً لأنها تدل دلالة واضحة على المقصود فلا حاجة حينئذٍ إلى ذكر ترجمة مخالفةٍ للآية، فإذا جُعِلَ الدليل عين المدلول حينئذ كان غاية في البيان، وذكر كذلك سبب النزول، يعني شرحًا لهذه الآية.

قوله: ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}). الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وإذا كان خطابًا للنبي - صلى الله عليه وسلم - فهو خطاب لغيره.

وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السني

هكذا الأحكام الشرعية ما خُوطِبَت به الأمة على جهة العموم فالنبي - صلى الله عليه وسلم - داخل فيها، أليس كذلك؟ {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ}، {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ} [البقرة: ١٨٣]، {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} ... [آل عمران: ٩٧] .. إلى آخره، هذه كلها تشمل الأمة والنبي - صلى الله عليه وسلم -، لو خُوطِب النبي - صلى الله عليه وسلم - بخطاب خاص {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ}، {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ} حينئذٍ نقول: الخطاب له خطاب لأمته، ولا يُحمل على الخصوصية إلا إذا دَلَّ دليل على ذلك، لقوله: {خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} ... [الأحزاب: ٥٠]. حينئذٍ نقول: هذا تخصيص. تخصيص لمن؟ للنبي - صلى الله عليه وسلم - بالحكم المذكور ومن عداه لا يقتدي به، ولا يتأسى به فيكون مخصِّصًا لقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [الأحزاب: ٢١]. هذا مطلق عام، حينئذٍ فيه شمول، لكن يُقيد بماذا؟ بما لم يكن من خصائصه عليه الصلاة والسلام، وأجمعوا على أنه لا يقال هذا من خصائص النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا بدليل واضح بيِّن، وأما مجرد الدعوى عند التعارض فلا يقال هذا خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - كما هو الشأن في أقوال بعض الأصوليين أن القول إذا خالف الفعل فالقول لأمته والفعل له، هكذا يجعله الشوكاني كثيرًا في ((نيل الأوطار)) وهو غلط، لماذا؟ لأنه هو حكا في غير موضع بأنه لا يُدَّعَى بأن هذا من خصائص النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا إذا دل دليل على ذلك، كالآية التي سبقت {خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} حينئذٍ إذا كان الأمر كذلك فنقول: هذا خاص بالنبي - صلى

الله عليه وسلم -، وإلا فالأصل الاستواء، يعني: أمته كهو عليه الصلاة والسلام.

وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السني

يعني المذهب المختار أن ما خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو خطاب لأمته ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}) إذًا إنكم لا تهدون من أحببتم، يعني هداية توفيق، ومر معنا قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ} [التحريم: ١]. هذا خطاب واضح أنه خاص من حيث اللفظ، لكن المراد به ماذا؟ ليس خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - من حيث الحكم الشرعي، ولذلك قال: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ} [التحريم: ٢]. إذًا عمم، فدل ذلك على ماذا؟ على أنه ليس خاصًا بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، وأوضح من ذلك قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ} [الطلاق: ١]. {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} خطاب واحد أو لا؟ نبي واحد، حينئذٍ قال: {إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ}. إذًا المراد بالخطاب هنا تخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - بالنداء لحكمةٍ ما، وأما الحكم الشرعي المتعلق على هذا الخطاب وهذا النداء فهو عام له ولسائر لأمته، أُبَيِّنُ هذا لأنه يقع غلط في شأن ما يتعلق بالتعارض في الأحاديث النبوية في المسائل الفقهية وفي غيرها أنه إذا جاء قولٌ وفعل عند بعض الأصوليين الشوكاني سار على ذلك وهو غلط واضح بَيِّن، أن القول للأمة والفعل هذا خاص به، «إذا أتيتم الغائط». هذا خاص قوله للأمة، أما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في حديث ابن عمر هذا خاص به، نقول: هذا ليس بصواب. بل قوله كفعله وفعله كقوله، بمعنى أنه لا فرق بين السنة القولية والسنة الفعلية من حيث ماذا؟ من حيث التشريع، فكل منهما يُؤخذ منه حكم شرعي، كما أن الأحكام الشرعية تثبت بالسنة القولية كذلك تثبت بالسنة الفعلية، فهذا دليل شرعي وهذا دليل شرعي، يَرِدُ السؤال الكبير هنا إذا لم يَرِدْ تعارض وجاء فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - هل تثبت به الأحكام؟ نعم تثبت قطعًا باتفاق، تثبت به الأحكام إلا في المسائل الجبلية هذه فيها خلاف، فإذا كان الأمر كذلك ففعله تثبت به الأحكام عند التعارض وعند عدم التعارض، والتفرقة بينهما عند عدم التعارض تثبت به الأحكام، وإذا تعارض صار من خصائصه هذا تفريقٌ بدون دليلٍ شرعي، فالدليل الدال على أنه عند عدم التعارض يُعتبر حجةً شرعية في إثبات الأحكام الشرعية باقٍ كما هو، وهو عامٌ فيما إذا كان هذا الفعل قد عورض بقولٍ أو هو عارض قولاً حينئذٍ تثبت به الأحكام ولا فرق، الشأن كذلك يقع الغلط كذلك في مسائل التقرير، تثبت السنة بتقرير النبي - صلى الله عليه وسلم -، أليس كذلك؟ الإقرار هذا حجةٌ شرعية، متى؟ مطلقًا أو عند عدم التعارض؟ نقول: الدليل الذي دل على حجيته عند عدم التعارض باقٍ عند التعارض، فحينئذٍ يبقى على حاله، كذلك مفهوم المخالفة، مفهوم المخالفة نقول الأصل فيه: أنه يحتج به، أليس كذلك؟ إلا بعض المسائل كاللقب ونحوه ففيه نوع نزاعٍ، حينئذ مفهوم المخالفة دليلٌ شرعي تثبت به الأحكام الشرعية، ما دل من دليلٍ على أنه تثبت به الأحكام الشرعية مطلق عام يشمل ما إذا عُرِضَ وما لم يُعَارَضْ حينئذٍ إذا عُورِضَ أو عارض هو مفهومًا أو منطوقًا نقول: تعارض عندنا دليلان. فلا نقل هذا مفهومٌ وهو ضعيف، وهذا منطوقٌ والمنطوق مقدم على المفهوم. هذا يسير عليه بعض الأصوليين وبعض الفقهاء، لكن هذا مسلكٌ ضعيف لماذا؟ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما هذه قاعدة، إعمال الدليلين نحن ادَّعَيْنَا ماذا؟ ادعينا أن الإقرار حجةٌ شرعية تثبت بالأحكام الشرعية، وادَّعَيْنَا أن المفهوم حجةٌ شرعية دليلٌ شرعي، حينئذٍ نقول: هو دليلٌ، وإذا كان دليلاً فحينئذ نقول: سواءٌ عُورِضَ بغيره أو لا كما نقول: حديث الآحاد حجةٌ شرعية أو لا؟ عُورض بالمتواتر أو لا؟ عُورض بالمتواتر أو لا. إذًا كون الدليل المعارض أقوى لا يُسقط حجية الأضعاف، يعني من حيث الثبوت فكما نقول: السنة قد يحصل تعارض بينها وبين القرآن، لا نقول: هذا قرآنٌ فمقدمٌ على السنة، أليس كذلك؟ لا نجعله من الترجيحات، كذلك إذا تعارض آحاد ومتواتر لا نقل: هذا متواتر تعارض مع آحاد فهو مقدم، فالأقوى لا اعتبار له هنا، وإنما متى نتجه إلى الأقوى إذا لم يمكن الجمع بين الأدلة وحينئذٍ ليس عندنا إلا ماذا؟ إلا أن نقول: هذا متواتر وهذا آحاد فهو مقدم، هذا متى؟ عند تعذر الجمع بين الدليلين فيكون من المرجحات، ولا يكون من ما يُسْقَط به الدليل ابتداءً، وهذا يعتبر غلط إذا النظر في الأدلة

على هذا الوجه وهذا استطرادٌ في محله والله أعلم.

إذًا ({إِنَّكَ}) هذا خطابٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم - لأن هذه يغلط فيه كثير من الفقهاء مسألة التعارض بين الأدلة، فما ثبت دليل الشرع أنه يحتج به يبقى عند التعارض وعند عدم التعارض، ولذلك تجدون كثيرًا ما يورد بعض الطلاب حديث أبي سعيد «إن الماء الطهور لا ينجسه شيء» مفهوم حديث ابن عمر، هذا منطوق وهذا مفهوم والمنطوق مقدم، من أين هذه؟ من أين جاءت؟ ما ثبت بالمفهوم يبقى سواءٌ عُورِض أو لا، فنقول: المفهوم خاص والمنطوق عام، ماذا نصنع بين تعارض عام وخاص؟ يقدم الخاص على المنطوق، لماذا؟ لأنك لو قدمت حديث أبي سعيد مطلقًا أهملت حديث ابن عمر وهذا غلط، فإعمال دليلين أولى من إهمال أحدهما، وقل كذلك في سائر المسائل.

إذًا ({إِنَّكَ}) الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - وهو عامٌ له ولأمته، وكان عليه الصلاة والسلام يحب هداية عمه أبي طالب، أو من هو أعمّ يعني ليس خاصًا بما ذكر، لأنه من المقرر وإن كانت هذه الآية لها سبب نزول إلا أن العبرة بماذا؟ العبرة [بعموم السبب] (¬١) بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ونحن قررنا الآن قاعدة أن الخطاب هنا ليس لمحمدٍ - صلى الله عليه وسلم - فحسب، وإنما هو له ولسائر أمته، فأنت يا محمد مع من الجاه العظيم عند الله لا تستطيع هداية من أحببت هديته، قيدنا، رددنا المحذوف {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} أحببت ماذا؟ هذا يتعدَّى إلى مفعول، أين المفعول؟ محذوف، نقدره بهدايته {وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ} فدل ذلك على أن المراد هنا به المفعول به هدايتهم، وهو معلوم من السياق وإذا كان كذلك جاز حذفه

حذف ما يعلم جائزٌ

وحذف فضلة أجز إن لم يضر

(¬١) سبق.

حينئذٍ نقول: هذا لا يضر لأنه معلوم من السياق. إذًا {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} هدايته. طيب قال: لا تستطيع هداية من أحببت هديته ومع حرصك على هدايته فلم تتمكن، لن تتمكن لأن الأمر كله بيد الله تعالى كما سبق بقوله تعالى: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ} [آل عمران: ١٢٨] هنا شيءٌ نكرةٌ في سياق النفي فتعم أي شيء، أدنى ما يطلق ويصدق عليه أنه شيء فهو منفي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، لا يملك لنفسه فضلاً عن غيره أدنى نفعٍ وأدنى ضُرٍّ، {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذَّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ}، وقال تعالى: {وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ} [هود: ١٢٣] إليه لا إلى غيره {يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ} الأمر هنا المراد به الحال والشأن، وأل فيه للاستغراق فتعم كل أمرٍ، إليه يرجع كل أمرٍ قال: {إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ} كل أمر {كُلُّهُ} أكده، إذًا عندنا مؤكدان: أل الاستغراق الداخلة على الأمر حينئذٍ عم كل أمرٍ، ثم قال: {كُلُّهُ} من باب التوكيد، فعندنا مؤكدان، وأل في {الأَمْرُ} للاستغراق فهو تأكيد على العموم، ثم أكده بـ كل، وذلك توكيدان. وهذه الآية نزلت في أبي طالب كما ثبت في الصحيحين وغيرهما.

قال الزجاج: أجمع المفسرين على أنها نزلت في أبي طالب، لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد تقرر في الأصول - هكذا قال الشوكاني في ((فتح القدير)) -: فقد تقرر في الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيدخل في ذلك أبو طالبٍ دخولاً أوليًّا

واجزم بإدخال ذوات السبب ... وارو عن الإمام ظنًا تصبِ

وأجزم بإدخال ذوات السبب يعني ما الفائدة إذا كان اللفظ عام ثم لا بد أن نعرف السبب؟ نقول: لأن اللفظ العام يرد عليه التخصيص أو لا؟ ما المراد بالتخصيص؟ يعني إخراج بعض أفراد اللفظ العام، أليس هذا معنى التخصيص؟ بمعنى أن اللفظ عام يجوز أن يأتي مخصص فيخرج من الناس عن مدلول هذا اللفظ، لكن هذا يجوز في غير محل السبب، يعني: كل من عداه - من باب التَّنَزُّل - نقول:

ليس بوارد هنا، من باب التّنزل كل من عدا أبي طالب جائز عقلاً أن يرد نص فيخرجه، لكن أبو طالب لا يمكن أن يأتي، ولذلك قال: اجزم. وهذا هو الصحيح في هذه المسألة
واجزم بإدخال ذوات السبب
يعني الصورة التي ورد السبب عليها اجزم واقطع بدخولها في ماذا؟ في اللفظ العام، يترتب على ذلك أنه لا يمكن إخراجها من النص، لا يمكن أن يأتي يقول: هذا ماذا؟ هذا دليل يدل على أن هذه الصورة غير واردة، لماذا؟ لأنه دل الدليل على كذا. نقول: دليلك هذا باطل فاسد، لماذا؟ لأنك لو أخرجه إذًا الآية خطاب لمن صار عبثًا! يخاطب من؟ إذا نزل الحكم الشرعي لبيان هذه الواقعة فحينئذٍ إخراجها عن النص مدلول النص نقول: صار اللفظ عبثًا، لم يكن ثَمَّ خطاب لأحدٍ، وهذا باطل
واجزم بإدخال ذوات السبب ... وارو عن الإمام ظنًا تصبِ
يعني الإمام مالك له رواية أخرى أن دخول صورة السبب ذات السبب أنها ظنية، وإذا كان ظنية يجوز إخراجها، لكن القول الأول هو المعتمد.
إذًا الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيدخل في ذلك أبو طالبٍ دخولاً أوليًّا ولا يجوز إخراجه البتة. فيكون قوله: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} هديته من الناس، صحيح؟ من الناس يعني: عام، وهذا عموم أخذناه من ماذا؟ من كون الحكم الشرعي هنا من حيث المعنى مُعَلَّلاً أو لا؟ لأنه قال: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ}. فالهداية التي هي مدلول اسم الباري جل وعلا الهادي خاصة بالباري جل وعلا، حينئذٍ هذا المعني مطرد أو لا؟ مطرد، زيد من الناس لا تستطيع أن تهدي من أحببت، عمرو من الناس لا يستطيع .. ، وهلم جرا، فالحكم عام، لماذا؟ لأن هذا المعنى خاصٌ بالباري جل وعلا كما أنه لا يملك الرِّزْق إلا الله كذلك لا يملك الهداية إلا الله، فحينئذ يكون عامًا.
ثم من القاعدة التي ذكرناها القاعدة الأصولية وهو أن الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - خطاب لسائر أمته فلا يشكل عليك قوله في أول الآية {إِنَّكَ} قلنا: الكاف كاف خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - لكن من حيث المعنى ومن حيث القواعد العامة والأصول المطردة عند الأصوليين أن اللفظ هنا لا اعتبار له من حيث، ماذا؟ من حيث الإفراد، والخطاب للمفرد {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} أي من الناس كما قدره الشوكاني رحمه الله تعالى وهو جيد، فيكون المفعول به محذوف تقديره هدايته، وفي الآية نفي للهداة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - {إِنَّكَ لَا تَهْدِي} لا نافيةٌ، والنفي عدم ليس بوجود، أليس كذلك؟ {لَا تَهْدِي} تهدي فعل مضارع مرفوع بضمة مقدرة صحيح؟ فعل مضارع مرفوع ورفعه ضمة مقدرة على آخره لأنه معتل الآخر، طيب قلنا: الفعل المضارع في سياق النفي يُعتبر من صيغ العموم، وهو أنه منسبك من مصدر وزمنٍ، أليس كذلك؟ {تَهْدِي} مصدر وزمنٍ، كأنه قال: لا هداية. والمصدر معلوم أنه نكرةٌ وهو حدث، المصدر نكرةٌ، والنكرةُ في سياق النفي تعم، إذًا أدنى ما يكون من هداية التوفيق لا تهدي فهي منفيةٌ. إذًا فيه عموم، هذه الهداية أو هذه الآية فيها نفيٌ للهداية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وإثباتها لله تعالى، نفى وأثبت، أليس كذلك؟ {إِنَّكَ لَا تَهْدِي}، {وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي} إذًا هل المنفي هو عين المثبت؟ نعم، هو المراد بالهداية هنا هداية التوفيق، فالمنفي هو عينه الذي أُثبت للباري جل وعلا - انتبه - فالذي نفاه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أثبته لنفسه جل وعلا على جهة الخصوصية. إذًا في الآية نفيٌ للهداية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وإثباتها لله تعالى، بقوله: {وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ}، ومن أسماء الله تعالى الهادي اسم فاعل من الهداية، ومعناه كما قال أهل العلم: هو الذي بَصَّرَ عباده وعرَّفَهُم طريق معرفته، وهدى كل مخلوقٍ إلى ما لا بد منه.
وتنقسم الهداية إلى قسمين:
القسم الأول: هدايةٌ خاصةٌ بالله تعالى. خاصةٌ بالله يعني: لا يَشْرَكُهُ فيه أحد من الناس من المخلوقين البتة. لا هادي غيره، ولا تُطلب إلا منه جل وعلا، كما أن الجنة لا تُطلب إلا من الله، أليس كذلك؟ فكذلك الهداية لا تُطلب من غير الله، وكما أن الجنة لو طلبت

من غير الله كان شركًا أكبر، لو طلبت الهداية هداية التوفيق من غير الله تعالى لكن شركًا أكبر. وهذا الذي جعل المصنف يُورد هذا الباب هنا يعني: من المسائل هذه المسألة. إذًا هداية خاصةً بالله تعالى لا هادي غيره ولا تطلب إلا منه، وهذه الهداية التي عنون لها أهل العلم بهداية التوفيق والقبول والإلهام، يعني يصير مهتديًا بالفعل.

يُعرض عليه الإسلام هذه هداية، وهي النوع الثاني فيقبل بقلبه ويُسلم، كونه يقبل ويهتدي ويسلم، يعني يدخل في الإسلام هذه خاصةً بالله عز وجل، وهي نوع هداية أو لا؟ نوع من نوعي الهداية، كونه يقبل فيمتثل ويقبل فيدخل في الإسلام ويقبل فيدخل في الإيمان، ويقبل العلم بالطاعة فيعمل حينئذٍ نقول: هذه الهداية خاصة بالله تعالى. يعني لا محل أو لا تأثير لأحد على قلوب الخلق، لأن هذه محلها القلب، والذي يتصرف في القلب مَنْ؟ الله عز وجل، فإذا كان كذلك فالقبول للحق ليس إليك.

وهذه الفائدة لها فائدة لمن يدعو إلى الله تعالى، ليس لك وعليك إلا ماذا؟ إلا البيان، بيِّن هذا حلال وهذا حرام، هذا طريق الحق وهذا طريق الباطل، يقبلون لا يقبلون، يستسلمون ينقادون لا ينقادون، ليس لك من الأمر شيء، ليس إليك، والذي يريد أن يلزم الناس إلا أن يقبلوا هذا تدخل في شيء لا يعنيه، واضح هذا؟ إذًا هذه هداية التوفيق والقبول والإلهام، والمراد بها أن يقبل الحق وينقاد إليه، وهي المستلزمة للاهتداء، يعني القبول، هذه مستلزمه للاهتداء، وهي المذكورة في هذه الآية التي معنا ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}) وهذه منفية عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، لأن متعلق هذه الهداية القلب، والقلب ليس لأحد من البشر البتة، القلب ظاهراً وباطنًا وما يتعلق به من القبول والامتثال للحق والبعد عن الباطل كل ذلك بيد الله تعالى لأن الذي يشرح الصدر هو الله عز وجل، هذه من خصائصه جل وعلا، إذًا هي المعنية في هذا النوع.

الثاني النوع الثاني: الهداية العامة. يعني ليست خاصة بالله عز وجل، تكون من جهة الباري جل وعلا وتكون من جهة أوليائه من الرسل والأنبياء والصالحين والعلماء وطلاب العلم، وكل مسلم يدعو إلى الله تعالى هذه عامة، ليست خاصة، وهي هداية الدلالة والإرشاد، أن تدل يعني تبيِّن بلسانك، تبيِّن ماذا؟ تبيِّن طريق الحق من طريق الباطل سواء على جهة العموم أو على جهة الخصوص، ولو كان في طاعة معينة، نقول: هذا حق هذه سنة، هذا واجب هذا حرام، هذا مكروه، هذا هداية، هداية ماذا؟ هداية دلالة وإرشاد، يعني ترشد غيرك، أما يقبل أو لا يقبل؟ هذا ليس إليك، إنما عليك فقط البلاغ باللسان، وهي هداية الدلالة والإرشاد، ونقول: هذه لو تأملها طالب العلم لاستراح كثيرًا، استراح كثيرًا فيما يتعلق بالموجودات، يعني بعض الناس قد يبالغ في إنكار المنكر أو انحراف بعض الناس أو انحراف بعض الاتجاهات أو غيرها ليس عليك إلا ماذا؟ ما الواجب عليك؟ النصح والإنكار على الطريقة الشرعية على ما توجبه الشريعة كما قال شيخ الإسلام وأما ما عدا ذلك فليس إليك. ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}).

وهذه الهداية الدلالة والإرشاد والبيان هي المذكورة في قوله تعالى: ... {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الشورى: ٥٢]، أليس كذلك؟ انظر قال: ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي}). في هذه الآية، وفي آية أخرى قال: ... {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي}. قسم {لَتَهْدِي} لام في جواب القسم {لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} هل بينهما تعارض؟ الجواب: لا، لماذا؟ لأن الهداية نوعان: توفيق، ودلالة وإرشاد، ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}) النوع الأول خاص بالله تعالى، {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}، يعني تدل الناس وترشد إلى صراط مستقيم، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - هو الْمُبَيِّن عن الله تعالى، والدال على دينه وشرعه وكذلك الأنبياء وأتباعهم، وهذه الهداية لا تستلزم الاهتداء، عرفت الاهتداء المراد به؟ قبول الحق، يعني الامتثال والدخول في الإسلام والانقياد بالطاعة أو ترك المنكر ونحو ذلك، هذا يسمى اهتداءً، السابقة مستلزمة، وهذه الثانية غير مستلزمة، بمعنى أن الأولى هي انشراح الصدر بيَّن له المبيِّن سواء كان في القرآن أو السنة فقَبِلَ، المبيِّن عام الباري جل وعلا وغيره، والقبول خاص بفعل الله تعالى، إذًا لا يَحْصُل القبول إلا إذا حصل البيان، طيب الثانية هذه دلالة الإرشاد يُبيَّنُ له ويوعظ وقد يُكَرَّرَ عليه لكنه ما يقبل، إذًا هل البيان دلالة الهداية باللسان ودلالة الإرشاد هل استلزمت

الاهتداء؟ ما استلزمت، قد يسمع عشرين سنة أمرًا يتعلق بمنكر معه ولا يقبل، لماذا ما قبل؟ ما أراد الله تعالى ما شرح قلبه ما شرح صدره، لكن حصلت الهداية التي هي بمعنى الإرشاد والبيان، وكذلك الأنبياء وأتباعهم وهذه الهداية لا تستلزم الاهتداء، ولهذا ينتفي معها الهدى، يعني تحصل هداية الدلالة ولا يحصل الهدى كما في قوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت: ١٧]. واضح؟ ... {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ} يعني دلالة إرشاد، بيَّنا لهم أرسلنا إليهم رسول {فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} الذي هو الاهتداء، إذًا قد تحصل ولا يحصل ماذا؟ الاهتداء، وهذا واضح بين، كم تبين للشخص بأن هذا الشيء محرم أو كذا وهو لا يقبل.

قال هنا: ولهذا ينتفي معها الهدى كما في قوله: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى}. أي بينا لثمود وأرشدناهم فلم يهتدوا. والهداية المنفية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وغيره هي هداية التوفيق والقبول، وأما المثبتة له كغيره من الأنبياء والمرسلين وأتباعهم فهي هداية الدلالة والإرشاد.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية: يقول تعالى لرسوله - صلى الله عليه وسلم - {إِنَّكَ} يا محمد {لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}، أي ليس إليك ذلك، إنما عليك البلاغ، والله يهدي من يشاء وله الحكمة البالغة، والحجة الدامغة كما قال تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [البقرة: ٢٧٢]. مثلها فيها إثبات ونفي {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} هداية توفيق لأنه هو المنفي، لا تنفى الهداية عن أحد لا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا عن غيره من الرسل ولا عن العلماء وأي مسلم لا يُنفى إلا هداية التوفيق، والذي أثبته هنا هداية الدلالة {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} فنفى وأثبت، وقال تعالى: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} [يوسف: ١٠٣]. مع كونه ماذا؟ دعاهم إلى الهدى، دعاهم وبين قطعًا، أليس كذلك؟ {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة: ٣]، {مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ}، {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ} [المائدة: ٦٧] حينئذ النبي - صلى الله عليه وسلم - بلَّغ؟ نعم بلغ، على أتم بيان؟ على أتم بيان، هل ترك أحدًا؟ الجواب: لا، ومع ذلك قال الله تعالى: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ}. {وَلَوْ حَرَصْتَ} حرصت على ماذا؟ على هدايتهم كونهم يقبلون ما جئت به، لكنهم لا يؤمنون، وهذه الآية أخص من هذا كله، يعني الآية التي معنا فإنه قال: ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}). يعني ما سبق إذا قيل بأن المحبة المراد بها المحبة الطبيعية ما سبق {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} مطلقًا من أحببت ومن لم تحب، لأن من تدعوه قد تدعو من تحب صاحب صديق لك أخ أب .. إلى آخره، وقد تدعو إنسانًا بعيدًا، بل قد تدعو من تبغضه، أليس كذلك؟ قد تكون خطيبًا فتخطب ليس كل الناس على مستوى واحد عندك قد تبغض بعضهم، حينئذٍ دعوته أو لا؟ دعوته.

إذًا {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} هذا عام، أليس كذلك؟ {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ} على هدايتهم {بِمُؤْمِنِينَ} حينئذ نقول: هذا عام، لكن الآية التي معنا أخص لأنها متعلقة بماذا؟ بمن أحب، ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}) هذا بناء على أن المراد بالمحبة الطبيعية، وسيأتي. وهذه الآية أخص من هذا كله فإنه قال: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}. أي: أعلم بمن يستحق الهداية ممن يستحق الغواية هو أعلم كذلك، إلى آخر كلامه.

وقوله: ({مَنْ أَحْبَبْتَ}). يعني الذي أحببته، أليس كذلك؟ فمن هنا اسم موصول فيعم، اسم موصول ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ})، أي الذي أحببته، ظاهره أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يحب أبا طالب، بعض النص لو وقفنا معه نقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - يحب أبا طالب، وأبو طالب هذا مشرك، هل يجوز لمسلم أن يحب المشرك؟ هنا يرد إشكال، إذًا ظاهره أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يحب أبا طالب وهو مشرك، فكيف الأمر وكيف النظر؟ نقول: الجواب قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: وقد ثبت في الصحيحين أنها نزلت في أبي طالب، وهذا قلنا: ماذا؟ بإجماع المفسرين كما حكاه الزجاج وغيره. وقد كان يعني أبو طالب يحوطه، يحوط النبي - صلى الله عليه وسلم - وينصره ويقوم في حقه ويُحبه حبًّا طَبَعِيًّا لا حبًّا شرعيًّا، يعني: النبي - صلى الله عليه وسلم - يحب أبا طالب

محبةً طبعية لا محبةً شرعية، يعني المحبة الشرعية تكون من أجل العمل، لأجل قوله وعمله، يعني: لأجل الدين وما دان به، وأما المحبة الطَبَعِيّة فهذه كمحبة الابن لأبيه أو الزوج لزوجته ونحو ذلك، هذه محبة طبعية، ولذلك لا تنافي المحبة الشرعية، قال: فالمحبة محبة طبعية كمحبة الابن أباه ولو كان كافرًا؟ ولو كان كافرًا، حينئذٍ قد يُسلم الابن وأبوه يكون يهوديًّا أو نصرانيًّا فيحبه أمر طبعي، لكن لا ينبني على هذه المحبة ماذا؟ تنازل عن شرع، ولا ينبني على هذه المحبة أن يكون ثَمَّ ولاءٌ على ما يبغضه الله تعالى، فالولاء والبراء كما هو، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: هذه محبة طبعية، ولو كان كافرًا، فمحبة القرابة والمحبة الطبعية لا تُنافي المحبة الشرعية، لكن المحبة الطبعية - انتبه - لأن بعض الناس الآن يأخذ الكلام على عمومه، يقول: إذًا اليهود والنصارى كلهم لا بأس أن تحبهم محبة طبعية. نقول: لا المحبة الطبعية على التي يُجبل عليها الإنسان، الأجنبي البعيد ليس ثَمَّ طبيعة في النفس تميل إليه، وإنما يميل الإنسان إلى من؟ إلى قريبه إلى صديقه أو نحو ذلك، حينئذٍ المحبة الطبعية موجودة، لكن نقول: لا مانع أن يكون بين الغرب وبين المسلمين محبة وتبادل ونقول: هذه محبة طبعية، نقول: لا، فالنص خاص، فلا يُعَمَّم، كما أن النص العام لا يُخصص فرق بين المسألتين، والأحسن من هذا جوابًا أن يقال: إن المفعول هنا محذوف، أحسن من هذا أن نقول: محبة طبعية، وإن كان هذه يعني الجواب هذا لا بأس به، يعني: ليس فيه غلط من حيث الشرع، بل هو صواب، لكن الأحسن من هذا أن نقول ماذا؟ أن المفعول هنا محذوف، تقديره هدايته كما قلنا فيما سبق، أي: أحببت هدايته، حينئذٍ ما هو المحبوب أبو طالب أو الهداية؟ الهداية.

إذًا تسلط أو انصبت المحبة هنا على الوصف لا على الموصوف فلا محذور، أي مَنْ أَحْبَبْتَ هدايته.

يؤيد هذا المعنى تقديره في قوله: ({وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}). مفعول به في فعل المشيئة دائمًا محذوف، يشاء ماذا؟ هدايته، هنا يتعين قطعًا، فلما قَدَّرْنَا المفعول هنا هدايته ترجح أن يكون المفعول هناك أحببت ماذا؟ أحببت هدايته. يؤيد هذا المعنى ({وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}) من يشاء هدايته، فالمحبة متعلقة بالهداية لا بالشخص نفسه، فقد تحب هداية زيد من الناس وأنت تبغضه لذاته لكفره مثلاً هذا قول ثاني.

وقيل: إن هذا قبل النهي عن محبة المشركين، لأنه في مكة، أبو طالب تُوفي قبل الهجرة بثلاث سنوات، حينئذٍ قبل النهي، والنهي كان في ماذا؟ في المدينة؟

قوله: ({وَلَكِنَّ اللَّهَ}). إذًا ثلاثة أقوال:

القول الأول: المراد بالمحبة الطبعية لا الشرعية.

الثاني: أن هذا قبل النهي.

الثالث وهو الأحسن: أن يكون المفعول به محذوف وهو الهداية، فحينئذ تنصب المحبة على الوصف لا على الموصوف.

وقوله: ({وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}) أي هدايته، أي يَدُلُّهُ ويرشده وَيُوَفِّقُهُ ويجعل قلبه قابلاً للخير، فهداية القلوب إليه سبحانه يهدي من يشاء بفضله، ويضل من يشاء بعدله، فلا تطلب الهداية إلا منه، فهو الهادي سبحانه، كما قال: من يهديه الله فلا مُضِلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له.

وفي الحديث: «كلكم ضالٌ إلا من هديته، فاستهدوني أهدكم». {وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [القصص: ٥٦]. أي أعلم بمن يستحق الهداية ممن يستحق الغواية. قال الشوكاني: أي {أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} القابلين للهداية المستعدين لها.

مناسبة الآية للباب لما مر معنا في أول ما سبق أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حرص على هداية عمه ولم يستطع لذلك سبيلاً لأنه لا يملك نفعًا ولا ضَرًّا ولا عطاءً ولا منعًا وأن الأمر كله بيد الله تعالى فأبطل حينئذٍ التعلق به وغيره من بابٍ أولى وأحرى.

ويستفاد من الآية:

أولاً: الرد على الذين يعتقدون أن الأولياء ينفعون أو يضرون ويتصرفون بعد الموت على سبيل الكرامة. هذا كله باطل، فإذا كان النبي

- صلى الله عليه وسلم - لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضَرًّا فأي وَلِيّ كان وعُبِدَ من دون الله فعبادته باطلة.

وهذه أدلةٌ واضحة لكن لقومٍ يعقلون، وأما مَنْ أَعْمَى الله قلبه هذا لن يستنير.

الثاني: أن هداية التوفيق بيد الله سبحانه وحده دون ما سواه.

ثالثًا: إثبات العلم لله تعالى لأنه قال: {وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}.

رابعًا: إثبات الحكمة لله تعالى لقوله: {مَن يَشَاءُ}. فكل ما تعلق بالمشيئة لا يكون إلا بحكمةٍ كل ما تعلق بالمشيئة حينئذٍ لا بد أن يكون ثَمَّ حكمة سواءً كان الحكم شرعيًا أو كان الحكم كونيًا.

خامسًا: إبطال التعلق بغير الله تعالى.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي (الصحيح) عن ابن المسيب عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعنده عبد الله بن أبي أمية وأبو جهل، فقال له: «يا عم، قل: لا إله إلا الله، كلمة أحاجَّ لك بها عند الله». فقالا له: أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فأعاد عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأعادا) يعني مقالهما (فكان آخرُ ما قال) أو (آخرَ ما قال: هو على ملة عبد المطلب وأبى أن يقول: لا إله إلا الله. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لأستغفرن لك ما لم أنه عنك». فأنزل الله عز وجل: {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ} [سورة التوبة: ١١٣] الآية. وأنزل الله في أبي طالب: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء} [سورة القصص: ٥٦]).

قوله: (في (الصحيح)) مر معنا أن المراد به في الصحيحين، وقد يريد به أحد الصحيحين لكن مراد المصنف هنا متى ما ثبت الحديث وصح فهو حينئذ يكون فيه الحجة ويكفي بهذا. قال: (في (الصحيح)) أي في الصحيحين (عن ابن المسيَّب عن) بفتح الياء على المشهور، ومنع بعضهم الكسر، والصواب جواز الوجهين

كل مسيَّبٍ فبالفتح سوى ... أبي سعيدٍ فالوجهين حوى

وبعضهم نازع في هذه المسألة تتعلق باسمٍ صادق مسيَّب مسيِّب لأنه أُثِرَ عنه أنه قال: سيَّب الله من سيبني. يعني مُسَيَّب حينئذٍ بعضهم ضبطه بالكسر فقط، وبعضهم بالفتح فقط، وبعضهم جوز الوجهين، والثالث هو الصحيح، وهو سعيد بن الْمُسَيِّب بن حزنٍ بن أبي وهب بن عمرو بن عائد بن عمران بن مخزوم القرشي المخزومي أحد العلماء والفقهاء الكبار السبعة من التابعين. قال ابن المديني: لا أعلم في التابعين أوسع علمًا منه. مات بعد التسعين وناهز الثمانين. وأبوه الْمُسَيَّب صحابيٌ بقي إلى خلافة عثمان، وكذلك جده حزنٌ صحابيٌ استشهد باليمامة. (قال) قال مَنْ؟ (وفي (الصحيح) عن ابن المسيب عن أبيه قال:) (ابن المسيب) سعيد (عن أبيه) هو المسيب حينئذٍ قال من القائل؟ المسيب (قال) أي المسيب والد سعيد قال ماذا؟ («لما حضرت أبا طالبٍ الوفاة») الوفاة حضرت. حضرت الوفاة. إذًا الوفاة هذا فاعل، أليس كذلك؟ وأبا طالب، أَبَا هذا مفعولٌ به منصوبٌ بالفتحة؟! بالألف أكيد؟ هو فيه قولان: وابن عقيل رجح ماذا؟ رجح الحركة الفتحة، لكن على مذهب الجمهور النحاة أنه معربٌ بالحروف بالحرف أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: (أبا طالب)، (أبا) مفعولٌ به منصوبٌ بالألف نيابةً عن الفتحة لأنه من الأسماء الستة، (أبا) مضاف و (طالب) مضافٌ إليه، وعلى القول بأن الحركة حينئذٍ نقول: (أَبَا) منصوبٌ، وعلامة نصبه فتحة ظاهرة على آخره، أو مقدرة؟ يحتمل الوجهين:

- إن راعيت الألف قدرتها النهاية، وإلا أصل الألف هذا أصله جاء أو حضرت الوفاة أَبَوَ طالب تحركت الواو وانفتح ما قبل فقلبت ألفًا لأن أصلها ماذا؟ أصلها أبو إذا كانت بالحركات لزمت الواو، لكن لما تحركت بالفتح حينئذ تحركت الواو وانفتح ما قبلها، ف (أبا) هذه عند من يقول بالحركات يقول: لا، ليست نائبةً عن الفتحة، وإنما هي منقلبةً عن الواو الأًصلية .. إلى آخر كلامه.

إذًا (لما حضرت أبا طالب الوفاة)، فاعل (حضرت) (الوفاة)، و (أبا طالب) مفعولٌ مقدم، وأكثر الشراح هنا على أن المراد ماذا؟

علامات الموت ليس المراد ماذا؟ الوفاة بعينها يعني المعاينة، معاينة الملك ملك الموت ليس المراد هنا أكثر الشروح على هذا، وسيأتي كلام ابن عثيمين وهو محرر. قال هنا: والمراد حضرت علامات الوفاة وَمُقَدَمَاتُهَا أو مُقدِماتُهَا وإلا فلو كان انتهى إلى المعاينة لم ينفعه الإيمان لو آمن، أليس كذلك؟ لأن التوبة مقيدة محددة أو لا؟ محددة، متى؟ إلى قُرْب المعاينة يعني: في مرض الموت مثلاً تُقْبَلُ منه التوبة إلا إذا عَايَنَ مَلَكَ الْمَوْتِ، عاين الموت، حينئذٍ لو تاب ما قُبِلَ منه {آلآنَ} [يونس: ٩١] هذا يقال له {وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ} حينئذٍ المعاينة ليست محلاً للتوبة، لكن هنا يحتمل ماذا؟ يحتمل أنه خصوصية للنبي - صلى الله عليه وسلم - بدليل أنه مرّ معنا شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - ستة أنواع: شفاعة لعمه أبي طالب هذه مستثنى أو لا؟ مستثنى إذًا هي خلاف أصله فتخصص، وهنا ظاهره فيما إذا حضرت الوفاة هذا ظاهرها أنها حضرت المعاينة فيحتمل أنها ماذا؟ أنها خصوصية للنبي - صلى الله عليه وسلم - وسيأتي، ويدل على ذلك ما وقع من مراجعة بينه وبينه (جاءه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)، (لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه) يعني: جاء أبا طالب (رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) لماذا؟ حرصًا على هدايته وشفقةً عليه لَمَّا رأى من النصح والاجتهاد فيما يصلح أمره والذبَّ عنه بماله وحاله وولده، ومعلومٌ نصرة أبي طالب للنبي - صلى الله عليه وسلم - وصنع الصنائع التي لم يصنعها أحدٌ من الأقارب والأباعد معه - صلى الله عليه وسلم -.

وفي هذا كونه جاءه النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه جواز عيادة المشرك إذا رُجِيَ إسلامه، وجواز حمل العلم إذا كان فيه مصلحة راجحةٌ على عدمه.

إذًا فيه مسألتان:

كونه جاءه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. هذا فعل من النبي - صلى الله عليه وسلم - وأخذنا منه أحكام أو لا؟ لماذا؟ لأن الفعل كالقول، هنا نقول: هما سيان الفعل والقول سيان، والتفرقة بينهما هذا من ما أحدثه الأصوليون ولا يعرف عن السلف البتة، وأعني السلف الصحابة رضي الله تعالى عنهم، لا يفرقون بين ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - وبين ما قاله، بل هما سيان في التشريع. بل هناك ما يدل على أنه قَدْ قَدَّموا الفعل على القول في بعض الصور، وَمَرَّ معنا ذلك في أصول الفقه.

إذًا (جاءه) ماذا؟ جواز زيارة المشرك إذا رُجِيَ إسلامه. وهذه المسائل - انتبه هنا - إذا أردت أن تُفْتِيَ أو تعمم فالذي زار هو محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -، إذًا لن يكون هناك ثَمَّ ملابسة ومخالطة يخشى منها على الزائر، فلا نعمم للناس أنه يجوز زيارة اليهود والنصارى إذا كانوا مرضى، لا نعمم للناس، وإنما من كان في مثل حال النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه ماذا؟ فانظر إلى الزائر. إذًا هو متحصنٌ أم لا؟ قطعًا، إذًا لن تُورد عليه شبهة، لن يميل قلبه إلى أمرٍ ما، لو عرض عليه شيء لن يستجيب، إذًا ثم حمايةٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا نقول للعامة عمومًا على المنابر لو يجوز لل .. ، هذا النبي - صلى الله عليه وسلم - زار، هذا النبي - صلى الله عليه وسلم - أكل مع اليهودي، هذا النبي - صلى الله عليه وسلم - مات ودرعه يهوديٌ مرهونةٌ عنده - صلى الله عليه وسلم -، نقول: نعم كلها ثابتة قطعًا ونقول بها، لكن مع من يأمن التعامل مع اليهود والنصارى ليس مطلقًا، الآن هكذا يعممون، يقولون: الإسلام فيه وسطية، وفيه، وفيه .. إلى آخره، ثم يأتون بهذه النصوص يجعلونها عامة لجميع المسلمين، وهذا ما درى المسكين أنه قد يأتي مسكين من المسلمين فقير ويزوره غنيًا من اليهود ويتعامل معه فضاع المسكين بحجة ماذا؟ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - زاره، نقول: لا، وإنما يُنظر إلى الوصف وصف الزائر لأن عندنا أصول عامة لا ننظر إلى هذا النص فقط عندنا أصول عامة وهي الأصل مقاطعة الكفار، أليس كذلك؟ الأصل أنه لا يوجب المسلم أن يُوقع نفسه في مواقع يُخشى على إيمانه وعلى إسلامه منها، إذًا عندنا أمور لا بد من مراعاتها عندنا قواعد، فإذا جاءت هذه النصوص يجب تقيدها، نقول: نعم يجوز زيارة المشرك لمن أمن على نفسه وإذا رُجِيَ إسلامه. يجوز التعامل التجارة مع اليهود والنصارى لكن لمن؟ الذي لا يميز بين التوحيد والشرك؟ لا يعرف لا إله إلا الله، عنده ميل للدنيا يقدمها على دينه،

هذا يجوز أن يتعامل مع اليهود والنصارى؟ نقول: لا، لا يجوز هذا، واضح هذا. انتبهوا إلى ما يشاع الآن بأن هذا مما جاء به الشرع، والنبي - صلى الله عليه وسلم - ويعمم الأحكام كلها. نقول: هذا كله جهلٌ بالشريعة، وجهلٌ بباب المعتقد، وجهلٌ بالتوحيد، وجهلٌ بحال النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك الصحابة ما فعلوا بعض ما نُقِلَ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مع أنهم رأوا هذا، هل كلهم ذهبوا يزورون اليهود والنصارى. وقالوا: النبي - صلى الله عليه وسلم - زار؟ لا، وإنما بحالٍ معين، هذه يعبر عنها بعض الأصوليين وهو تعبيرٌ جيد أن يقال: هذه واقعة عين، وليس المراد بواقعة عين أنها لا حكم لها؟ لا، وإنما نقول: لها حكمٌ مقيدٌ بذات العين، يعني لا بد من مراعاة حال الزائر، وكيف وقعت منه الزيارة، وعلى أي شيءٍ كانت الزيارة، كون درعه مرهونةً أو درع يهودي مرهونة عند ... النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف كانت؟ مع من؟ لا بد من التقييد هذا، وأما فتح الأمور هكذا نقول: هذا ليس بفقهٍ البتة.

إذًا في هذا جواز عيادة المشرك إذا رُجِيَ إسلامه، وجواز حمل العلم إذا كان في مصلحةٌ راجحةٌ على عدمه. حمل العلم لماذا؟ الأصل أن العلم يُؤتى إلا في هذا الزمان، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: الهداية كون النبي - صلى الله عليه وسلم - يذهب إلى عمه ويعرض عليه ما عنده، نقول: هذا ذهابٌ بالعلم لكن لمصلحةٍ، وإذا وُجِدَت المصلحة فلا إشكال.

قال: (وعنده عبد الله بن أبي أمية وأبو جهل) مع المسيب، يعني هم ثلاثة، أليس كذلك؟ لأن الحاكي هنا من؟ المسيب والدُ سعيد (وعنده عبد الله بن أبي أمية وأبو جهلٍ) فقال، ظاهره أن المسيب حضر هذه القصة وهو كذلك وإن كان كافرًا وقتها، فإنهم كلهم من بني مخزوم وكانوا يومئذٍ كفارًا فقتل أبو جهلٍ على كفره، وأسلم الآخران المسيب وعبد الله بن أبي أمية، فليس الحديث من مراسيل الصحابة كما قال بعضهم، الصواب أنه حاضرٌ لأنه هو الظاهر، الإسناد في الأصل إذا نُقِلَ فعلٌ الأصل أنه على ظاهره. وهنا قال: حضرت. قال المسيب. إذًا حضر هذه القصة. فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - (له) يعني لعمه أبي طالب: («يا عمِّ»)، («يا عمُّ») («يا عمَّ») هذا منادى مضاف يجوز فيه إثبات الياء وحذفها، عمِّي بإثبات الياء، وإبقاء الكسرة دليلاً عليها كما هنا إذا حذفت، («عمِّ»)، وفيه ثلاث لغات أخرى، ويصح الضم كذلك («يا عمُّ») على تقدير قطعها عن الإضافة بابه النحو، وأَتَى بهذا اللقب للدلالة على العطف («يا عمِّ») فيه ماذا؟ فيه الدلالة على العطف لأن العم صنو الأب، أي كالغصن معه والصنو الغصن الذي أصله واحدٌ وكأنه معه كالغصن. قال: («يا عمِّ، قل: لا إله إلا الله») أي: قل هذه الكلمة أمره - صلى الله عليه وسلم - بقولها ليحصل له بذلك الفوز والسعادة والظفر، ولعلمه - صلى الله عليه وسلم - بعلم أبي طالبٍ بما دلت عليه، لأنه ليس المراد ماذا؟ ليس المراد قل هذه الكلمة اللفظ فحسب، بل هي كلمةٌ عظيمةٌ ذاتُ قيودٍ عظيمة، ذاتُ معنًى جليل، فهو ليس المراد القول اللفظي فحسب قل: لا إله إلا الله ودخلت في الإسلام؟ لا، وإنما قلها معتقدًا بما دلت عليه، ولم يذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - لعلم أبي طالب بذلك، لأن العرب كلهم عن بكرة أبيهم لما قيل لهم: لا إله إلا الله. فهموا المراد، وهم لذلك كانوا أفقه مِن مَن ينتسب إلى الإسلام من المتأخرين، فهموا أن المراد إبطال جميع المعبودات التي يعبدونها من دون الله، وإفراد الباري جل وعلا {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا} [ص: ٥]. تفسير أو لا؟ فهموا لا إله إلا الله، وفسروا لا إله إلا الله {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا} إذًا من يقول: لا إله إلا الله، لا قادر على الاختراع إلا الله، هذا فهم لا إله إلا الله؟ أبو جهل أفهم منه، والمشركون وأبو طالب وغيره أفهم منه بهذه الكلمة، ولذلك نقل الله تعالى حكا أنه قال: {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا} فلما يقول لهم النبي - صلى الله عليه وسلم -: قولوا لا إله إلا الله. لا نقول: أراد اللفظ فحسب وإنما أدركوا معنى هذه الكلمة وأطبقوا على هذا المفهوم، ولذلك عُودِيَ النبي - صلى الله عليه وسلم -، لو كان المراد لا إله إلا الله لفظًا وتبقى آلهتهم لا تُبطَل حينئذٍ لماذا النزاع؟ ولماذا المعارك؟ ولماذا الصراع؟ ولماذا افترقا فرقتين حق وباطل؟ لماذا؟ لأي سبب؟ لقول: لا إله إلا الله فحسب؟ لا، لو كان المراد اللفظ فحسب ثم المعنى على مرادك وعلى مراد القائل ما حصل نزاعٌ ولا خلاف.

إذًا قوله - صلى الله عليه وسلم - لعمه: («قل: لا إله إلا الله»). أي هذه الكلمة أمره بقولها ليحصل له بذلك الفوز العظيم، ولعلمه - صلى الله عليه وسلم - بعلم أبي طالبٍ بما دلت عليه من نفي الشرك بالله وإخلاص العبادة لله وحده، فإن من قالها عن علمٍ ويقينٍ وقبولٍ فقد بَرِأَ من الشرك والمشركين، ودخل في الإسلام، لأن العرب يعلمون ما دلت عليه، فلا يقولها إلا من ترك الشرك وبرأ منه، وكذلك الحاضرون يعلمون ما دلت عليه، يعني المسيَّب وعبد الله بن أبي أمية وأبو جهل يعلمون ما دلت عليه من نفي الشرك والبراءة منه، ولهذا عارضوه بما يأتي.

وفيه أن المأمور به هنا الاعتقاد والقول وإن لم يعمل به، يعني هذه الحال مستثنى نحن نقول العمل. العمل هذا قيدٌ وشرطٌ داخلٌ في مفهوم بل هو ركنٌ داخلٌ في مفهوم لا إله إلا الله، لكن هذا متى؟ مع القدرة والإمكان، وأما إذا كان في مثل هذه الحالة حينئذٍ لا يطلب منه إلا القول والاعتقاد لأنه على وشك أن يموت يذهب متى يصلي؟ ما في صلاة عنده ولا صيام ولا حج. إذًا لتعذر إيقاع هذه العبادة حينئذٍ اكتفينا بماذا؟ أو اكْتُفِي بالاعتقاد والقول، وهذا واضحٌ بيِّن، أن المأمور به هنا هو الاعتقاد والقول وإن لم يعمل به، إذ لا يمكن عند الموت إلا ذلك، ولا بد مع ذلك من شهادة أن محمدًا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

(«قل: لا إله إلا الله، كلمةً») بالنصب هذا بدل من قوله: («لا إله إلا الله»)، («قل») هذا فعل أمر أين المفعول به والفاعل أنت؟ المفعول به جملة («لا إله إلا الله»)، («كلمةً») هذا بدل. بدل كل من كل، بالنصب بدلاً من («لا إله إلا الله»)، ويجوز رفعها على أنها خبرٌ لمحذوف لمبتدأ محذوف كلمةٌ هي كلمةٌ، أي هي كلمةٌ.

(«أحاجُّ»)، («أحاجَّ لك بها عند الله»)، («أحاجُّ») بالرفع صفةً لكلمة («أحاجُّ») فعل مضارع مرفوع ورفعه ضمة ظاهرة على آخره، («أحاجُّ») أنا، والجملة في محل نعت لكلمة، إما بالنصب في محل نصب إن كانت منصوبة أو مرفوعة، وبالجزم («أحاجَّ») جواب الطلب، قل: إن تقل أحاج، إذًا مقيدة أو لا؟ مقيدة. فجواب الشرط مقيد بالقول، إن تقل حينئذٍ أحاج، فإن لم تقل فلا محاجة، وبالجزم لوقوعه في جواب الأمر، وحرك الجزم بالفتح للتخلص من التقاء الساكنين ولم يكن كسرًا لأنه لا يدخل الكسر الفعل، وهذا أحاج مأخوذٌ من المحاجة وهي مفاعلةٌ من الحجة، أي أشهد لك بها عند الله، وبرهانًا اعتذر بها لك عنده، فالمعنى أذكرها حجةً لك عند الله، وليس المراد أخاصم وأجادل لك بها عند الله ليس هذا المراد - وإن قال به بعض الشراح، أحاج يعني: أخاصم وأجادل - لا حاش وكلا للنبي - صلى الله عليه وسلم - يكون مخاصمًا ومجادلاً لربه جل وعلا، إنما المراد أذكرها حجة لك عند الله تعالى.

فيه دليل على أن الأعمال بالخواتيم، لأنه كافر والنبي - صلى الله عليه وسلم - يقول له: «قل لا إله إلا الله». إذًا دل على ماذا؟ على أن الأعمال بماذا؟ بالخواتيم، فإذا كان كافرًا ثم أسلم عند موته قبل الغرغرة حينئذٍ نقول: هذا تنفعه. دليل على أن الأعمال بالخواتيم لأنه لو قالها في تلك الحال معتقدًا ما دلت عليه من النفي والإثبات لنفعته ودخل بها في الإسلام، وإن لم يعمل شيئًا غير ذلك - انتبه - وإن لم يعمل شيئًا غير ذلك، فحينئذٍ العمل هنا نقول: هذا لعدم القدرة عليه لا يعتبر، فمن كان كافرًا يجحدها إذا قالها عند الموت أجريت عليه أحكام الإسلام في الظاهر وليس لنا إلا الظاهر. نعم ليس لنا إلا الظاهر في الإسلام وهذا تقولونه باتفاق وفي الكفر كذلك ليس لنا إلا الظاهر، فمن أظهر الإسلام حكمنا عليه بالإسلام ولا يجوز أن نبحث في المقاصد والقلوب هل هو صادق أم لا، ومن أظهر الكفر وارتكب ناقضًا من نواقض الإسلام حكمنا عليه بالكفر، وحينئذٍ نحتاج إلى البحث في الباطن، لا نقول قصد أو أنه راضٍ أو ليس براضٍ هذه ليست من معتقد أهل السنة والجماعة.

قال: (فقالا) من؟ عبد الله بن أبي أمية وأبو جهل (فقالا)، (له) يعني لأبي طالب (أترغب عن ملة عبد المطلب؟) الاستفهام هنا للإنكار (أترغب) إنكار عليه لِمَا عَلِمَا من شدة تمسكه بملته مع حياطته للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وخَشِيَا أن يترك تلك الآلهة والأوثان التي يتعلقون بها من دون الله، ذَكَّرَاه الحجة الملعونة الذي يحتج بها المشركون على الرسل وهي تقليد الآباء والكبراء (أترغب عن ملة عبد

المطلب؟) وهذا احتجاج بماذا؟ {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ} [الزخرف: ٢٢، ٢٣] يعني: على دين على ملة {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ} [الزخرف: ٢٣]، ... {مُّهْتَدُونَ} [الزخرف: ٢٢] فإن ملة عبد المطلب الشرك وعبادة الأوثان كما كانت قريش وغيره في جاهليتهم كذلك، وأخرج الكلام مخرج الاستفهام مبالغة في الإنكار لعظمة هذه الحجة في قلوب الظالمين ولذلك اكتفيا بها، لم يذكرا إلا هذه الحجة، يعني تذكيرًا له، كأنه إشعارٌ أو إشعال للحمية عند أبي طالب، والعرب في هذا الباب لهم شرطٌ، ولذلك اكتفيا بها في المجادلة مع مبالغته - صلى الله عليه وسلم - وتكريره فلأجل عظمتها ووضوحها عندهم اقتصرا عليها والملة الدين. (فأعاد عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأعادا) أعاد النبي - صلى الله عليه وسلم - على عمه قوله: (قل: لا إله إلا الله، كلمة أحاج لك بها عند الله») وفي رواية: فلم يزل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعرضها عليه ويعيده عليه، يعني أنه بالغ عليه الصلاة والسلام وكرر لعله أن يحصل لعمه هذا الفوز العظيم، فأعادا معارضته - صلى الله عليه وسلم - بقولهما ماذا؟ (فأعادا) معارضته - صلى الله عليه وسلم - بقولهما (أترغب عن ملة عبد المطلب؟) لأنهما عرفا أن أبا طالب لو قالها لبَرأَ من ملة عبد المطلب وهي الشرك بالله في الإلهية فصارا سببًا لصدوده عن الحق، وهذه من شؤم الجليس الفاسد، وعن هذا الخير العظيم الذي فيه السعادة الأبدية، (فأعادا) هذه المقالة منهما استكبارًا عن العمل بمدلولها كما قال تعالى عنهما وعن أمثالهم من المشركين {إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ * وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ} [الصفات: ٣٥، ٣٦]. وهذا فرد عليه بقوله: {بَلْ جَاء بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ} [الصفات: ٣٧] (فكان آخرَ ما قال)، (فكان آخرُ ما قال) يجوز الوجهان (آخرَ) هذا على النصب على الظرفية يعني في آخر الزمن كلامه أو تكليمه (كان آخرُ) هذا اسم كان، والخبر ما بعده، قال: (فكان آخرَ ما قال). ... (آخرَ) بالنصب على الظرفية، أي آخر تكليمه إياهم، أي في زمن تكليمه إياهم، ويجوز فيه الرفع وهو الأحسن، الأحسن فيه الرفع، لماذا؟ لأن المراد الإخبار عن الآخرية، يعني آخر ما قال هو كذا، وليس المراد ما كان كذا هو الآخر عكس، زيد أخي، أخي زيد، هل زيد معلوم والإخوة مجهولة أو بالعكس؟ الأخوة معلومة وزيد مجهول هنا يأتي النظر في يعني الدقة، فالأحسن فيه الرفع على أنه اسم كان وجملة هو وما بعدها الخبر.

(قال هو على ملة عبد المطلب)، (فأعادا) عليه (فكان آخرَ ما قال هو على ملة عبد المطلب) الظاهر أن أبا طالب قال: أنا، أبو طالب ما يقول هو، صحيح؟ هو الآن يريد أن يحكي مقولة أبي طالب، حينئذٍ قال ماذا؟ قال: أنا. لكن الراوي فرارًا من قبح هذه الكلمة أبدل قال: (هو). أليس كذلك؟ وهذا يُستحسن، يعني لو اعترف على نفسه قال: هو زانٍ، هو يقول عن نفسي أنا فلا تقول أنا وإنما تقول: هو زانٍ، هو مرابٍ، هو فاجر، هو فاسد وهكذا هو سارق .. إلى آخره فتأتي بلفظ هو تعبيرًا بدلاً من أنا، الظاهر أن أبا طالب قال: أنا. فغيره الراوي آنفةً أن يحكي كلام أبي طالب استقباحًا للفظ المذكور، وهي من التصرفات الحسنة، قاله ابن حجر رحمه الله تعالى. التصرفات الحسنة يعني المحمودة. وقد رواه غيره بلفظ: (أنا). قال: (وأبى). يعني امتنع، (أن يقول: لا إله إلا الله). قال الحافظ: هذا تأكيد من الراوي في نفي وقوع ذلك من أبي طالب، لأنه قال: (هو على ملة عبد المطلب). إذًا ما هي ملة عبد المطلب؟ الشرك، إذًا مات على ذلك، قال: (أبى أن يقول: لا إله إلا الله). توكيد أو جملة جديدة مستأنفة؟ توكيد، أليس كذلك؟ لأنه لو قال: لا إله إلا الله. لما كان على ملة عبد المطلب، ملة عبد المطلب الشرك وعبادة الأوثان، إذًا قوله: (فأبى أن يقول: لا إله إلا الله) توكيد لتلك الجملة، ولذلك قال الحافظ: هذا تأكيد من الراوي في نفي وقوع ذلك من أبي طالب، والنفي هنا مستند إلى إباء أبي طالب عن قولها، بقوله: (هو على ملة عبد المطلب). (فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لأستغفرن لك ما لم أنهُ عنك») أقسم - صلى الله عليه وسلم - ليستغفرن له إلا أن ينهى عن ذلك، كما في مسلم «أما والله»، صرح «لأستغفرن لك»، قال النووي: وفيه جواز الحلف من غير استحلاف ما أحد حلفه، إذًا حَلَفَ من نفسه، قال هنا: وكأن الحلف هنا لتأكيد العزم على الاستغفار وتطييبًا لنفس أبي طالب وكانت وفاته بمكة قبل الهجرة بثلاثة سنين، وتوفيت خديجة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها بعده بثمانية أيام. وجملة («لأستغفرن لك»)

مؤكدة بثلاث مؤكدات، أليس كذلك؟ ثلاث مؤكدات ما هي؟ القسم، واللام، ونون التوكيد الثقيلة، والاستغفار هو طلب المغفرة («ما لم أنه»)، («أُنْهَ») هذا فعل مضارع مغير الصيغة مجزوم بلم، والناهي من؟ هو الله عز وجل، («ما لم أنه عنك»)، فوقع الأمر كما توقع - صلى الله عليه وسلم - فنُهِيَ. قال: (فأنزل الله عز وجل {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى} [سورة التوبة: ١١٣]). قد ذكر أهل التفسير أن ما كان، يعني لفظ ({مَا كَانَ}) نفي حرف ما وبعدها كان تأتي على ضربين على نوعين في القرآن باطراد، وهذا لا يكاد أن يخالف فيه أحد، أن ما كان في القرآن يأتي على وجهين:

الأول: على النفي. يعني المراد به النفي، وهذا ظاهره، نحو قول تعالى: {وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ} [آل عمران: ١٤٥].

والآخر الثاني: على معنى النهي.

إذًا تأتي نافية وتأتي ناهية، نحو {وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ} [الأحزاب: ٥٣]، هذا نهي.

وهذه الآية ({مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ}) أي ما ينبغي لهم، فهو خبر بمعنى النهي، وقد تأتي بمعنى غاية النهي، هذا إذا تعلق بذات الباري جل وعلا {مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ} [مريم: ٣٥] هذه كقوله: {وَمَا يَنْبَغِي}. ما ينبغي في القرآن أشد التحريم غاية التحريم بخلاف استعمال الفقهاء، ما ينبغي أن تفعل كذا يعني لا يَحْسُن، لكنه هذا استعمال اصطلاحي ليس استعمالاً لغويًّا، وأما في القرآن ما ينبغي، يعني أشد ما يمكن أن يكون في المنع، ولذلك جاء قوله: {وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا} [مريم: ٩٢]. أليس كذلك؟ قال كذلك «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام». {لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ} [يس: ٤٠] حينئذٍ هذا غاية المنع.

إذًا ما كان للنفي، ما كان للنهي، وقد يُراد به غاية المنع كما ذكرنا في الأمثلة.

وهذه الآية متضمنةٌ لقطع الموالاة للكفار، لأنه إذا مُنِعَ الاستغفار فالمحبة والموالاة والنصرة من باب أولى وأحرى، إذا كان مجرد الدعاء اللهم اغفر لهم وارحمهم نقول: هذا ممنوع، حينئذٍ كيف تكون ماذا؟ ما عدا ذلك، هذه الآية متضمنة لقطع الموالاة للكفار وتحريم الاستغفار، بل إذا حَرُمَ الاستغفار لهم فمحبتهم وموالاتهم أولى، فلا يحل لمسلم أن يدعو بالمغفرة لكافر مِمَّا عُلِمَ على أنه مات على كفره، قال هنا: ({أَن يَسْتَغْفِرُواْ}). هذا اسم كان، ({مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ}) أين اسم كان؟ أن ما ودخلت عليه في تأويل مصدر، استغفار المؤمنين للمشركين ({أَن يَسْتَغْفِرُواْ}) الواو تعود إلى المؤمنين، النبي ومن معه، إذًا في التقدير تقول: ما كان للنبي استغفار المؤمنين للمشركين، ({لِلنَّبِيِّ}) هذا هو الخبر، إذًا اسم كان أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر، وللنبي هذا خبر مقدم، ({أَن يَسْتَغْفِرُواْ}) أن يطلبوا المغفرة للمشركين ({وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى}) أي حتى ولو كانوا أقارب لهم، فالبراءة من المشركين والمنافقين واجبةٌ، والقرابة لا تأثير لها في مثل هذا الحكم الشرعي العظيم، وهو أصل من أصول المعتقد، يعني قريب النسب لا مقام له هنا. ولذلك مر معنا («يا فاطمة»)، («يا عباس»)، («سليني من مالي ما شئت لا أغني عنك من الله شيئًا»)، إذًا النسب منقطع، إذا كان كذلك فحينئذٍ لا أثر له هنا، ({مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ}) هذه الجملة تتضمن التعليل للنهي عن الاستغفار، يعني لماذا؟ تبين لهم أنهم من أصحاب الجحيم، إذا قيل: أصحاب الجحيم. يعني الذين لازموا الجحيم، ولا يلازم الجحيم التي هي النار إلا الكافر، فإنه لا داخل فيها ولا يخرج، والمعنى أن هذا التبين موجب لقطع الموالاة لمن كان هكذا، وعدم الاعتداد بالقرابة لأنهم ماتوا على الشرك، وقد قال سبحانه: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} فطلب المغفرة في حكم المخالفة لوعد الله ووعيده، وقوله هنا في الحديث: (فأنزل الله عز وجل {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ}). هنا إشكال وهو أن وفاة أبي طالب قبل الهجرة بثلاث سنين، وهذه الآية في سورة التوبة وهي مدنية، فكيف يقول: (فأنزل الله)؟ أليس كذلك؟ يرد الإشكال، الإتيان بالفاء المفيدة للترتيب تفيد أنها نزلت في أبي طالب

هكذا، هذه الآية نزلت في أبي طالب. روى الطبري عن عمرو بن دينار قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مرسل هذا يعتبر - قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «استغفر إبراهيم لأبيه وهو مشرك». هكذا يقول قال النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك: «استغفر إبراهيم لأبيه وهو مشرك فلا أزال استغفر لأبي طالب حتى يناهني عنه ربي». فقال أصحابه: نستغفر لآبائنا كما استغفر نبينا لعمه. فنزلت. يعني هذه الآية. كما ذكرت أنه لم يثبت، وهذا قالوا فيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة، لكن الحديث الذي معنا في الصحيح ثابت يعني لا إشكال فيه، الإشكال في كون النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: استغفر كما استغفر إبراهيم.

ثم قال الصحابة إذًا ما دام النبي - صلى الله عليه وسلم - استغفر فنستغفر كلنا، هذا لم يثبت، وهذا فيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة اتفاقًا، وهذه الآية بسورة التوبة، وهي متأخرة مدنية وقصة أبي طالب مكية، وقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى قبر أمه لما اعتمر، اعتمر من أين؟ من المدينة، حينئذ أراد ماذا؟ أن يستغفر لها، فلو كانت الآية سابقة لكان النبي - صلى الله عليه وسلم - واقعًا في النهي، وليس الأمر كذلك، أتى قبر أمه لما اعتمر فاستأذن ربه أن يستغفر لها فنزلت هذه الآية، وفي هذا دلالة على تأخر نزول الآية عن وفاة أبي طالب، التأخر مقطوع به، يعني هذه الآية قطعًا متأخرة النزول عن وفاة أبي طالب، لكن هل وفاة أبي طالب سبب في النزول أم لا؟ إذًا عندنا أمران: كونها متأخرة مقطوع به، لكن هل هي سبب نزول أو لا؟ قال هنا: وفي هذا دلالة على تأخر نزول الآية عن وفاة أبي طالب لأنه يمتنع أن يستأذن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد نزول النهي، فدل على تأخر نزولها فيحتمل، يحتمل هنا أن المراد بقول الراوي: (فأنزل الله عز وجل {مَا كَانَ}). يحتمل المراد بيان دخولها في قوله تعالى: {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى}. وليس المراد أنها نزلت في ذلك الوقت، ليس المراد أنها نزلت في ذلك الوقت، وإنما المراد أن هذا السبب داخل في هذا النص، أليس كذلك؟ وهذا استدلال بالأعم على الأخص، وهذا يرد عند بعض السلف فنزلت هذه الآية، فأنزل الله هذه الآية، يدل على ماذا؟ على أن هذا السبب داخل في هذا النص، وليس المراد أن هذه الحالة هي التي اقتضت نزول هذا النص، ليس هذا المراد، وهذا محتمل، ويجوز أن يكون نزول الآية تأخر وإن كان سببها تقدم، هذا جائز، ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب، ومتأخر وهو أمر أمه، وهذا محتمل لكن الأول أولى، ويؤيد تأخر النزول استغفاره - صلى الله عليه وسلم - للمنافقين حتى نزل النهي عن ذلك، فإن ذلك يقتضي تأخر النزول وإن تقدم السبب، ويشير إلى ذلك أيضًا قوله في حديث الباب: (وأنزل الله في أبي طالب: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}). لأنه قال: (فأنزل الله عز وجل {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ}). قال: (وأنزل الله في أبي طالب: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي}). هذا يدل على ماذا؟ على أن الراوي جعل النص الأول عامًا في أم النبي - صلى الله عليه وسلم - ويشمل كذلك من حيث المعنى قصة أبي طالب، قال: (وأنزل الله في أبي طالب). دل ماذا؟ على أن الآية الثانية هي التي نزلت في شأن أبي طالب.

قال هنا: لأنه يشعر بأن الآية الأولى نزلت في أبي طالب وغيره، والثانية فيه وحده، ويؤيد تعدد السبب ما أخرج أحمد عن علي قال: سمعت رجلاً يستغفر لوالديه وهما مشركان، فذكرت ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فأنزل الله {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ} الآية قاله الحافظ، ذكر الحافظ هنا نصًّا أما نزول الآية الثانية فواضح في قصة أبي طالب، وأما نزول الآية التي قبلها ففيه نظر، يعني سبب النزول في قصة أبي طالب فيه نظر، كونها تشملها هذا لا إشكال فيه، ويظهر أن المراد أن الآية المتعلقة بالاستغفار نزلت بعد أبي طالب بمدة وهي عامة في حقِّه وحق غيره.

إذًا (فأنزل) المراد بيان أن هذه الآية تشمل قصة أبي طالب، قوله في الحديث: (وأنزل الله في أبي طالب) أي في شأنه ({إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ}) وسبق شرحها.

مناسبة الحديث للباب أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يملك نفعًا لمن هو أقرب الناس عليه عمه نصره ووقف معه في دعوته إلى

آخره، ومع ذلك ما استطاع أن يهديه مما يدل على بطلان التعلق عليه - صلى الله عليه وسلم - لجلب نفع أو دفع ضَرٍّ وغيره من باب أولى وأحرى.

وهنا فائدة: وهي أن من حكمة الرب جل وعلا في عدم هداية أبي طالب - مما يُستأنس به ولا نجزم - ليبين لعباده أن ذلك إليه سبحانه دون من سواه، لأنه منقول بالتواتر أن أبا طالب نصر النبي - صلى الله عليه وسلم -، وبالتواتر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - عرض الإسلام على أبي طالب، ومع ذلك لم يؤمن، يدل على ماذا؟ يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس له من الأمر شيء، تأكيد لهذا المعنى، وهو معنى جيد: أن من حكمة الرب في عدم هداية أبي طالب ليبين لعباده أن ذلك إليه سبحانه دون من سواه، فلو كان عند النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي هو أفضل خلقه من هداية القلوب وتفريج الكروب والنجاة من العذاب ونحو ذلك شيء لكان أحق الناس بذلك وأولاهم به عمه، الذي كان يحوطه ويحميه إلى أن بلَّغَ الوحي وعادى قومه هو وأولاده وقام بنصرته بالمال والرجال وأقر أن ما جاء به هو الحق إلى أنه لم ينقد إليه ولم يتبرأ من دين المشركين وهو القائل:

ولقد علمتُ بأن دين محمد ... من خير أديان البرية دينَا

لولا الملامة أو مخافة مسَبَّةٍ ... لوجدتني سمحًا بذلك مبينَا

(فيه مسائل:

الأولى: تفسير قوله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} الآية).

أي إنك يا محمد لا تهدي من أحببت هدايته، والمراد هداية التوفيق والإلهام والقبول، وإنما القادر على ذلك هو الله عز وجل وحده دون من سواه، كما أنه يملك الرِّزْق ويملك القلوب فهو الذي يهديها، وأما هداية الدلالة والإرشاد فيقدر عليها كل أحد من المخلوقين {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}.

(الثانية) وهي (تفسير قوله: {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ} الآية).

وفيها بيان تحريم استغفار المسلمين للمشركين ولو كانوا أولي قربى ما داموا أنهم ماتوا على غير الإسلام.

(الثالثة: وهي المسألة الكبيرة تفسير قوله - صلى الله عليه وسلم -: «قل: لا إله إلا الله» بخلاف ما عليه من يدعي العلم).

أي: الكبيرة في هذا الباب من حيث المعنى، وفي نسخة: (الكبرى). أي أن تفسيرها إفراد الله بالعبادة، هذا الذي فهمه أبو طالب، وهو الذي أبى أن يقول: لا إله إلا الله من أجله، وهو الذي فهمه عبد الله بن أمية وأبو جهل وأعادا على أبي طالب: أترغب عن ملة عبد الطلب، كل ذلك يدل على أن معنى لا إله إلا الله إفراد الله تعالى بالعبادة وترك ما سواه. إذًا هؤلاء أَفْقَه في معنى لا إله إلا الله من ممن يدَّعي العلم من المتأخرين، وهذا عجب، ولذلك قال: (المسألة الكبيرة). أي أن تفسيرها إفراد الله بالعبادة، وترك عبادة ما سواه، ولذلك لما فَهِمَ هذا كفار قريش لم يقولوها بخلاف من بعدهم مِمَّن يدَّعِي العلم من أهل الكلام وغيره، فإنهم لما خَفِيَ عليهم هذا صاروا يقولونها وهم متلبسون بالشرك ما فهموا معناها، لو فهموا معناها لعلموا أن التعلق بالأولياء شرك أكبر، أولئك رفضوا القول لما دلت عليه من معنى، وهؤلاء جهلوا المعنى فتلبسوا بنقيضها صحيح؟ فهموا المعنى فردوها المشركون الأُوَل، وأما المشركون المتأخرون قالوها لكن لم يفقهُوا معناها، وعدم فقه المعنى لا يلزم رفع وصف الشرك عنهم، يقولونها وهم متلبسون بالشرك لظنهم أنه لا ينافيها، إذ معنى لا إله إلا الله عندهم هو لا قادر على الاختراع إلا الله، فمعنى الإله هو القادر على الاختراع، حينئذٍ ردوا توحيد الألوهية إلى توحيد الربوبية ففسروا لا إله إلا الله بأفراد ومفردات توحيد الربوبية وهذا باطل، فعبدوا غير الله وهم يقولون: لا إله إلا الله. باطل لماذا؟ لأنهم أرادوا به المعنى المطابقي نحن لا نقول: بأن لا إله إلا الله لا تدل على أفراد الربوبية؟ لا، تدل. لأن لا إله إلا الله، الله إذًا ما المراد بـ الله هنا؟ المعبود الحق، وهذا لا يكون كذلك إلا إذا كان متصفًا بماذا؟ بكمال الصفات التي أثبتها لنفسه.

(الرابعة: أن أبا جهل ومن معه يعرفون مراد النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ) دخل (قال للرجل: «قل لا إله إلا الله») هكذا عندكم؟

إذا قال، إذا؟
إذا قال للرجل، هاه؟
(إذ) (إذ قال للرجل: «قل لا إله إلا الله». فقَبَّحَ اللهُ مَنْ أَبُو جَهْلٍ أَعْلَمُ مِنْهُ بِأَصْلِ الإسلام)، وما أكثرهم، ما أكثرهم ممن يجهلون أصل الإسلام، أي أنهم عرفوا مراده - صلى الله عليه وسلم - من هذه الكلمة، وهو أنه يقتضي ترك ما كانوا يعبدونه من دون الله، ولذلك قالوا له: (أترغب عن ملة عبد المطلب)؟ فنَهَوا أبا طالب عن قولها، وهو أيضًا أبى أن يقولها لذلك، وهذا يدل على أنهم أعلم بأصل الإسلام من كثير من أهل هذه الأزمان، فقوله: (فقبح الله من أبو جهل). لم يذكر من معه لأنهم أسلموا، وبذلك صاروا أعلم مِن مَن بعده، أليس كذلك؟ قال: أن أبا جهلٍ ومن معه يعرفون. ثم قال: (فقبح الله من أبو جهل). لم يذكر من معه لماذا لأنهم أسلموا.
(الخامسة: جدّه - صلى الله عليه وسلم - ومبالغته في إسلام عمه).
بقوله: («قل: لا إله إلا الله، كلمة أحاج لك بها عند الله»). ثم أعاد عليه ذلك دل على شدة مبالغة - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، وكونه يتحمل أن يحاج بالكلمة عند الله تعالى لسببين: الأول: القرابة. الثاني: بمعروفه الذي أسداه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - كما سبق، وهو على هذا المذكور وإن كان على كفره مأزورًا وفي النار.
(السادسة: الرد على من زعم إسلام عبد المطلب وأسلافه).
هكذا عندك (عبد المطلب) في بعض النسخ (عبد المطلب) وفي بعضها (أبي طالب) وكلاهما صحيح لكن هنا المناسب ماذا المناسب (أبي طالب) أليس كذلك؟ على كلٍ المعنى صحيح لكن قوله: (أترغب عن ملة عبد المطلب؟). يدل على ماذا؟ وقد مات يدل على ماذا؟ على أنه مات على الشرك، إذًا ليس بمسلمٍ أبو طالب أَبَى أن يقول لا إله إلا الله مات على ماذا؟ على الشرك، إذًا واضح بين لكن المراد تحرير كلمة المصنف: (الرد على من زعم إسلام عبد المطلب وأسلافه) لعله أبي طالب، وهذا الحديث يرد على ما ذكره السهيلي أنه رأى في كتب المسعودي أنه أسلم. يعني في أبي طالب [في عبد المطلب] وهذا مثله لا يعارض أو في أبي طالب، وهذا مثله لا يعارض ما في الصحيحين وأنه مقدمٌ، المسعودي هذا قال ابن حجر: وكتبه طافحةٌ بأنه كان شيعيًّا معتزليًّا. إذًا لا حجة فيه لا ثقة به. إذًا (الرد على من زعم إسلام عبد المطلب وأسلافه) هذه نأخذها من أين؟ كذلك من النص (أترغب عن ملة عبد المطلب؟) جعلوها قدوةً له حينئذٍ دل على أنه مشرك، أي لكونهم عارضوا قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لعمه («قل: لا إله إلا الله») بقولهم: (أترغب عن ملة عبد المطلب؟). وهي الشرك والكفر، ودل ذلك أنها منافيةٌ للإسلام، وأن عبد المطلب غير مسلمٍ لأن آخر ما قال: هو على ملة عبد المطلب، هكذا قال الشراح، لكن فيه خلل، وإنما المراد بها أبو طالب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله.
(السابعة: كونه - صلى الله عليه وسلم - استغفر له فلم يُغفر له، بل نُهِيَ عن ذلك).
لقوله: («لأستغفرن لك ما لم أنه عن ذلك»). حتى نزل قوله: ({مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ}). الآية، ولا شك أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أقرب الناس أن يُجيب الله دعاءهم، ومع ذلك لم يجب إلى ذلك، بل نُهِيَ عنه لأن الأمر كله بيد الله تعالى وحده، وكذا أمه - صلى الله عليه وسلم - لم يؤذن له في الاستغفار لها، دل ذلك على أن المشركين والكفار ليسوا أهلاً للمغفرة ولا يُجاب لنا فيهم، بل لا يحل الدعاء لهم بذلك وإنما يُدْعَى وهم أحياء بالهداية، فرق بين المسألتين، أن تقول: اللهم اهده. لا بأس تدع له بالهداية، وأما: اللهم اغفر له وارحمه. نقول: هذا لا يجوز.
(الثامنة: مضرة أصحاب السوء على الإنسان).
وهذا واضح النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («قل: لا إله إلا الله»). وجلساؤه المفسدون يقولون: (أترغب عن ملة عبد المطلب؟)

ذكراه بحجة الملعون، لأن أبا جهلٍ ومن معه نهوه عن قول لا إله إلا الله، وقالوا له ما قالوا، وصار جلوسهم بتلك الحال عنده مضرةً عليه مفسدة، وما أعظمها من مفسدة، وهذا عامٌ فينبغي الحذر من قربهم والحذر من الاستماع له مطلقًا ليس خاصًا بأولئك.

(التاسعة: مضرة تعظيم الأسلاف والأكابر).

أي: لما كانت ملة عبد المطلب معظمةً عند أبي طالب امتنع عن الإسلام بسببها، ما أراد أن يخرج عن ذلك، مع أنه قر بصدق وأحقِّية دين محمد - صلى الله عليه وسلم -، ولو كان لا يعظمها لما شقّ عليه أن يرغب عنها، وهذا في شأن الكفار وأهل الباطل، وأما تعظيمهم إن كانوا أهلاً لذلك فلا يضر (تعظيم الأسلاف) كالصحابة رضي الله تعالى عنه شَرَفٌ وَمَكْرُمَة للمسلمين، تعظيم أئمة السنة هذا شرف ومكرمة للمسلمين، حينئذٍ (تعظيم الأسلاف) إن كانوا كفارًا وأهل باطل فلا يجوز، وأما إن كانوا أهل حقٍ وصدقٍ كالسلف الصالح فهو مطلوبٌ لكن دون غلوٍّ دون تجاوزٍ للمشروع، فنحبهم ونكرمهم ونعظمهم ونجلهم لكن لا تُجْعَل أقوالهم حجةً على الشرع. قال هنا: فلا يَضُرّ بل هو خيرٌ محضٌ لكن لا يزيد على المشروع بحيث تجعل أقوالهم حجةً يُرْجَعُ إليها عند التنازع، إنما التنازع عند من؟ عند الباري جل وعلا {إِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ} [النساء: ٥٩] {شَيْءٍ} نكرة في سياق الشرط فتعم أي شيء، ولو في سواكٍ تنازعتم {فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ} لا تردوه لغير الكتاب والسنة حينئذ {إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ} أما من لم يؤمن هذا مرده لا يكون إلى الكتاب والسنة، وهذا ميزان، ميزان شرعي من السماء واضح بين من لسان العرب وهو لا يحتاج إلى تخصيصٍ ولا إلى تعميم، نقول: على ظاهره. بل هو عامٌ.

حينئذ نقول: من رد التنازع إلى الكتاب والسنة وصفه الله تعالى بالإيمان بالله واليوم الآخر، من رد التنازع إلى غير الكتاب والسنة فهذا فيه ما ذكرنا.

(العاشرة: الشبهة للمبطلين في ذلك، لاستدلال أبي جهل بذلك).

أي شبهة المبطلين في تعظيم الأسلاف هي استدلال أبي جهلٍ بذلك في قوله: (أترغب عن ملة عبد المطلب؟). وهذه الشبهة ذكرها الله تعالى في قوله: {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ} [الزخرف: ٢٣] انتبه عمومات {مَا} هذه نافية {أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ} قَبْلَكَ هذا الأصل {مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ} عام كل قرية نذير {مِّن نَّذِيرٍ} تنصيص على العموم {إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ}. إذًا هذه حجة سابقة فهم يعتقدون أن أسلافهم على الحق وسيقتدون بهم إذ لو لم يقتدوا بهم كان ذلك تسفيهًا لأحلامهم وتضليلاً لما هم عليه.

(الحادية عشرة: الشاهد لكون الأعمال بالخواتيم، لأنه لو قالها لنفعته).

إذًا وهو لا يقدر على العمل وهذا على القول بأنه معنى حضرته الوفاة أي ظهرت عليه علاماتها، ولم ينزل به الموت. قلنا: هذا أكثر الشراح على ذلك لأنه قوله في الحديث (لما حضرت أبي طالب الوفاة) قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: يُشكل مع قوله تعالى: {وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ} [النساء: ١٨]. العبارة هِيَ هِي {قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ} وظاهر الحديث قبول توبته. قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: والجواب عن ذلك من أحد وجهين:

الأول: أن يقال (لما حضرت أبي طالب الوفاة) أي ظهر عليه علامات الموت ولم ينزل به، ولكن عُرِفَ مَوْتُهُ لا محالة وعلى هذا فالوصف لا ينافي الآية. لا تنافي بينها. فأكثر الشراح بل أطبقوا على هذا المعنى (حضرت أبي طالب الوفاة) يعني: علاماتها ومقدماتها لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعلم أنه إذا جاء إلى حالة الغرغرة أنه لا يُقبل منه، وهذا واضح بيّن، حينئذٍ جمع بين الأمرين أنه ماذا؟ أنه لم يمت بعد، بدليل ماذا؟ بدليل أنهم قالوا وعارضوا: (أترغب عن ملة عبد المطلب)؟ إذًا يخاطبون من؟ ميت؟ لا يخاطبون حَيّ يفهم عنه (أترغب عن ملة عبد المطلب)، وهذا له وجه.

الثاني: أنه خاص بأبي طالب مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ويستدل لذلك بوجهين:
الأول: أنه قال: («كلمة أحاج لك بها عند الله»). ولم يجزم بنفعها له، يعني لم يقول كلمةً أنفعك أو تنفعك عند الله، وإنما قال: («أحاج»). إذًا كلمة هي، ولم يقل كذلك تُخرجك من النار.
الثانية: أنه سبحانه أذن للنبي - صلى الله عليه وسلم - بالشفاعة لعمه مع كفره، وهذا تخصيص، وهذا لا يستقيم إلا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، والشفاعة له ليخفف عنه العذاب ويضعف الوجه الأول أن المعنى ظهرت علامات الموت بأن قوله: (لما حضرت أبا طالب الوفاة). مطابقًا تمامًا لقوله تعالى: {حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ} [النساء: ١٨]. وعلى هذا يكون الأوضح في الجواب أنه هذا خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - مع أبي طالب نفسه.
(الثانية عشرة: التأمل في كِبَرِ هذه الشبهة في قلوب الضالين، لأن في القصة أنهم لم يجادلوه إلا بها، مع مبالغته - صلى الله عليه وسلم - وتكريره، فلأجل عظمتها ووضوحها عندهم اقتصروا عليها).
وهي؟ (أترغب عن ملة عبد المطلب)؟ واضحة، ولذلك النص عام، ولذلك {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ} الآية، وهذه الشبهة هي قوله أو قولهم: (أترغب عن ملة عبد المطلب)؟ تعظيم الأسلاف والأكابر، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
س: يقول السلف لا يُكَفِّرون بالأعيان ويستدلون على ذلك يقول الإمام أحمد القائلين بخلق القرآن لو قلت: .. نعم؟
ج: على كلٍّ هم يستدل بالمأمون. قلنا: يسأل النبي، الإمام أحمد رحمه الله تعالى عندما لم يكفر هذا سنحفظها إن شاء الله عندما لم يكفر المأمون كفره نقلاً أو فهمًا؟ نقلاً أو فهمًا؟ هل نقله عمن سلف؟ ما نقله قطعًا ما جاء في القرآن المأمون ليس بكافر يموت على الإسلام ولا من أقوال الصحابة ولا غيره حينئذٍ نبقى على الأصل، فلو نُوزِعَ الإمام أحمد في عدم التكفير ما فيه مشكلة، فيه مشكلة؟ هل هناك إشكال لو نُوزع الإمام أحمد في عدم تنزيل الحكم الشرعي على المأمون؟ لا، ليست هذه من الأصول، لو قال قائل: لا، الصواب أن المأمون كافر. أولاً لم يعتقد فحسب بل حمل الناس على هذا المعتقد الكفري كَفَر، كون الإمام أحمد لم يكفر نقول: عندنا الكتاب والسنة نعرض الأقوال على الكتاب والسنة، لو قلت: نقله عمن سلف أو نقله إجماع للأئمة في ذلك الزمان فالمسألة أخرى، لكن ليس هذه بصواب، إنما هو اجتهاد منه رحمه الله تعالى وفَهْمٌ، حينئذٍ نقول: هذا يعني: الذي يعتقد الكفر ليس كالذي يحمل الناس فرق بينهما، ولذلك قال بعض أئمة السنة بأن مانع الزكاة في عهد الصحابة في عهد أبي بكر قتال أهل الردة قالوا: كفرهم ليس لمجرد لمنع الزكاة، لكن لما قاتَلوا كفروا، لما حملوا السلاح كفروا، فكيف من يعتقد عقيدة كفرية كخلق القرآن أو الديمقراطية أو اللبْرَالِيَّة، ويعلن ثم يوجب على المسلمين؟ أو قوانين وضعية ثم يُوجب بالسيف ومن نازع سجنه إلى آخره. نقول: لا، هذا الحكم يختلف ليس بمسلم هذا قطعًا، ولا ينبغي أن نقع في مثل هذه، أَخْذٌ وعَطَاء ونِزَاعٌ، يَكْفُر أو لا يَكْفُر، لو اعتقد في نفسه قد يقال بأن الأعيان .. إلى المسائل التي تذكر، لكن مَنْ حَمَلَ غَيْرَهُ بالسلاح على أن يَعْتَقِدَ هذا الْمُعْتَقَدَ الْكُفْرِيّ هذا لا ينبغي أن يقال بأنه مسلم.
س: يقول: قلت: .... العذر بالجهل إنما يأتي المسائل الخفية لا الجلية، لكن يرد أن الخفا.
ج: على كلٍّ هذه مسائل ما تأتي مسألة، هكذا تحتاج إلى تأصيل، يأتي وقتها في محله إن شاء الله تعالى، يعني القول بأن القطع نسبي، وهذا نعم لا إشكال لكن التوحيد هذا له منزلة أخرى، مسائل التوحيد، نواقض التوحيد، نواقض الإسلام هذه الأصل فيها أنها ظاهرة، ولذلك قلنا: من يقول بأن إقامة الحجة يخصوصه باثنين نوعين:
- حديث عهد بكفر أسلم ما يدري فوقع في ناقض من نواقض الإسلام، هنا يأتي قيام الحجة ما يدري ما عَلِم {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥] هذا ما عليه، فتقام عليه الحجة، هذا من يقول هذا القول.

- أو يكون في بادية ما عنده، لو بذل هنا يأتي الجهل، لو بذل ما يستطيع أن يبذله لما وجد من يُعَلّمه دين الله تعالى، وأما الجاهل الذي يُسمى جاهل وهنا تأتي الرَّدِيَّة الذي لو أراد أن يَسعى فيجد من يُعلمه هذا لا يسمى جاهلاً في الشرع، هذا مُعْرض فتنظر في الآيات {وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي} [طه: ١٢٤] هذا أعرض وجب عليه بَلَّغَهُ القرآن، وبلغة دعوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وجب عليه أن يتحرك، ولذلك أهل العلم مر معنا {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} دل على وجوب تعلم كيفية الصلاة، {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} دل على وجوب تعلم صفة الحج، من أين؟ من الأمر، («قل: لا إله إلا الله») قولوا: لا إله إلا الله. أمر بالإسلام، إذًا يجب عليه أن يسعى ويسأل ويتعلم ما هو الإسلام؟ ما هو الإيمان؟ ما هي النواقض؟ .. إلى آخره، فإذا بَقِيَ ولم يتحرك مع وجود أهل العلم ووقع في ناقض لا نقول: هذا جاهل. نقول: هذا أعرض. وذكر ذلك ابن القيم من يحتج بكلام ابن القيم هنا ذكر ابن القيم ذلك في غير موضع والله أعلم منها ((طريق الهجرتين)) أن هذا لا يسمى جاهلاً في الشرع، وإنما الجاهل الذي تُعلق به الأحكام الشرعية يُعذر أو لا يُعذر؟ هو الجاهل الذي لو بذل ما في وسعه لم يجد من يعلمه، لم يجد، وأما من استطاع هذا لا يسمى جاهلاً، وإنما يكون معرضًا، ففرق بين الأمرين، ولعله يأتي بحث في هذا، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد.

53 ٥٣

٥٣٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب ما جاء أن سبب كفر بني أدم وتركيهم دينيهم هو الغلو في الصالحين.
* مناسبة الباب لـ كتاب التوحيد.
* هل كل غلو يعتبر شركا.
* منا سبة الآية للباب.
* قوله: وفي الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: (وقالوا لا تذرون آلهتكم).
* قوله: قال ابن عباس هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح.
* مناسبة الحديث للباب.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)): (باب ما جاء أن سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين). هذا هو الباب التاسع عشر من أبواب ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى (باب ما جاء أن سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين) يعني: ذكر السبب وذكر ما يترتب عليه من حكم في الترجمة.

مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)) لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى بعض ما يفعله عُبّاد القبور مع الأموات من الشرك لله تعالى أراد أن يبين السبب في ذلك ليُحَذِّر، لما بين أن عباد القبور إنما تعلقوا بالأموات، يرد السؤال لماذا؟ حينئذٍ سببه ماذا؟ سببه الغلو في الصالحين، فذكره من أجل أن يُحَذِّرَ.

عرفت الشر لا للشر ولكن لتوقيه ... من لم يعرف الخير من الشر يقع فيه

إذًا أراد ليبين السبب في ذلك ليُحْذِّر وهو الغلو مطلقًا لاسيما في الصالحين، فإنه أصل الشرك قديمًا وحديثًا لقرب الشرك بالصالحين من النفوس، فإن الشيطان يظهره في قالب المحبة والتعظيم لهم، فأراد رحمه الله تعالى بهذا الباب بيان ما يؤول إليه الغلو في الصالحين من

الشرك بالله في الإلهية المنافي لكلمة التوحيد الذي دلت عليه شهادة أن لا إله إلا الله. وقوله: (الغلو). مُطْلَقًا المراد به أن الغلو قد يكون نوعًا من الشرك، وقد لا يكون شركًا وإنما يكون وسيلةً إلى الشرك، حينئذٍ يكون النهي عنه من نهي الوسائل الموصلة إلى الشرك.

إذًا هل كل غلو يعتبر شركًا؟

الجواب: لا، وإنما منه ومنه، منه ما هو شرك بالله تعالى، ومنه ما هو دون ذلك، يعني: يكون وسيلة إلى الشرك.

قوله: (باب). عرفنا المراد به فيما سبق، (ما جاء) أي من الدليل والبرهان، (ما جاء) وعرفنا أن جاء في هذه الموارد المراد به الورود المجيء المعنوي ليس المجيء الحسي، يعني ورد وثبت من البرهان والدليل في ماذا؟ في (أن سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين) في أن السبب في اللغة الحبل الذي يُصْعَدُ به النخل، الحبل هذا في أصل إطلاقه يُطلق على الحبل الذي يوصل به ويصعد به إلى النخل حينئذ صار ماذا؟ وسيلة إلى غيره، ولذلك سُمِّيَ سبباً، وجمعه أسباب، سَبَب فَعْل يُجْمَعُ على ماذا؟ على أَفْعَال أَسْبَاب. قال: {فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ} [ص: ١٠]. جمع سببٍ، والمراد بالسبب في الأصل هو الحبل، سُمِّيَ به لأنه يُتَوَصَّلُ به في الصعود إلى النخل، والإشارة بالمعنى إلى نحو قوله: {أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ} [الطور: ٣٨]. {سُلَّمٌ} يعني سبب، عَبَّرَ بالمعنى، فكل ما يُتوصل به إلى شيء ما سُمِّيَ ماذا؟ سُمِّيَ سبباً في لسان العرب، وهنا عَبَّرَ بالمعنى، {أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ}، السُّلَّم سبب، والذي يرتقى به على السطح مثلاً يُسمى سببًا، لأنه توصل به إلى الصعود إلى أعلى البيت مثلاً، وسُمِّيَ كل ما يُتَوَصَّل به إلى شيء سببًا، هذه القاعدة في السببية. قال تعالى: {وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا * فَأَتْبَعَ سَبَبًا} [الكهف: ٨٤، ٨٥]. ومعناه كما قال في المفردات: أن الله تعالى آتاه من كل شيء معرفةً وذريعة يُتوصل بها فأتبع واحدًا من تلك الأسباب. وعلى ذلك قوله تعالى: {أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ} [غافر: ٣٦، ٣٧]. أي: لعلي أعرف الذرائع والأسباب الحادثة في السماء فأتوصَّلُ بها إلى معرفة ما يدعيه موسى، فالسبب حينئذٍ في هذه المعاني كلها الذي يجمعه هو ما يُتوصّل به إلى غيره، {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ} [الحج ١٥].

(سبب) مضاف و (بني) مضاف إليه، و (سبب) مضاف، و (كفر) مضاف إليه، و (كفر) و (بني) مضاف إليه، و (بني) مضاف، و (آدم) مضاف إليه، وكثرت الإضافات عند بعض البيانيين تخل بالفصاحة، لكنه ليس على إطلاقه، الصواب: أنه قد يأتي بعض الإضافات مترادفة ولا يكون مخلاً بالفصاحة، والذي معنا من ذلك، بل هو وارد في القرآن، (سبب) مضاف و (كفر) هذا مضاف إليه، والإضافة لامية على معنى اللام، كل الإضافات الآتية هذه كلها لامية بمعنى ماذا؟ أنها تقدر بمعنى اللام لأنه لا يصلح أن تقدر بمعنى (من) لبيان الجنس ولا يصلح أن تقدر بماذا؟ بـ (في)، حينئذٍ نرجع إلى اللام، وسواء صُرِّحَ بها أو لم يُصرح بها، وهذا هو الضابط في اللامية، كل إضافة، ولذلك الجمهور على ماذا؟ على أنه إن صَلُحَ التقدير بـ (من) فهي إضافة بيانية، وإلا فهي لامية سواء صُرِّحَ باللام أم لا، والكفر لغةً الستر والتغطية، (سبب كفر) الكفر في اللغة الستر والتغطية، سُمِّيَ الكافر كافرًا لأن الكفر غَطَّى قلبه كله، فيه معنى ماذا؟ الستر والتغطية، منه سُمِّيَ الليل كافرًا، والزَّارع كافرًا لأنه يستر الحب في الأرض، والكفر شرعًا ضد الإيمان، والضد هنا بمعنى ماذا؟ ما يشمل النقيض، ليس المراد به الضد، ما يمكن أن يتخلى عنه المحل، إنما المراد به ما يفسر بالنقيض، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان هذا المراد به، فإذا ثبت الإيمان ارتفع الكفران، وإذا ثبت الكفران ارتفع الإيمان، أما أنهما يجتمعان فلا يجتمعان إلا إذا كان الكفر المراد به الكفر الأصغر فلا يخرج من الملة، وكذلك الشرك الأصغر فلا يخرج من الملة، وأما الكفر إذا أطلق الكفر بـ (أل) هكذا حينئذٍ تُحمل المعاني على كمالها وعلى إطلاقها، يعني الكفر المحض المخرج من الملة هذا الأصل فيه، ولذلك حَمْلُ اللفظ في الكتاب والسنة في الأصل على ماذا؟ على الكفر الأكبر، وإن دلت قرينة تدل على أن المراد به الأصغر فحينئذٍ حُمِلَ على الأصغر، وإلا الأصل فيه حمله على الأكبر، نقيض الإيمان، إذًا لا يجتمعان، هل يرتفعان؟ لا يرتفعان، يعني إما مؤمن وإما كافر، إما أن يكون قلبه حَلَّ فيه الإيمان فإذا ارتفع حينئذٍ حَلَّ فيه الكفران وهكذا فهما نقيضان، فحينئذٍ إذا كان نقيضًا للإيمان وضدًا للإيمان فيكون مقابلاً له بكل جزءٍ وركن من أركانه، فيكون قولاً وعملاً واعتقادًا، الكفر وهذا الفائدة أن نقول: هما نقيضان متقابلان، أو

ضدان، حينئذٍ كما أن الإيمان يكون بالاعتقاد وبالقول وبالفعل، وما يقابله يكون كذلك، فيكون الكفر بالاعتقاد فقط، وبالقول فقط، وبالعمل فقط. هذا معتقد أهل السنة والجماعة في باب الكفر، والكفر شرعًا ضد الإيمان فيكون قولاً وعملاً واعتقادًا وتركًا، كما أن الإيمان قول وعمل واعتقاد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: الكفر عدم الإيمان بالله ورسوله سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب. لأن الذي يحصر التكذيب والكفر في التكذيب حينئذٍ يلزمه ماذا؟ يلزمه أن الإيمان اعتقاد فحسب، لأنهما نقيضان، تقول له: ما يفسر كل منهما بالآخر، فإذا قيل له: لا كفر إلا باعتقاد. يلزم منه ماذا؟ أن الإيمان يحصل بماذا؟ بالاعتقاد فحسب، إذًا قول اللسان ليس داخلاً في مسمى الإيمان، فإنه أدخله في الإيمان وحصر الكفر في التكذيب تناقض يعتبر ماذا؟ يعتبر متناقضًا، حينئذٍ حصر الكفر في التكذيب نقول: هذا ليس معتقد أهل السنة والجماعة، وإنما هو مذهب الجهم بن صفوان. قال ابن تيمية: سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب، بل شك وريب أو إعراض عن هذا حسدًا أو كبرًا أو إتباعًا لبعض الأهواء الصارفة عن إتباع الرسالة.

إذًا الكفر كالإيمان متقابلان، يكون بالاعتقاد، ويكون بالقول، ويكون بالعمل بالجوارح.

وعرفنا هذا مرارًا وقلنا: يكفي في الحكم بالكفر إذا وُجِدَ الكفر العملي ولا يشترط معه القول ولا الاعتقاد. ويكفي الكفر بالقول ولا يشترط معه اعتقاد. من اشترط حينئذٍ رد الكفر إلى الاعتقاد وهذا باطل. و (كفر) مضاف (بني) مضافٌ إليه والإضافية لامية أيضًا، و (بني) مضافٌ، ... و (آدم) مضافٌ إليه كذلك.

و (بني آدم) عام يشمل ماذا؟ يشمل الذكور والإناث، لأنه إذا قيل بنو فلان وأريد به القبيلة شَمِلَ الذكور أو الإناث، وإذا أريد به خاص بنو فلان بنو كذا حينئذٍ يكون خاصًا بالذكور بنو، ولم نقل: بنات. حينئذٍ إذا قيل: بنو فلان وأريد به القبيلة كالقوم دخل فيه الذكور والإناث، وإذا أريد به شخصٌ معين حينئذٍ نقول: هذا لا يشمل إلا الذكور فقط.

قال: (وتركهم). بالجر عطفًا على المضاف إليه وهو

أين المضاف إليه؟ (كفر) أي (سبب كفر) سبب ترك، إذًا عطفٌ على المضاف إليه وهو جائزٌ على الصحيح وإن منعه كثيرٌ من النحاة ... {فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ} [العنكبوت: ١٧] {عِندَ اللَّهِ}، {اللَّهِ} هنا مضافٌ إليه قال: {وَاعْبُدُوهُ} اعبدوا الله تعالى، إذًا أعاد الضمير إلى المضاف إليه وهو جائزٌ وما دام أنه استُعمل في القرآن حينئذٍ نقول: الصواب هو الجواز. (وتركهم) بالجر عطفًا على المضاف إليه أي: وسبب تركهم دينهم بالنصب مفعول تركه (وتركهم دينهم) ترك مصدر مضاف إلى فاعله، أليس كذلك؟ تركهم، ترك فاعلين، الذين غلو، تركهم ماذا؟ (دينهم) أن يتركوا دينهم تفسر بأن والفعل، و (دينهم) هذا بالنصب على أنه مفعولٌ به للمصدر. وبعد جره الذي أضيف له ... كمل بنصبٍ أو برفعٍ عمله

والترك في لسان العرب يقال: ترك الشيء رفضه قصدًا واختيارًا، أو قهرًا واضطرارًا. يعني يصدُق عليه ماذا؟ أنه يكون بالاختيار، ويكون بالقهر والاضطرار، والترك هو الرفض، ترك الشيء رفضه قصدًا واختيارًا، أو قهرًا واضطرارًا، ومن الأول {وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ} ... [الكهف: ٩٩] اختيارًا، {وَاتْرُكْ الْبَحْرَ رَهْواً} [الدخان: ٢٤]، ومن الثاني {كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ} [الدخان: ٢٥] يعني: قهرًا واضطرارًا، والعطف هنا من عطف خاصٍ على عام أليس كذلك؟ (كفر بني آدم)، (كفر) عام، (وتركهم دينهم) الترك المطلق نوعٌ من أنواع الكفر وليس هو عين الكفر، لأن الترك مقابل للفعل أليس كذلك؟ والكفر قد يكون بالترك وقد يكون بالفعل حينئذٍ نقول: ليس خاصًا بالترك فيكون من باب عطف الخاص على العام، والعطف هنا من عطف خاصٍ على عام لأن ترك الدين نوعٌ من الكفر، فالترك كفرٌ وليس كل الكفر، فالكفر أعمّ من ترك الدين.

والظاهر أن مراده رحمه الله تعالى أنهم تركوا دينهم بأسباب التلبس بأنواع الكفر والشرك بالله، ليس المراد به الإعراض عن الدين،

أليس كذلك؟ لأن المقام هنا مقام تحذير من وسيلةٍ إلى الوقوع في الشرك. إذًا هو فعلٌ، وليس المراد به أن ترك المطلق عدم عمل شيء لا صلاة ولا صيام .. إلى آخره الذي هو جنس العمل كما هو مبينٌ في مقامه، ليس هذا المراد وإن كان هو نوعًا من الكفر، وإنما المراد أنهم تلبثوا بشركٍ اقتضى أنهم تركوا الدين، لأن من تلبس بالشرك الأكبر ترك الدين صدق عليه أنه تاركٌ لدينه، وليس المراد أن الترك المطلق هو المعتبر هنا، والظاهر أن مراده أنهم تركوا دينهم بأسباب التلبس بأنواع الكفر والشرك بالله لا أن المراد الترك المطلق الذي هو نوعٌ من الكفر لأن من تلبس بالكفر والشرك ترك دينه ولا بد، عرفتم هذا؟ أن قوله: (وتركهم دينهم). الترك يصدق بماذا؟ بعدم الفعل مطلقًا وهو نوعٌ من أنواع الكفر، لو الترك يكون بماذا؟ بالتلبس بالكفر بالفعل، ما المراد؟ المراد الثاني لا الأول لأن المقام هنا مقام بيان أو الرد على المشركين وبيان السبب الذي أوقعهم في الشرك الأكبر.

قال: (هو الغلو في الصالحين)، (هو) ضمير فصلٍ مُؤَكِد، يعتبر من المؤكدات عند البيانيين لا محل له من الإعراب، و (الغلو) إيش إعرابه؟ خبر (أن) أن سبب الغلو إذًا خبر (أن)، و (سبب) اسمها، (الغلو) بالرفع خبر (أن) و (الغلو) هو تجاوز الحد، كل شيءٍ تجاوز حدَّه فقد غلا فيه، يقال ذلك إذا كان في السعر غلاءٌ، لا يقال غلو وإنما يقال ماذا؟ غلاءٌ، لأنه تجاوز حدّه، إذًا تجاوز الحد في السعر هو يسمى ماذا؟ يسمى غلاءً، وإذا كان في القدر والمنزلة غُلُوٌّ وهو الذي معنا، وفي السهم غَلْوٌ، إذًا غَلاءَ، وَغُلُوٌّ، وَغَلْوٌ. في السهم غَلْوٌ، وفي القدر والمرتبة والمنزلة غُلُوٌّ، وفي السعر غَلاءٌ، وأفعالها جميعًا غَلا يَغْلُو، أفاده في المفردات. يقال: غَلَوْتُ بالسهم وغَلا السهم غَلْوًا رفع يده برميه. قال العلماء: الْغُلُو هو مجاوزة الحد في مدح الشيء أو ذمه. حينئذٍ يكون من جهة المدح ويكون من جهة القدح، فكلٌّ منهما إذا تجاوز حده فقد غلا، وضابطه تعدّي ما أمر الله به، كل ما تُعُدّيَ فيه ما أمر الله تعالى به فقد غلا لأنه تجاوز به الحد، وإما بالزيادة بالإفراط، وإما بالنقص بالتفريط، فالغول شاملٌ لنوعين، ولذلك لا يختص بالثناء بعضهم حدَّه وخصَّه بالثناء، والثناء يكون باللسان، والغلو ليس خاصًا باللسان قد يكون بالفعل، فحينئذٍ ليس خاصًا باللسان. إذًا ضابطه تعدي ما أمر الله به وهو الطغيان الذي نهى الله عنه في قوله: {وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي} [طه: ٨١]. وقيل الغلو مجاوزة الحد في الثناء مدحًا أو قدحًا، ويَرِدُ عليه أن الغلو لا يختص بالثناء بل هو عامٌّ، ولذلك نقول: مجاوزة الحد في مدح الشيء أو ذمه ولو كان بالترك بالفعل.

قال: (الصالحين)، (غلو في الصالحين)، (الصالحين) جمع صالح وهو من قام بحق الله وحق العباد، اتصف بالصلاح من قام بحق الله تعالى على أتم وجه، وكذلك في حق العباد. ومراد المصنف بالباب باب ما جاء - الدليل والبرهان على - أن سبب كفر بني آدم - أو سبب أول كفر بني آدم - وتركهم دينهم - الذي خُلِقُوا له ولا صلاح ولا فلاح لهم إلا به - هو الغلو في الصالحين - من الأنبياء والأولياء وغيرهم بالقول والاعتقاد فيهم. ولذلك قال: (في الصالحين). والصالح هذا يصدق على من؟ على الأنبياء والرسل ومن دونهم، والغلو في الصالحين قد يكون شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر، وقد يكون وسيلةً إلى الشرك والكل منهيٌّ عنه.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: والغلو هو مجاوزة الحد بأن يُجعل للصالحين من حقوق الله الخاصة به شيءٌ فإن حق الله الذي لا يُشاركه فيه مشاركٌ هو الكمال المطلق، والغنى المطلق، والتصرف المطلق من جميع الوجوه، وأنه لا يستحق العبادة والتأله أحدٌ سواه فمن غلا بأحدٍ من المخلوقين حتى جل له نصيبًا من هذا الأشياء فقد ساوى به رب العالمين وذلك أعظم الشرك. يعني: هذا النوع من الغلو يعتبر شركًا، إذًا كل شركٍ هو غلو، لأنه رفع ماذا؟ غلا في هذا المعبود سواء كان من الصالحين أو من غيرهم غلا فيه ورفعه عن منزلته وصرف له شيئًا من العبادة. قال: وذلك أعظم الشرك، ومن رفع أحدًا من الصالحين فوق منزلته التي أنزله الله بها فقد غلا، وذلك وسيلة إلى الشرك وترك الدين. حينئذ المصنف أراد ما ذكره ابن السعدي رحمه الله تعالى فتكون الترجمة عامة، ولذلك قال: (هو الغلو). فأطلق المصنف فشمل ما كان أصلاً وما كان وسيلة، ما كان أصلاً هو الشرك الأكبر، وما كان وسيلةً فقد يكون شركًا أصغر وقد يكون دون ذلك، ففي الترجمة حينئذٍ عموم، وهو مقصود للمصنف، يعني: ليس المراد هنا أحد أنواع الغلو لا، وإنما

أراد به بيان السبب، حينئذٍ السبب ما يوقع في المسبب سواء كان شركًا بنفسه، أو لا، ففي الترجمة عموم وهو مقصود والله أعلم، ويدل على ذلك الأحاديث الواردة إذ هي عامة مطلقة «إياكم والغلو». هكذا النبي - صلى الله عليه وسلم - قال، «هلك المتنطعون» سيذكره المصنف هذا عام لا يشمل لا يختص بالشرك الأكبر، إنما يعم النوعين، وفي الترجمة إضافة الشيء إلى سببه بدون أن يُنسب إلى الله، السبب هو الغلو ما نسبه قال بعد الله تعالى أو .. إلى آخره وهو جائز لصحة السبب ووقوعه من جهة ثبوته شرعًا وحسًّا وواقعًا. يعني الشيء إذا كان له أثر فنُسِبَ إليه مع الاعتقاد بأنه سببه والترتب عليه يكون من باب السببية هذا لا إشكال فيه، لذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - قال في عمه: «لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار». «لولا أنا» سبب شرعي صحيح، لولا فلان لولا كذا، إذا كان سببًا شرعيًّا صحيحًا ثبت من جهة الحسّ والواقع أو الشرع فلا إشكال فيه، لكن بشرط أن يكون النية مبينة لذلك، وفي الترجمة كذلك قصر سبب الكفر على الغلو، لأنه قال ماذا؟ (هو الغلو)، (هو) قلنا: هذا ضمير فصل أفاد التوكيد، عند بعضهم يفيد الحصر، حينئذٍ يكون ثَمَّ ما هو غير الغلو منفيًّا أو مثبتًا؟ يكون منفيًا، لحصر المصنف هنا السبب في ماذا؟ في الغلو في الصالحين، يُفهم منه أن غير هذا السبب لا يكون سببًا، وفي الترجمة قصر سبب الكفر على الغلو، والقصر ينفي وجود سبب آخر هكذا ظاهر كلام المصنف.

وفي كلام ابن القيم رحمه الله تعالى ما يشير إلى وجود سبب آخر ألا وهو إساءة الظن برب العالمين، هذا سبب للوقوع في الشرك والكفر الأكبر، إساءة الظن برب العالمين، ولعل المصنف لم يشر إليه لأن إساءة الظن بالله سبحانه مترتب غالبًا على الغلو في الصالحين، أنه مترتب على ماذا؟ على الغلو في الصالحين، فيغلو فيسيء الظن فيصرف العبادة، حينئذٍ لا يحتاج إلى ذكره، فيكون المصنف قد تركه قصدًا لا اختصارًا، ولعل المصنف لم يشر إليه لأن إساءة الظن بالله سبحانه مترتب غالبًا على الغلو في الصالحين، فإنه يغلو أولاً في المخلوق فيُرْفع فوق منزلته ويجعل له حظ من الألوهية والربوبية ويتخذونه بعد ذلك وسيطًا يقربهم إلى الله في قضاء حوائجه فيكون قد أساء الظن بربه، هكذا يمكن أن يجاب عن المصنف، ولكن ربما لا تكون إساءة الظن ناتجة عن الغلو ليس بلازم، ربما لا تكون إساءة الظن ناتجة عن الغلو في الصالحين كمن وصف الله عز وجل الكامل بجميع الوجوه بصفات المخلوق الناقص، هذا أساء الظن وليس فيه ماذا؟ ليس فيه غلو، يعني من اعتقد أن الله تعالى في كل مكان هذا كفر أكبر، حينئذٍ وُجِدَ الكفر الأكبر والشرك ومع ذلك ماذا؟ ليس فيه غلو، وصف الله تعالى بماذا؟ بصفات النقص، أو شَبَّهَ المخلوق بالخالق من كل وجه، حينئذٍ نقول: وُجِدَ إساءة الظن ولم يوجد الغلو، حينئذٍ قد ينفرد عنه.

قال ابن القيم: فمن ظن به خلاف - يعني بالله تعالى - فمن ظن به خلاف ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، أو عطَّل حقائق ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، فقد ظن به ظن السوء، وهذا واضح بَيِّن، لأن الظن هنا وُجِد وليس عندنا ماذا؟ ليس عندنا غلو في الصالحين، ولا شك أن ما يحملهم على ذلك الظن السيئ أنهم {مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} ... [الحج: ٧٤]، وبوب المصنف بهذه الآية في آخر باب في كتاب التوحيد الباب السابع والستين (باب: ({وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}).

ذكر المصنف آيةً وأربع أحاديث في هذا الباب. قال المصنف رحمه الله تعالى: وقول الله عز وجل ({يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ}). في موضعين من كتابه، وهذا نداء لأهل الكتاب وهم اليهود والنصارى، والكتاب التوراة لليهود والإنجيل للنصارى، ({لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ}) هذا نهي، أليس كذلك؟ لا ناهية، وتغلوا فعل مضارع مجزوم بـ لا، وجزمه ماذا؟ حذف النون، لماذا؟ لأنه من أفعال أو الأمثلة؟ من الأمثلة الخمسة، أمثلة أحسن، إذًا نهي، والنهي يقتضي ماذا؟ يقتضي التحريم، ولا منافاة بين التحريم والشرك، فكل شرك فهو حرام، وليس كل محرم يكون شركًا. إذًا ({لاَ تَغْلُواْ}) نهي وهو للتحريم، ({لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ}) أي لا تتعدوا ما حدَّ الله لكم، ولا ترفعوا المخلوق عن منزلته التي أنزله الله تعالى، والغلو كثير في النصارى فإنهم غلو في عيسى عليه السلام فنقلوه من حيز النبوة إلى أن اتخذوه إلهًا من دون الله تعالى، رفعوه وهو نبي عليه الصلاة والسلام ومع ذلك رُفع إلى منزلة الألوهية وهذا نوع من

الغلو، فنقلوه من حيز النبوة إلى أن اتخذوه إلهًا من دون الله تعالى يعبدونه كما يعبدون الله، واليهود على النقيض تنقصوه فحطوه عن منزلته حتى جعلوه ولد بَغِيّ، فالنصارى أَفْرَطُوا واليهود فَرَّطُوا، الله عز وجل رد على الطائفتين كما قال سبحانه: {مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ} [المائدة: ٧٥] الآلة لا يأكل الطعام، فردّ على النصارى الذين رفعوا عن منزلته وجعلوه آلهًا، والإله لا يأكل الطعام، وأولئك تنقصوه، قال سبحانه: {إِلَّا رَسُولٌ}. والرسول لا يكون ماذا؟ لا يكون ولد بَغِيّ قطعًا هذا، إذًا رَدّ على النصارى واليهود بهذه الآية، فنهاهم الله عز وجل بقوله: ({لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ}). عن الغلو في الدين ونحن كذلك، يعني: الحكم عام لنا ولهم.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: والناس في معاملة الصالحين ثلاثة أقسام:

أهل الجفاء الذين يهضمونهم حقوقهم ولا يقومون بحقهم من الحب والموالاة لهم والتوقير والتبجيل.

وأهل الغلو - عكسهم - الذين يرفعونهم فوق منزلتهم التي أنزلهم الله بها.

وأهل الحق - وسط بين الطائفتين - وأهل الحق الذين يحبونهم ويوالونهم ويقومون بحقوقهم الحقيقة، ولكنهم يبرأون من الغلو فيهم وإدعاء عصمتهم.

إذًا ثلاثة أنواع أو طوائف: أهل حق وهم وسط بين الإفراط والتفريط، فالغلو هو الإفراط في التعظيم بالقول والاعتقاد، أي لا ترفعوا المخلوق عن منزلته التي أنزله الله، والخطاب في الآية وإن كان لأهل الكتاب إلا أنه يشمل هذه الأمة فإنه عام يتناول جميع الأمة، وهو تحذير لهذه الأمة أن يفعلوا مع نبيهم ما فعلت النصارى مع المسيح واليهود مع العزير. قال الله تعالى: {أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ} [الحديد: ١٦]. يعني نهاهم عن التشبه باليهود والنصارى بأهل الكتاب، ومن تشبه بهم من هذه الأمة في الغلو إفراطًا أو تفريطًا ففيه شبه من اليهود والنصارى، أليس كذلك؟ من فرَّط أشبه اليهود، ومن أَفْرَطَ أشبه النصارى، وهكذا، ومن تشبه به من هذه الأمة وغلا في الدين بإفراط أو تفريط فهو منهم «من تشبه بقوم فهو منهم».

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: ومن تشبه من هذه الأمة باليهود والنصارى وغلا في الدين بإفراط فيه أو تفريط فقد شابههم. أخذ حكمهم، فكل من دعا نبيًّا أو ليًّا من دون الله تعالى فقد اتخذه إلهًا وضاهى النصارى في شركهم واليهود في تفريطهم، وقد نهى الله تعالى عن الغلو في كتابه في مواضع، والغلو عام يشمل جميع أمور الدين، فشمل الغلو في محبة الصالحين.

وتخصيص المصنف هنا في الترجمة بالصالحين هل له مفهوم مخالفة أو لا؟ أو مفهوم أَوْلَوِيّة؟

مخالفة: يعني غير الصالحين، لا بأس بالغلو فيه، الصالحين منهي عنهم.

أَوْلَوِيّة: الصالحون يعني غيرهم من دونهم من باب أولى وأحرى.

المراد الثاني -انتبه -.

قوله: ({لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ}). الدين يطلق على العمل والجزاء، والمراد هنا العمل، أي لا تجعلوا عبادتكم غلوًا في المخلوقين وغيرهم، ويشمل الغلو في العبادات نقصًا وزيادةً.

مناسبة الآية للباب فيها النهي عن الغلو مطلقًا. قال: ({لاَ تَغْلُواْ}). ما وجه العموم؟

فعل مضارع في صيغة النهي فيعم من صيغ العموم، لذلك نقول: فيها النهي عن الغلو مطلقًا.

من أين جئت مطلقًا، هو نهى عن الغلو؟ أصل الغلو منهي عنه، عنه بجميع أنواعه؟ نعم بجميع أنواعه، ما الدليل؟ نقول: ({تَغْلُواْ}) فعل مضارع في سياق النهي وهو نكرة، والنكرة في سياق النهي تعم، حينئذ نقول: مطلقًا. وهذا جميل.

والنهي للتحريم، والتحريم أعمّ من كونه شركًا أولى، أليس كذلك؟ أعمّ من كونه شركًا أولى، فشمل الغلو لعمومه الغلو في الصالحين،

ومن دونهم، والخطاب ليس خاصًا بأهل الكتاب بل هو عام، يتناول جميع الأمة تحذيرًا لهم أن يفعلوا في نبيهم وصالحيهم فعل النصارى في المسيح واليهود في عزير.

ويستفاد من الآية كذلك تحريم الغلو في الأشخاص والأعمال، يعني في العبادات، قد يغلو ويفسد على نفسه «هلك المتنطعون» كما سيأتي في آخر حديث، نقول: هذا يكون في العبادات، حينئذٍ يصلي ما بين العشاء والفجر ويشق على نفسه {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} حينئذٍ نقول: شق على نفسه وقد غلا، هذا يعتبر غلوًا، في الأشخاص واضح، سواء كان في الأنبياء في العلماء مدحًا أو قدحًا، والناس الآن إذا أحبوا غلو في المدح، وإذا أبغضوا كان الله في عونهم، وهذا خلل حتى عند طلاب العلم، بل حتى عند بعض أهل العلم، إذا أحب شخصًا غلا فيه وأفرط مدحًا، وإذا أبغضه جاءت الويلات، إذًا تحريم الغلو في الأشخاص والأعمال - انتبه - في الأشخاص وفي الأعمال، قد تحب شخصًا فتطريه فوق منزلته هذا غلو، فلان الإمام العلامة وهو مسكين، هذا غلو أو لا؟ يعتبر غلوًا وما أكثره، حينئذٍ يكون واقعًا في ماذا؟ في محرم ({لاَ تَغْلُواْ}) هذا نهي، قلنا: النهي يعم هنا عام، «إياكم والغلو»، «إياكم» صيغة تحريم، الغلو محلًى بـ (أل) دعك من هذه الآية قد يقول قائل مثلاً: خاصة باليهود والنصارى، نقول حديث: «إياكم والغلو». هذا عام يشمل الغلو في الأشخاص في المدح والقدح، ولذلك يترَيس طالب العلم لا يمدح إلا بعلم، يعني لا يُثني إلا بعلم لأن هذا تزكية وتحتاج إلى وجود، تعلم ما عليه من صفة فتُثني بقدره، ولا تقدح كذلك إلا بعلم، أليس كذلك؟ لا تقول: كافر. إلا إذا عندك علم، سمعت أو قرأت له، لا تقول: مبتدع. إلا إذا كان عندك علم سمعت أو قرأت، أما التقليد فمثل هذه المسائل فالظاهر أنه لا يجوز لانفلات الأمور هنا، فترى صار البعض يحكم على الناس دون أن يسمع أو يقرأ، فلهذا ووجوده وكثرته نقول: التقليد هنا لا ينفع، لا تعذر - خاصةً طلاب العلم - لا يُعذر أن يقلد غيره في مسائل التكفير والتبديع والتفسيق إلا بدليله، لماذا بدَّعْتَهُ؟ لماذا حَزَّبْتَهُ؟ لماذا كَفَّرْتَهُ؟ لماذا صوَّفْتَهُ؟ .. إلى آخره، نقول: لا بد من سماع الدليل ما يكفي التقليد هنا لأن الأمر انفلت، إذًا تحريم الغلو في الأشخاص والأعمال وغير ذلك.

ثانيًا: الرد على اليهود والنصارى في غلوهم في الأشخاص والأعمال وغير ذلك وكذلك من شابههم.

ثالثًا: لزوم الاعتدال في الدين، من أين نأخذ هذا لزوم الاعتدال في الدين؟ كيف نأخذه من الآية ({لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ})؟ قلنا: الغلو إفراط أو تفريط بينهما ماذا؟ {فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ} [هود: ١١٢]، أليس كذلك؟ فالاستقامة والاعتدال مأمور به بهذه الآية أو مأمور بها بهذا النص، لَمَّا نهى عن الإفراط والتفريط أمر ضمنًا بماذا؟ بالاعتدال والوسطية الشرعية ليست الوسطية الحادثة الآن، لزوم الاعتدال في الدين فلا إفراط ولا تفريط لأنه نهي ويستلزم الأمر بضده وهو الاستقامة والاعتدال.

رابعًا: التحذير من الشرك وأسبابه ووسائله، الشرك واضح الغلو منه الشرك ووسائله وأسبابه واضح أنه ماذا؟ الغلو في الصالحين.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى أورد الحديث التالي: (وفي ((الصحيح)) عن ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله تعالى: {وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا} [نوح: ٢٣]) الآية، (قال) ابن عباس (هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون فيها أنصابًا وسموها بأسمائهم، ففعلوا ولم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونُسِيَ العلم عُبِدَتْ). قوله: (وفي الصحيح). المراد به صحيح البخاري، والأثر عند الإمام البخاري رحمه الله تعالى، وهذا الأثر اختصره المصنف أراد به الشاهد فحسب، ولفظ البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب بعد. - انتبه لهذه الفائدة - بمعنى أن هذا النهي وإن كان بيانًا لما كان في قوم نوح إلا أن تلك الأصنام وُجِدَتْ في العرب بعد، صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب بعد، أما وَدٌّ فكانت لِكَلْبٍ بِدَوْمَةِ الْجَنْدَل، وأما سُواع فكانت لِهُذَيْلٍ، وأما يَغُوثُ فكانت لِمُرَادٍ ثم لبني غَطِيف بالْجُرْفِ عند سَبَأٍ، وأما يَعُوق فكانت لِهَمْدَان، وأَمَّا نَسْرٌ فكانت لِحِمْيَر لآل ذِي الْكَلاع أسماء رجال صالحين في قوم نوح .. إلى آخر كلامه رضي الله عنه.

ورُوِيَ عن عكرمة والضحاك وابن إسحاق نحو هذا - الذي ذكره ابن عباس فيما سبق -.
وروى ابن جرير عن محمد بن قيس أن يغوث ويعوق ونسرًا، يغوثَ بدون تنوين ويعوقَ ونسرًا كانوا قومًا صالحين، يعني: أسماء رجال، يعوق اسم رجل، أليس كذلك، ونسر اسم رجل كانوا قومًا صالحين من بني آدم - انتبه من بني آدم - ولم يقل من قوم نوح، سينبني عليه المسألة. قال: من بني آدم، ولم يقل من قوم نوح، وكان لهم أتباع يقتدون بهم فلما ماتوا قالوا أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم: لو صَوَّرْناهم كانوا أسبق لنا إلى العبادة إذا ذكرناهم. صَوَّرْناهم جعلنا لهم تماثيل تحاكيهم هذا هو الصورة التمثال، التصوير هو التمثال نفسه، فصَوَّرُوهم فلمّا ماتوا وجاء آخرون دبّ إليهم إبليس فقال: إنما كانوا يعبدونهم، وبهم يُسقون المطر. فعبدوهم، قال سفيان - الراوي - عن أبيه عن عكرمة: كان بين آدمَ ونوحٍ عشرة قرون كلهم على الإسلام. قوله: (عن ابن عباس في قول الله تعالى: {وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ} أي لا تتركوا عبادة آلهتكم، هذا نهي، يعني نهوهم ما أقول للتحريم للمنع، أرادوا به ماذا؟ المنع، التحريم هذا حكم شرعي، أراد به المنع، أي: لا تتركوا عبادة آلهتكم وهي الأصنام والصور التي كانت لهم ثم عبدتها العرب من بعدهم، وبهذا قال الجمهور، قاله الشوكاني في الفتح.
({وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا}) أي لا تتركوا عبادة هذه المذكورات، وهي أسماء قوم صالحين كما سيأتي، سُمِّيَتْ هذه الصور بهذه الأسماء لأنهم صوروها على صورة أولئك القوم، بمعنى ودّ اسم رجل صَوَّروا صورته وسمي التمثال ودًّا، وكذلك يعوق وغيرهم، ووجه تخصيص هذه الأصنام بالذكر مع دخولها تحت الآلهة لأنه قال ماذا؟ ... ({وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ}) عام أو لا؟ ({آلِهَتَكُمْ}) آلهة جمع إله فيصدق الإله على المعبود بحق، وعلى المعبود بباطل، فكل من اتُّخذ معبودًا فهو إلهٌ سواء كان بحق أو بباطل، إن كان المراد الله تعالى فهو حق، وأما غيره جل وعلا فهو باطل، حينئذٍ قالوا: ({لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ}) عام يشمل ودًّا وسواعًا .. إلى آخره، قال: ({وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا}). هذا تخصيص بعد تعميم، إذًا عطف خاص على عام، وذكر الخاص بحكم لا يخالف العام لا يعد تخصيصًا، لأنه ما خالفه في الحكم الآخر، وإنما يكون من باب التأكيد أَكْرِمِ الطُّلابَ وَأَكْرِمْ زَيْدًا، وَزَيْدٌ من الطلاب، إذًا أكرم الطلاب كلهم وزيدًا منهم، لكن لما قال: وَأَكْرِمْ زَيْدًا، يعني: استوصِ به زيادة إكرام، فيكون فيه مَزِيّة ليست في سابقه، كذلك النص هنا معنا، قالوا: ({لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ}). دخل فيه ود وسواع .. إلى آخره، ({وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا}) إذًا تخصيص بعد تعميم للاهتمام به، ووجه تخصيص هذه الأصنام بالذكر مع دخولها تحت الآلهة لأنها كانت أكبر أصنامهم وأعظمها، حينئذٍ عدم الترك والتعلق بالكبير والعظيم آكد في التحذير، ({وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ})، ({وَقَالُوا}) يعني: قال بعضهم لبعض، ({لَا تَذَرُنَّ}) هذا نهي مؤكد بنون التوكيد الثقيلة، أي لا تتركنَّ، ({آلِهَتَكُمْ}) جمع إله كما عرفنا، والإله يطلق على الحق والباطل، ومر معنا في أول الكتاب، ({لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ}) أي لا تتركوا عبادتها، ولا تمكنوا أحدًا من إهانتها، أي انتصروا لها ولا تدعوها للناس ولا تدعوا عبادتها، فالأمر عام، يعني يشمل ماذا؟ لا تتركوها من جهة التعبد، لا تتركوا من يعتدي عليها، انصروا هذه الآلهة، حينئذٍ يكون فيه عموم، وهذا من التواصي بالباطل عكس أهل الإيمان. قوله: ({وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا}). كسابقه النهي هنا، ودًّا هذا مفعول به، ({وَلَا سُوَاعًا}) هذه لا زائدة للتوكيد، كقوله: {وَلَا الضَّالِّينَ}، {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧]. لا هذه زائدة، ما الفائدة منها؟ نقول: للتوكيد، والنفي يؤكد كما أن الإثبات يُؤكد، هنا كذلك قال: ({وَلَا سُوَاعًا}). ({وَلَا سُوَاعًا}) لا زائدة للتأكيد كقوله: {وَلَا الضَّالِّينَ}. وفائدتها أنهم جعلوا مدخولها كالمستقل بخلاف يعوق ونسرًا فهما في المرتبة دون ما سبقهما، أليس كذلك؟ بخلاف ماذا؟ لأنه قال: ({وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ}).
طيب بقي ماذا؟ ({وَيَعُوقَ وَنَسْرًا})، يعوق ونسرًا ما أدخل لا، إذًا هذه خصها من التعميم ({لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ}) لأنها كبيرة عظيمة، ثم يرد السؤال هل هي على مرتبة واحدة؟ الجواب: لا، ما أدخل عليه (لا) أعظم، وما لم يدخل عليه (لا) أدنى مرتبة وإن كانت

كلها مشتركة في ماذا؟ في الكبر والعظم.
إذًا قوله هنا: ({وَلَا سُوَاعًا}). فائدة (لا) أنه جعلها كالمستقل بخلاف يعوق ونسرًا فهما في المرتبة دون ما سبقهما، وقرأ الجمهور ({وَدًّا}) بفتح الواو، وقرأ نافع بضمها (وُدًّا). قال الليث: وُدٌّ بضم الواو صنم لقريش، وبفتحها وَدٌّ صنم كان لقوم نوح. إذًا قرأ بالوجهين وُدٌّ، وَدٌ، هل بينهما فرق؟
حينئذٍ نقول: بينهما فرق على كلام الليث أن وُدًا بضم الواو صنم لقريش، بفتحها صنم لقوم نوح، وقرأ الجمهور ({وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ}) يعني بعدم تنوين بغير تنوين، حينئذٍ ما العلة فيهما؟ إن كان عربيين فالمنع من الصرف للعلمية ووزن الفعل، إن كان عَرَبِيَّيْنِ حينئذٍ ممنوع من الصرف لعلتي.
إحداهما: العلمية.
الثانية: وزن الفعل. مثل أحمد.
وإن كان عَجَمِيَّيْنِ فللعُجْمَةِ والعلمية. إذًا على القولين هما أعلام، إنما الخلاف في العلة الثانية، هل هي وزن الفعل أم العجمة؟ من قال: إنهما عربيان. قال لوزن الفعل، ومن قال: هما أعجميان. قال: للعجمة. وقرأ الأعمش (ولا يغوثًا ويعوقًا) بالصرف، قال ابن عطية: وذلك وهمٌ. يعني التنوين يعتبر وهمًا لأنه ممنوع من الصرف. قال ابن عباس: (هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح). كان هؤلاء أهل دين وفضل وخير، (فلما هلكوا) يعني ماتوا، هلك، أليس كذلك؟ هلك يأتي بمعنى الموت، {إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ} [النساء: ١٧٦]، يعني مات (فلما هلكوا) يعني ماتوا وكان ذلك في زمن متقارب فأَسِفُوا عليهم وصاروا يترددون على قبورهم، حزنوا عليهم فصاروا يترددون على قبورهم، فلما القبور هنا فيها ماذا؟ فيها شبهةٌ الشرك، يعني وسيلة، فلما رأى ذلك الشيطان منهم من ترددهم على قبورهم (أوحى الشيطان إلى قومهم)، أي وحي وسوسة لا وحي إلهام، فسَوَّلَ لهم الشيطان ماذا؟ (أن انصبوا) بكسر الصاد (أن انصِبوا) بكسر الصاد المهملة، وأن مصدرية، والفعل فعل أمر، أي أوحى إليهم بنصب أنصاب، وأن المصدرية إذا دخلت على فعل أمر تؤول بمصدر، أَشَرْتُ إِلَيْهِ بِأَنْ قُم، يعني: بالقيام، أَشَرْتُ إِلَيْهِ بِأَنْ قُم، أي بالقيام، صح. (أن انصِبوا إلى مجالسهم) وأنديتهم (التي كانوا يجلسون فيها أنصابًا) انصِبوا أنصابًا، إذًا مفعول له، جمع نُصُبٍ وهو كل ما يُنصب من عصى أو حجر أو غيره، والمراد به هنا الأصنام المصورة على صور أولئك الصالحين التي نصبوها في مجالسهم وسَمَّوْهَا بأسمائهم، هذا وَدّ وهذا سُواع وهذا يَغُوث .. وهكذا، ليكون أسهل عليهم من المجيء إلى قبورهم ولم يكونوا قصدوا عبادتهم، وإنما قصدوا التذكر بهم ليكون أدعى لهم على فعل الخير والتأسي بهم، فإذا رأوهم تذكروا العبادة فنشطوا، سول لهم الشيطان ذلك وتذكروا أفعالهم بها، وهذا من وسوسة ووحي الشيطان وكيده لهم كما قال لآدم عليه السلام من قبل: {هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى} [طه: ١٢٠]. وقد أخرج لهم الشيطان هذه الحيلة في قالب المحبة لعدم قدرته عليهم إلا بهذه الدرجة، ومقصوده من بعدهم، يعني عَمَلٌ بَطِيءٌ ومفعولٌ أَكِيدٌ كما يقول بعضهم، حينئذٍ مقصوده ماذا؟ من بعدهم، وليس مقصوده أولئك الأقوام الذين صَوَّرُوا هذه الصور، ومقصوده من بعدهم الذين لم يعرفوا ما نُصِبَتْ له ليوسوس لهم أنهم كانوا معبودين في أولاكم، (ففعلوا) أي فعل أولئك ما أوحاه الشيطان إليهم من تصوير صالحيهم (ولم تعبد) فعلوا ماذا؟ يعني فعلوا الصور، صوَّرُوا أولئك الصالحين، (ولم تعبد) تلك الصور لقرب عهدهم بمعرفة الهالكين وما صُوِّرُوا لأجله. قال ابن عباس: (حتى إذا هلك أولئك).
يعني الذين صوروا تلك الأصنام، هلكوا يعني ماتوا، (ونُسِيَ العلم) هنا العلة، (ونُسِيَ العلم) يحتمل علم ماذا هنا؟ العلم الذي فيه الفرقان بين التوحيد والشرك، أو نُسِيَ العلم بأن أولئك إنما صوَّرُوا هذه الصور من أجل التذكر والتأسي بهم، والعلم علمان هنا ويحتمل أنه شامل للنوعين، (ونُسِيَ العلم) الذي فيه بيان الشرك والتوحيد، أو نُسِيَ العلم الذي نصبوا لأجله الأنصاب، عام يشمل النوعين، وهو تذكر العلم الذي كانوا يأخذونه عنهم، والعبادة التي كانوا يفعلونها ليَتَأَسَّوْا بهم فيها. قال: (عبدت). يعني تلك الصور، وفي رواية أنهم قالوا: ما

عظم أولنا هؤلاء إلا وهم يرجون شفاعتهم عند الله. جاءت الشبهة، فعبدوهم، فهذا هو السبب في عبادة هؤلاء الصالحين، وهذه هي الشبهة التي ألقاها الشيطان على المشركين من الأولين والآخرين.

وفي رواية: ونُسِخَ العلم. تَنَسَّخَ العلم، نُسِخَ يعني أزيل، من النسخ وهو الإزالة، ونُسِخَ العلم أي دُرِسَتْ آثاره بذهاب العلماء وعَمَّ الجهل حتى صاروا لا يميزون بين التوحيد والشرك، فوقعوا في الشرك ظنًّا منهم أنه ينفعهم وعُبِدَتْ تلك الأصنام لما قال لهم إبليس: إن من كان قَبْلَكُم كانوا يعبدونهم وبهم يُسْقَوْنَ المطر. فصارت هذه الأصنام بهذا التصوير سُلَّمًا لعبادتها، وهو السبب الذي عَنَاهُ المنصف، ففيه مضرة فقد العلم ومضرة الغلو، فإن كل ما عُبِدَ من دون الله من قبر أو صنم فالأصل فيه أو في عبادته الغلو، وكذلك اندراس العلم والجهل بحقيقة دين المرسلين وهذا يفيد الحذر من الغلو ووسائل الشرك وإن كان القصد بها حسنًا. يعني المقاصد هنا لا ترفع ماذا؟ لا ترفع الكفر ولا الشرك ولا البدع، لأن الميزان ما هو؟ هو موافقة الشرع، ولو كان قصده حسنًا حينئذٍ هذا لا يكون عُذرًا في أن يُسمى ما هو عليه من بدعة أو شرك أو فسوق.

وفيه أن الذي زين لهم عبادة الأصنام وأمرهم بها هو الشيطان فصار هو معبودهم في الحقيقة كما قال تعالى: {أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ} [يس: ٦٠].

بقي أن يقال أن قول ابن عباس هنا: (هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا) .. إلى آخره، قال: (من قوم نوح). ظاهره ماذا؟ أنهم من قوم نوح، يعني هم صالحون أُرْسِلَ إليهم نوح ثم ماتوا ثم حصل ما حصل وأصلهم من قوم نوح، لكن ظاهر القرآن خلاف ذلك، وهو أنه وقع الشرك ثم بُعِثَ نوح عليه السلام، أليس كذلك؟ هذا ظاهر القرآن، حينئذٍ أَيُّهما نقدم؟ أو أَيَّهما نقدم؟ لا شك أن ظاهر القرآن مقدم على ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهم.

فقول ابن عباس ظاهره أنهم من قوم نوح، وظاهر القرآن أنهم قبل نوح عليه السلام، والثاني هو الذي اعتمده ابن جرير وابن كثير عند تفسيرهما للآية، قال ابن كثير: وهذه أسماء أصنامهم التي كانوا يعبدونها من دون الله. وأورد ابن جرير عن محمد بن قيس أنه قال: كانوا قومًا صالحين بين آدم ونوح. وهذا هو الظاهر أنهم كانوا بين آدم ونوح، كانوا على الإسلام فحصل الاختلاف كما سيأتي في الآية، حينئذٍ كانوا على الإسلام إلى قُبَيْلِ بِعْثَةِ نوح عليه السلام، فحصل الشرك حينئذٍ بُعِثَ نوح عليه السلام وسبق هذا الأثر معنا.

وقال محمد بن كعب: هذه أسماء قومٍ صالحين كانوا بين آدم ونوح، فنشأ بعدهم قوم يقتدون بهم في العبادة فقال لهم إبليس: لو صورتم صورهم كان أنشط لكم وأشوق إلى العبادة. ففعلوا ثم نشأ قوم من بعدهم، فقال لهم إبليس: إن الذين من قبلكم كانوا يعبدونهم فاعبدوهم. فابتداء عبادة الأوثان كان من ذلك الوقت. إذًا ما بين آدم ونوح عليه السلام.

يؤدي هذا ما جاء عن ابن عباس أيضًا في موضع آخر في قوله تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ} [البقرة: ٢١٣]. أمة واحدة على الإسلام، {فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ} أي فاختلفوا، لا بد من التقدير حصل الخلاف فبعث، إذًا أول الرسل مَنْ؟ نوح عليه السلام، فحصل الاختلاف أولاً ثم {فَبَعَثَ} الفاء تدل على ماذا؟ الترتيب، تفيد الترتيب جَاءَ زَيْدٌ فَعَمْرو، عمرو بعد زيد بلا مهلة، هذا الذي تقتضيه الفاء، حينئذٍ {فَبَعَثَ} تدل الفاء على أن ما بعده وقع بعدما حصل ما قبله، هذا الأصل فيه، فظاهر القرآن ماذا؟ أن الشرك حصل أولاً بهؤلاء الخمس المذكورات، ثم بعث الله تعالى نوحًا عليه السلام.

قال هنا: قال ابن عباس: كان بين نوح وآدم عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق فاختلفوا. وهكذا قال ابن مسعود فاختلفوا {فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ}. قال قتادة في قوله تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}. قال: كانوا على الهدى جميعًا - يعني: على الحق - فاختلفوا. لا بد من التقدير، وقرأ بها ابن مسعود، {فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ} فكان أول من بعث نوحًا عليه السلام، وهكذا قال مجاهد كما قال ابن عباس أولاً. وقال العوفي عن ابن عباس: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}. يقول: كانوا كفارًا. لكن هذا مرجوح كانوا

كفارًا، {فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ}. قال ابن كثير: والقول الأول عن ابن عباس أصح سندًا ومتنًا، لأن الناس كانوا على ملة آدم حتى عبدوا الأصنام، فبعث الله نوحًا عليه السلام فكان أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض.

إذًا ظاهر كلام ابن عباس هنا مرجوح إن كان هذا اللفظ محفوظًا عنه رضي الله تعالى عنه. فالمراد بالناس، {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً} في الآية القرون الأولى التي كانت بين آدم ونوحٍ، هذا ما يتعلق بأثر ابن عباس.

فإن قيل: ما علاقتنا بأصنام عُبِدَت في قوم نوح؟ الجواب: ما ذكرناه سابقًا أنها انتقلت إلى العرب، فهي معروفة في قريش، قد روي الفاكهي عن الكلبي قال: كان لعمرو بن ربيعة رِئيٌ من الجن. يعني قرين له، فأتاه فقال: أجب أبا ثمامة وادخل بلا ملامة. هذا وحي الشيطان، أجب أبا ثمامة. وادخل بلا ملامة. ثم أتِ سيف جدة. تجد بها أصنامًا معدة. ثم أوردها تهامة ولا تهب. ثم ادع العرب إلى عبادتها تُجَب. هكذا قال لهم بهذا الأسجاع، قال: فأتى عمرو ساحل جُدّة. يقال: جَدَّة جِدَّة جُدَّة. مثلث الجيم، فأتى عمرو ساحل جُدة فوجد بها ودًّا وسواعًا ويغوث ويعوق ونسرًا، وهي الأصنام التي عُبِدَتْ على عهد نوح وإدريس، ثم إن الطوفان طرحها هناك فَسَفَا عليها الرمل فاستثارها عَمْرو وخرج بها إلى تهامة وحضر الموسم ودعا إلى عبادتها فأُجيب. هذا الشاهد فأجيب فعمرو بن ربيعة، هو عمرو بن لحيّ قاله الحافظ، قال فيه - صلى الله عليه وسلم -: «إنه أول من غير دين إبراهيم». يعني في العرب «وبحر البحيرة وسيب السائبة وحمى الحامي». رواه ابن إسحاق وابن جرير حسن إسناده في التيسير.

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعًا: «رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قُصْبَهُ في النار كان أَوَّلَ من سَيَّبَ السوائب». وهذا قبل بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويَرِدُ السؤال هنا من أقام عليه الحجة؟

المسائل هذه ليس فيها عذر بالجهل، ولذلك هذا يَجُر قُصْبَهُ في النار، من أهل النار، وهو من أهل الفترة، يعني لم يدرك من سبقه ولم يلحقه النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذًا يَصْدُق عليه أنه من أهل الفترة ومع ذلك أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - الحديث في الصحيحين أنه من أهل النار، دل ذلك على أن التوحيد ومسائل الشرك ليس فيها عذر بالجهل البتة.

ثم نقل المصنف رحمه الله تعالى بعد ذكر أثر ابن عباس عن ابن القيم ما يؤيد شرح الآية لما ذكره ابن عباس السابق، قال: وقال ابن القيم - وهو العلامة محمد بن أبي بكر بن أيوب الزُّرَعي الدمشقي المعروف بابن القيم الجوزية مات سنة إحدى وخمسين وسبعمائة وهو مشهور معروف: قال غير واحد من السلف.

قال ابن القيم: قال غير واحد من السلف - يعني كأن القول محكي عن جماعة كبيرة من السلف - الظاهر أن ابن القيم ذكر ذلك بالمعنى لا باللفظ وما ذكره رحمه الله تعالى هو بمعنى ما ذكره البخاري وابن جرير وغيرهما إلا أنه ذكر عكوفهم على قبورهم، لأنه ماذا قال ابن القيم رحمه الله تعالى؟ قال غير واحد من السلف: لَمَّا ماتوا عكفوا على قبورهم. لَمْ يَأْتِ في أَثَرِ ابن عباس، ثم صوَّرُوا تماثيلهم، ثم طال عليهم الأمد فعبدوهم، ولذلك حكاه بالمعنى دون اللفظ، إلا أنه ذكر عكوفهم على قبورهم قبل تصوير تماثيلهم، عكفوا ثم صوروا، وذلك من وسائل الشرك، بل أعظم الوسائل الموصولة إلى الشرك، بل هو الشرك، لأن العكوف لله في المساجد عبادة، ومر معنا ذلك، فإذا كان على القبور صار عكوفهم تعظيمًا ومحبةً عبادةً لها، وقد تقدم أن العكوف هو البقاء والإقامة على الشيء في المكان عبادةً وتعظيمًا وتبركًا كما كان المشركون يفعلون ذلك عند أصنامهم لما يعتقدون فيها من البركة.

قال ابن القيم: ثم طال عليهم الأمد - يعني الزمان - فعبدوهم. فالأمد الزمان، أي طال عليهم الزمان ونسوا ما قصده الأولون، نُسِيَ العلم، نسوا .. إلى آخره، وهذا معنى تفسير ابن عباس إلا أن ابن عباس قال: إنهم جعلوا الأنصاب في مجالسهم كذلك. وهنا يقول: عكفوا على قبورهم. قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: ولا يبعد أنهم فعلوا هذا وذاك. فعلوا هذا وهذا، أو أنهم قُبِرُوا في مجالسهم فتكون هي محل القبور، فتبين أن مبدأ الشرك هو الغلو فيهم، وأن سبب تلك العبادة والموصل إليها هو ما جرى من الأولين من التعظيم

بالعكوف على قبورهم ونصب صورهم في مجالسهم فصارت بذلك أوثانًا تعبد من دون الله تعالى، وهذا أول شرك حدث في الأرض. قال القرطبي رحمه الله تعالى: وإنما صَوَّرَ أوائلهم الصُّوَر ليتأسوا بها ويتذكروا أفعالهم الصالحة فيجتهدوا كاجتهادهم، ويعبدوا الله عند قبورهم، ثم خَلَفَهُم قوم جَهِلُوا مرادهم وَوَسْوَسَ لهم الشيطان أن أسلافهم كانوا يعبدون هذه الصور ويعظمونها. قال ابن القيم رحمه الله تعالى مبينًا حال عُبَّاد القبور مع الشيطان. قال رحمه الله تعالى: وما زال الشيطان يُوحي إلى عُبَّاد القبور ويُلْقِي إليهم أن البناء والعكوف عليها مِنْ محبة أهل القبور من الأنبياء والصالحين، وأن الدعاء عندها مستجاب، ثم ينقلهم من هذه المرتبة إلى الدعاء به والإقسام على الله به، فإن شأن الله تعالى أعظم من أن يُقْسَمَ عليه أو يُسْأَلَ بأحد من خلقه، فإذا تقرر ذلك عندهم نقلهم منه إلى دعائه وعبادته، وسؤاله الشفاعة من دون الله، واتخاذ قبره وثنًا تُعلق عليه القناديل والستور، ويُطاف به ويُستلم ويُقَبَّل ويحج إليه ويذبح عنده تفعل العبادات كلها، فإذا تقرر ذلك عنده نقلهم منه إلى دعاء الناس إلى عبادته واتخاذه عيدًا ومنسكًا، ورأوا أن ذلك أنفع لهم في دنياهم وأُخْرَاهم، وكل هذا مما قد عُلِمَ بالاضطرار من دين الإسلام أنه مُضَادٌّ لما بعث الله به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من تجريد التوحيد وأنه لا يُعبد إلا الله، فإذا تقرر ذلك عندهم مراحل نقله منهم إلى أن من نهى عن ذلك فقد تنقص أهل الرتب العلية، وحطهم عن منزلتهم وزعم أنه لا حرمة لهم ولا قدر وغضب المشركون واشمأزت قلوبهم كما قال تعالى: {وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ} [الزمر: ٤٥]. وصار ذلك في نفوس كثير من الجهال والطوامّ وكثير ممن ينتسبوا إلى العلم والدين حتى عَادَوْا أهل التوحيد وَرَمَوْهُم بالعظائم ونَفَّرُوا الناس عنهم وَوَالَوْا أهل الشرك وعظموهم وزعموا أنهم أولياء الله وأنصار دينه ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، ويأبى الله ذلك {وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ} [الأنفال: ٣٤].

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على أن الغلو في الصالحين سبب لعبادتهم من دون الله تعالى.

وفي القصة فوائد كثيرة ذكرها المصنف في المسائل ستأتي مبسوطة، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

54 ٥٤

٥٤٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: عن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم وإنما قولوا عبد الله ورسوله.
* شرح ما يتعلق بمفردات الحديث.
* بيان التعظيم المشروع في حقه عليه الصلاة والسلام.
* الحكمة من النهي في قوله (لا تطروني).
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد من الحديث.
* قوله: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إياكم والغلو فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو.
* شرح ألفاظ الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وبيان ما يستفاد منه.
* قوله: ولمسلم عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: هلك المتنطعون، قالها ثلاثا.
* ضابط التنطع وبيان حكمه.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.

* قوله: فيه مسائل.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد: فلا زال الحديث في شرح ما يتعلق بالباب التاسع عشر وهو باب ما جاء أن سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين، وشرحنا ما يتعلق بالمفردات، ومقصود المصنف من هذه الترجمة كذلك مناسبة الباب لكتاب التوحيد، وذكرنا أن المصنف ذكر آية وهي قول الله عز وجل {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ} [المائدة: ٧٧] وذكر أربعة أحاديث حديث ابن عباس في الصحيح، ثم وقفنا عند قوله رحمه الله تعالى: (وعن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، إنما أنا عبد، فقولوا: عبد الله ورسوله» [أخرجاه]) يعني البخاري ومسلم. قول المصنف رحمه الله تعالى: عن عمر هو ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرطب بن رجاح بن عديّ بن كعب القرشي العدويّ أمير المؤمنين وأفضل الصحابة بعد الصديق رضي الله تعالى عنهما، وَلِيَ الخلافة بعده عشر سنين ونصفًا، فامتلأت الدنيا عدلاً وفتحت في أيامه ممالك كسرى وقيصر، استُشْهِدَ رضي الله تعالى عنه في ذي الحجة سنة ثلاثٍ وعشرين قتله أبو لؤلؤة المجوسي.
(أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تطروني»)، (أن) هذه محمولةٌ على الوصل،
وَمَنْ رَوَى بِـ"عَنْ" وَ "أَنَّ" فَاحْكُمِ ... بِوَصْلِهِ إِنِ اللِّقَاءُ يُعْلَمِ
وَلَمْ يَكُنْ مُدَلِّسًا ....
(أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) قال: أو (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تُطروني كما أطرت النصارى ابن مريم»)، («لا تطروني») هذا نهيٌ («تُطروني») هذا فعلٌ مضارع مصدره الإطراء، والإطراء هو مجاوزة الحد بالمدح والكذب فيه، قاله أبو السعادات. مجاوزة الحد في المدح والكذب فيه، وهو المبالغة في المدح لئلا يكون الأمر كذلك. وقال غيره («لا تُطروني») بضم التاء وسكون الطاء المهملة من الإطراء أي لا تمدحوني بالباطل، ولا تجاوزوا الحد في مدحي فيشمل أمرين.
الأول: مدح بالباطل.
والثاني: مجاوزة بالمدح ومجاوزة الحد في مدحه - صلى الله عليه وسلم -. ولا ناهية وهي للتحريم كما مر معنا مرارًا فحينئذٍ الإطراء المذكور، يكون ماذا؟ يكون محرمًا، قد يصل إلى الشرك وقد لا يكون شركًا، وهذا النهي («لا تطروني») له احتمالان:
- يحتمل أنه منصب على التشبيه المذكور معه، وهو قوله: («كما أطرت النصارى ابن مريم»)، حينئذٍ يكون التشبيه مقيدًا، وما عدا ذلك يكون الأصل فيه الإباحة، يحتمل أنه منصب على التشبيه المذكور معه وهو قوله: («كما أطرت النصارى ابن مريم»)، حيث أطروه حتى جعلوه إلهًا أو ابنًا لله تعالى، وهذا كما قال البوصيري:
دع ما أدعته النصارى في نبيهم ... وأحكم بما شئت مدحًا فيه واحتكم
وهذا احتمالٌ وإن كان هو ظاهر النص لكن ليس هو المراد لما سيأتي في آخر الحديث يعني: لو وقفنا عند قوله: («لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم»). حينئذٍ الإطراء الذي يكون كإطراء النصارى وهو جعله إلهًا أو ابنًا لله تعالى بحيث يُجعل له من خصائص الألوهية ما جعل لابن مريم عليه السلام، ويحتمل أن هذا النهي وهو أظهر أنه عام يشمل ما أطرت النصارى ابن مريم وغيره كذلك فيشمل ما يشابه غلو النصارى في عيسى ابن مريم وما دونه، لأنه ليس أعلى من مقام الألوهية، رفعوا عيسى عليه السلام إلى مقام الألوهية، إذًا لا نقول: ما فوقه. لأن ليس ثَمَّ مقامٌ آخر، وإنما هو ما دونه. إذًا فيشمل ما يشابه غلو النصارى في عيسى ابن مريم وما دونه، ويكون قوله: («كما أطرت») لمطلق التشبيه لا للتشبيه المطلق، فرق بين النوعين، التشبيه المطلق يعني: الذي هو كاملٌ ليس ثَمَّ فرد إلا هو، حينئذٍ إذا قلنا بأن التشبيه هنا هو المقيد للنهي («لا تطروني») كإطراء النصارى يعني هذا المثال فقط، فما عداه ليس منهيًا عنه، هذا تشبيه مطلق. وإذا قلنا: بأنه مطلق التشبيه فحينئذٍ يكون («كما أطرت») هذا مثالٌ، أليس كذلك؟ ومر معنا أن الكاف مثلاً

تأتي استقصائية وتأتي تمثيلية. تمثيلية بمعنى أن المذكور مثال وما عداه مثله في الحكم، واستقصائية يعني ماذا؟ استقصائية يعني ما بعدها لا يكون ثَمَّ فرد غيره البتة، ولذلك لو قلنا مثلاً: أولى العزم من الرسل كعيسى ابن مريم، عيسى ابن مريم هذا مثال تمثيلية، لأن ثَمَّ من هو غير عيسى ابن مريم عليه السلام، لو قلنا: خليل الرحمن كمحمدٍ وإبراهيم، الكاف هنا استقصائية لأنه ليس ثَمَّ إلا محمد - صلى الله عليه وسلم - وإبراهيم الخليل. إذًا فرق بين النوعين، كذلك التشبيه المطلق التام إذا قيدنا («لا تطروني») بالمذكور فحينئذٍ ليس ثم إلا المذكور فما عداه ليس داخلاً لا في النهي، وإذا قلنا: مطلق التشبيه فحينئذٍ («كما أطرت النصارى ابن مريم») يكون ماذا؟ يكون مثالاً، فيكون («لا تطروني») عام وذكر له مثال ولا يمنع غيره، ففرق بين النوعين، فيكون على الثاني بأن النهي هنا عام وهو أظهر والله أعلم، يكون قوله: («كما أطرت») لمطلق التشبيه لا للتشبيه المطلق؛ لأن إطراء النصارى عيسى ابن مريم سببه الغلو لهذا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ويرجح هذا قوله: («إنما أنا عبد، فقولوا: عبد الله ورسوله»).

قوله: («إنما أنا عبد») هذا فيه ماذا؟ فيه حصر فليس لي حقٌ مما يختص به الرب جل وعلا، لا في الألوهية، ولا في الربوبية، لأنه ليس ثَمَّ إلا ربٌ ومربوبٌ، وليس ثَمَّ إلا خالقٌ ومخلوقٌ فبين النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه عبدٌ مخلوق، فإذًا ليس له حظ من الربوبية ولا من الألوهية، فيه رد على من غلا فيه - صلى الله عليه وسلم - ... («فقولوا: عبد الله ورسوله») أي لا تمدحوني فتغلوا في مدحي كما غلت النصارى في عيسى فأدعو فيه الربوبية والإلهية، وإنما أن عبد لله ورسوله فصفوني بذلك كما وصفتي به ربي فقولوا عبد الله ورسوله، فحينئذ نهى ووجه، بمعنى أنه نهى أغلق الباب وجعل بديلاً - إن صح التعبير - هنا في هذا المقام، وليس بأمر مطرد كلما جاء النهي عن شيءٍ معين في الكتاب والسنة قلنا: لا بد من بديل؟ لا، وإنما قد يأتي وقد لا يأتي كما قررناه فيما سبق، قد يأتي بديل وقد لا يأتي بديلٌ، وهنا نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن إطرائه والغلو في مدحه، فقال: («فقولوا: عبد الله ورسوله») حينئذٍ يكون هذا الوصف شرعيٌ يعني: جاء به الشرع وأمر به النبي - صلى الله عليه وسلم -. فصفوني بذلك كما وصفني به ربي فقولوا عبد الله ورسوله لا تجاوزوا هذا القول، فأبى الأكثر من المشركين أو فأبى المشركون كلهم إلا مخالفة أمره وارتكاب نهيه، وعظموه بما نهاهم عنه، وظنوا أنهم إذا وصفوه بأنه عبد الله ورسوله، وأنه لا يُدْعَى ولا يستغاث به، ولا ينذر له ولا يطاف بحجرته، وأنه ليس له من الأمر شيء، ولا يعلم من الغيب إلا ما علمه الله أن في ذلك هضمًا لجنابه وغضًا من قدره. يعني: إذا وافق الشرع ووصفوه بما وصف به نفسه عليه الصلاة والسلام، حيث قال: («فقولوا: عبد الله ورسوله») ظنوا ذلك بأنه ماذا؟ تنقص لجناب النبي - صلى الله عليه وسلم - فرفعوه فوق منزلته عليه الصلاة والسلام، وادعوا فيه ما ادعته النصارى في عيسى أو قريبًا منه، فسألوه مغفرة الذنوب وتفريج الكروب، وهذا واقع في هذا الزمان وقبله، بل قالوا: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعلم مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا الله. ادعوا ذلك كذبًا وزورًا كما قيل ومر معنا:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم

وهذا مر معنا أنه كفر بالله تعالى، فجعل الدنيا والآخرة من جوده، يعني مما جاد به النبي - صلى الله عليه وسلم - على البشرية خلق الدنيا والآخرة، وجزم بأنه يعلم ما في اللوح المحفوظ، وهذا لا شك أنه كفر وردة عن الإسلام، بل قالوا: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعلم ما يعلمه الله ويقدر على ما يقدر الله عليه. تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ومنهم من قال في قول الله تعالى: {وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} [الفتح: ٩]. أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو الذي يُسَبَّحُ بكرة وأصيلاً، وهذا من الكذب على الله تعالى، لا شك أن التسبيح عبادة حينئذٍ صرفها لغير الله تعالى يعتبر ماذا؟ يعتبر شركًا أكبر، التسبيح من خصائص الباري جل وعلا، {وَتُسَبِّحُوهُ} أي الباري جل وعلا.

ومنهم من يقول: نحن نعبد الله ورسوله. حكاه ابن تيمية في الاقتضاء، منهم من يقول: نحن نعبد الله ورسوله. فيجعلون الرسول معبودًا،

وصرحوا بذلك، وهذا لا شك أنه كفر صريح، فضاهوا النصارى في غلوهم وشركهم مع أنه نهى عليه الصلاة والسلام. (قال: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم») ومع ذلك [لم يمتثلوا أمره عليه الصلاة والسلام] (١-) لم يمتثلوا نهيه عليه الصلاة والسلام فضاهوا النصارى في غلوهم وشركهم وناقضوا أمره أعظم مناقضة، وأظهر لهم الشيطان هذا الشرك في قالب التعظيم للنبي - صلى الله عليه وسلم - ومحبته والتوحيد والإخلاص في قالب التنقص، يعني التوحيد والإخلاص هو ماذا؟ هو وصف النبي - صلى الله عليه وسلم - بما وصفه الله تعالى وبما وصف به نفسه عبد الله ورسوله، جعلوه ماذا؟ تنقصًا لجناب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وجعلوا رفعته فوق منزلته وادعاء علم الغيب والطواف بحجرته وسؤاله تفريج الكربات ومغفرة الذنوب جعلوه ماذا؟ هو الدليل على محبته فعكسوا الأمر فجعلوا الإسلام كفر والكفر إسلامًا، وهذا لا شك أنه باطل.

والتعظيم المشروع في حقه - صلى الله عليه وسلم - محله القلب واللسان والجوارح، يعني له محال ثلاث: القلب، واللسان، والجوارح.

فأما التعظيم بالقلب: فيما يتبع اعتقاد كونه عبدًا رسولاً كما قال عليه الصلاة والسلام من تقديم محبته على النفس والولد والوالد والناس أجمعين. وهذا لا شك أن أصله ماذا؟ أصله القلب فيعتقد بقلبه معنى كونه عبدًا، بمعنى أنه ماذا؟ عبد لا إله، ورسول يعني لا يهان، فكل منهما رد على الطائفتين، ويصدق هذه المحبة ليست مجرد دعوى وإنما يصدقها أمران:

أحدهما: تجريد التوحيد الذي بُعث من أجله - صلى الله عليه وسلم -، فإنه كان عليه الصلاة والسلام أحرص الخلق على تجريده، يعني تجريد التوحيد لله رب العالمين، بمعنى تخليته وتخليصه من كل ما يشوبه حتى قطع أسباب الشرك ووسائله من جميع الجهات، يعني نهى عن الشرك، ونهى عن كل سبب ووسيلة موصلة إلى الشرك، كما سيأتي في باب عقده المصنف لذلك. فتعظيمه حينئذ بموافقته عليه الصلاة والسلام على ذلك لا بمناقضته فيه، بموافقته لا بمناقضته فيه، فتجريد التوحيد دليل على صدق المحبة، وأما أنه يأتي بما يناقض هذا الأصل وهو الإخلاص لله عز وجل وإفراده بالعبادة دون ما سواه، ثم يدعي المحبة والمتابعة للنبي - صلى الله عليه وسلم - فهذه محبة لا أثر لها البتة، وإنما هي مجرد دعوى، والعبرة هنا بالحقائق لا بالأسماء لا بالأوصاف، وإنما العبرة بماذا؟ بالحقائق والمعاني، فمن سمّى التوحيد شركًا، أو سمّى الشرك توحيدًا نقول: هذا لا ينفعه البتة، لأن العبرة بالحقيقة.

الثاني: تجريد متابعته فلا بد من هذين الأمرين الذي عليهما مدار قبول العمل، وهما: الإخلاص لله تعالى، والمتابعة للنبي - صلى الله عليه وسلم -. فلا ولن يقبل عمل للعبد إلا إذا أتى بهذين الشرطين الذين تنبني عليهما صحة العبادة وقبولها.

(١-) سبق.

الثاني: تجريد متابعته - صلى الله عليه وسلم -، يعني: لا يتابع إلا هو عليه الصلاة والسلام، ليس ثَمَّ قدوة مما يقتدي به المسلم أو مما يتأسى به المسلم إلا النبي - صلى الله عليه وسلم -، والعلماء أدلاء، وليسوا هم مستقلين في ماذا؟ في الإتباع أو التأسي أو الاقتداء، إنما هم أدلاء فيُنظر في أقوالهم فما وافق الشرع فيُقبل وما لم يوافق فحينئذٍ يُعْرَضُ عنه.

إذًا تجريد متابعته وتحكيمه وحده في الدقيق والجليل من أصول الدين وفروعه، والرضا بحكمه والانقياد له والتسليم والإعراض عما خالفه، هذا كله تعظيمه بماذا؟ بالقلب، إذًا ثَمَّ ما دل الشرع عليه من كونه ماذا؟ من كونه تعظيمًا، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - لا يقال بأنه لا يعظم، لا، إنما يقال: يعظم، هو بشر وليس كسائر البشر، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: هو بشر ليس كالبشر. إذًا ثَمَّ أدلة تدل على أن له جنابًا من التعظيم، لكن هذا التعظيم تعظيم مشروع جاءت الأدلة بالإذن به أو بالتوجه إليه منه ما يتعلق بالقلب مما ذكرنا سابقًا مع تحقيق المحبة بماذا؟ بتجريد الإخلاص لله تعالى وبمتابعته عليه الصلاة والسلام، فإذا انتفى واحد منهما، دل ذلك على أن المحبة إنما هي مجرد دعوى لا حقيقة لها، وأما التعظيم باللسان فهو الثناء عليه بما هو أهله مما أثنى به عليه ربه وأثنى به على نفسه من غير غلو ولا تقصير. يعني يمدح بما جاء به الشرع وبما مدح به نفسه عليه الصلاة والسلام، وأما التعظيم بالجوارح فهو العمل بطاعته تصلي كما صلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، تحج كما حج النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا تعظيم، عندما يكون هو القدوة وحده دون ما

سواه، التزم تجريد المتابعة هذا يعتبر ماذا؟ يعتبر تعظيمًا له عليه الصلاة والسلام، فلا يَشْرَكُهُ أحد في المتابعة، وهذا سماه بعضهم توحيد المتابعة ولكن لا يجعل مستقلاً لكنه دال عليه ماذا؟ الشهادتان، فلا يُجْعَلُ شريكًا له في المتابعة، فلا حكم إلا للنبي - صلى الله عليه وسلم - وحكمه تابع لحكم الله تعالى، إذًا التعظيم بالجوارح فهو العمل بطاعته والسعي في إظهار دينه ونصر ما جاء به وجهاد من خالفه. قال في ((التيسير)): وبالجملة فالتعظيم النافع هو تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانتهاء عما عنه نهى وزجر. هذا معنى شهادة أن محمدًا رسول الله، شهادة أن محمدًا رسول الله لها معنى كما أن لا إله إلا الله لها معنى، أليس كذلك؟ كما نأخذ معنى لا إله إلا الله من الشرع من دلالة الشرع ونقول: الله عز وجل أمر بـ لا إله إلا الله وفسرها، كذلك أمر بشهادة أن محمد رسول الله وكذلك فسرها، ولذلك ما أجمل ما ذكره شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في معنى هذه الشهادة: بأنه تصديقه فيما أخبر. فما من خبر جاء به فحينئذٍ الواجب هو تصديقه وقبول خبره، وطاعته فيما أمر، والانتهاء عما عنه نهى وزجر، والموالاة والمعاداة والحب والبغض لأجله، وتحكيمه وحده، والرضا بحكمه، وأن لا يُتَّخَذَ من دونه طاغوت يكون التحاكم إلى أقواله، فما وافقها من قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - قبل، وما خالفها رده أو تأوله أو أعرض عنه، هذا إذا كان ثَمَّ ما يُعرض على ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ يكون طاغوتًا، وكيف إذا لم يرجع إلى قول النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وفي قوله عليه الصلاة والسلام: ((فقولوا: عبد الله ورسوله)). بيان أن هذين الوصفين أصدق وأشرفه في الرسول - صلى الله عليه وسلم -، لأنه لو كان أعلى ما يمكن أن يوصف به النبي - صلى الله عليه وسلم - لأرشدهم إليه، وهنا المعنى والتوجيه شرعي، يعني: بيان حكم شرعي ((لا تُطْروني إنما أنا عبد فقولوا: عبد الله ورسوله)) لو كان ثَمَّ وصف أعلى من ذلك لكان المقام يقتضي بيانه، فلما عدل عن كل وصف وذكر هذين الوصفين تعين أن نقول بأن هذين الوصفين أعلى وأشرف ما يُقصد به النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا أردت أن تُعظم نبيك عليه الصلاة والسلام فقل: عبد الله ورسوله. بيان أن هذين الوصفين أصدق وصف وأشرفه للرسول - صلى الله عليه وسلم - فأشرف وصف للإنسان عمومًا أن يكون من عباد الله تعالى، أن يكون عبدًا لله تعالى، قال الله تعالى: {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا} [الفرقان: ٦٣]. عباد الرحمن كونك واحدًا منهم هذا شرف أيُّ شرف. وقال: {وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ} [الصافات: ١٧١]. {لِعِبَادِنَا} قدّم وصف العبودية على الرسالة مع كون الرسالة وصف شريف، لكن أشرف منه ماذا؟ وصفه بالعبودية فلا يخرج عنه أحد البتة، فوصفهم الله بالعبودية قبل الرسالة مع أن الرسالة شرف عظيم، لكن لكونهم عبادًا لله تعالى أشرف وأعظم من وصف الرسالة، ومحمد - صلى الله عليه وسلم - عبدٌ لا يُعْبَد ورسول لا يُكَذَّب. هذا حقه - صلى الله عليه وسلم - فيجب الإيمان به والتصديق وعدم مخالفته البتة.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: (واعلم أن الحقوق ثلاثة:

حق خاص لله تعالى لا يشاركه فيه مشاركٌ أيًّا كان، لا ملك مقرب ولا نبيٌّ مرسل. فلا يُشْرَكُ فيه غيره تعالى لا ملك مقرب ولا نبيٌّ مرسل).

قال رحمه الله تعالى: (وهو التأله له، وعبادته وحده لا شريك له، والرغبة والإنابة إليه حبًّا وخوفًا ورجاءً). يعني ما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، هذا حق لله تعالى لا يَشْرَكُهُ فيه من خلقه أحد البتة لا ملك مقرب ولا نبيٌّ مرسل. الثاني قال: (وحق خاص للرسل). لأنهم وإن كانوا بشرًا لكن ليسوا كسائر البشر، (وحق خاص للرسل وهو توقيرهم وتبجيلهم والقيام بحقوقهم الخاصة)، حقوقهم الخاصة لو كانوا أحيانًا أو كانوا أمواتًا.

وحق مشترك هذا الثالث، حق لله، حق للرسل، حق مشترك، يعني بين الرسل وبين غيرهم، وحق مشترك وهو الإيمان بالله ورسله وطاعة الله ورسله، الإيمان بالله، ورسله، إذًا الإيمان قدر مشترك بين الله تعالى وبين رسله وطاعة الله وطاعة رسله، إذًا الطاعة قدر

مشترك بين الله تعالى وبين رسله، ومحبة الله ورسله، يعني: محبة رسله، ولكن هذه لله أصلاً وللرسل تبعًا لحق الله، يعني محبتهم تابعة لمحبة الله تعالى، وطاعتهم تابعة لطاعة الله تعالى. إذًا الحق المشترك الأصل فيه أنه لله تعالى، وما أُمِنَ برسول إلا لكونه مرسلاً من عند الله تعالى، إذًا من الذي أمرنا بالإيمان به؟ الله عز وجل، فيكون الإيمان تابعًا للإيمان بالله تعالى، وكذلك الشأن في الطاعة.

قال رحمه الله تعالى: فأهل الحق يعرفون الفرقان بين هذه الحقوق الثلاثة فيقومون بعبودية الله وإخلاص الدين له ويقومون بحق رسله وأوليائه على اختلاف منازلهم ومراتبهم، والله أعلم. وهذه الحقوق الثلاثة دل عليها قوله تعالى: {لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ}. هذا حق مشترك {وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ} هذا خاص بالرسول - صلى الله عليه وسلم - والأنبياء مثله، {وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} هذا خاص بالله تعالى. إذًا هذه الآية جمعت الحقوق الثلاثة {لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} هذا حق مشترك وهو الإيمان، {وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ} وهذا خاص برسله - صلى الله عليه وسلم -، {وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} وهذا خاص بالله تعالى، والذين يغلون في الرسول - صلى الله عليه وسلم - يجعلون حق الله تعالى له، ولذلك فسروا هذه الآية {وَتُسَبِّحُوهُ} تسبحوا النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو الذي يُسبح، وهذا شرك أكبر.

والحكمة من النهي في قوله: («لا تُطروني»). لأن الإطراء والغلو يؤدي إلى عبادته، وعنوان الباب ماذا؟ أن الغلو سبب للوقوع في ماذا؟ في كفر بني آدم، إذًا الغلو عام قلنا: منه ما هو شرك، ومنه ما هو وسيلة إلى الشرك، وقد يكون بعضه أدنى من ذلك، المراتب تحتمل أنها ثلاثة، إذًا ما كان شركًا فهو واضح النهي عنه وبيان أنه سبب، يعني ما كان أصله والقول نفسه والفعل نفسه شركًا واضح بين، وما لم يكن شركًا يكون وسيلة إلى ماذا؟ إلى الوقوع في الشرك، فحينئذٍ نهى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - لأجل ذلك، إذًا الحكمة من النهي في قوله: («لا تطروني»). لماذا نهى عليه الصلاة والسلام؟ لأن الإطراء والغلو يؤدي إلى عبادته كما هو الواقع في هذه الأمة.

مناسبة الحديث للباب: نهي الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن الغلو في حقه بإعطائه شيئًا من خصائص الربوبية، وهذا يدل على تحريم الغلو. قلنا: الغلو هذا عام، وأنه يفضي إلى الشرك كما أفضى بالنصارى في حق عيسى عليه السلام.

ويستفاد أيضًا:

أولاً: تحريم مجاوزة الحد في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - وإخراجه من دائرة العبودية لأن ذلك هو الشرك بالله، إذا أُخْرِجَ عن دائرة العبودية ماذا حصل صار ربًّا، ليس ثَمَّ إلا ربٌّ ومربوب.

ثانيًا: شدة نصحه - صلى الله عليه وسلم - لأمته.

ثالثًا: أن الغلو في الصالحين سبب للوقوع في الشرك.

رابعًا: التحذير من التشبه بالكفار («كما أطرت النصارى»).

خامسًا: فيه أن الألفاظ التي يذكرها بعض الناس في الصلاة والسلام عليه - صلى الله عليه وسلم - وغير ذلك مما لا يحبه - صلى الله عليه وسلم - مما زيد فيه ولم يؤثر ولا يحب إلا ما جاء، النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يحب إلا ما جاء الأمر به، حتى في الصلاة عليه وفيما يُثنى عليه ويمدح به.

سادسًا: العبرة بالحقائق والمعاني، فالشرك شرك ولو سُمِّيَ محبةً وتعظيمًا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، والشرك شرك ولو سُمِّيَ توحيدًا، فلا عبرة بالألفاظ، وإنما العبرة بالحقائق والمعاني، ولا شك أن الألفاظ الشريعة يجب التمسك بها، يعني ليس المراد هنا أننا لا نتلفت إلى اسم الشرك ولا إلى اسم التوحيد نقول: لا هذه ألفاظ شرعية يجب التسليم بها لكن لها حقائق شرعية، فمن بدل أو غير كمن سَمَّى الخمر بماذا؟ بغير اسمها، فالتحريم هو التحريم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -). هكذا بياض قال من؟ قال بياض في الأصل (وقال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إياكم والغلوَّ») بالنصب («إياكم والغلوَّ فإنما أهلك من كان قبلكم الغلوُّ») بالرفع،

(«إياكم والغلوَّ») بالنصب، («فإنما أهلك من كان قبلكم الغلوُّ») قوله: (وقال). هكذا ثبت هذا البياض في أصل المصنف كما قاله في ((التيسير)) وغيره، وذكره أيضًا غير معزو، ما عزى الحديث لمن، من أخرجه غير معزوٍّ، والحديث رواه أحمد والترمذي وابن ماجة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ولفظ ابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - غداة الْعَقَبَة وهو على ناقته. غداة يعني: صباح، والعقبة يوم الرَّمْيِ نعم، ما اسمه؟

يوم النحر، قال عليه الصلاة والسلام غداة العقبة وهو على ناقته: ... «القط لي». الخطاب لابن عباس «القط لي حصى» فلقطت له سبع حصيات هن حصى الخذف، فجعل ينفضهن في كفه ويقول: «أمثالَ هؤلاء فارموا». «أمثالَ» بالنصب، «أمثال هؤلاء فارموا، وإياكم والغلوَّ في الدين فإنه أهلك من كان قبلكم الغلوُّ في الدين». والحديث صحيح.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في ((الاقتضاء)): إسناده صحيح على شرط مسلم. وقال في ((الفتاوى)): وهو حديث صحيح.

قوله: («إياكم»). هذا للتحذير، يُعتبر من صيغ التحذير وهو من صيغ التحريم كذلك، إياك أحذرك هذا من صيغ التحريم عند الأصوليين، («والغلو») معطوف على إيَّا، هو الضمير والكاف حرف خطاب والميم دالٌّ على الجمع حرف جمعٍ، إذًا إيا هو الضمير على الصحيح، {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الفاتحة: ٥] إيَّا هو الضمير، وليست كلها إيَّا والكاف وليست الكاف فقط دون إيَّا، فيها مذاهب كثيرة. إيَّا قلنا: والغلو معطوفٌ على إيَّا، لأن إيَّا منصوبٌ بفعلٍ مضمر، إيَّاك باعد، إيَّاك أحذر، والغلو معطوفٌ عليه احذر الغلو.

إياك والشر ونحوه نصب ... محذرٌ بما ستاره وجب

فالتحذير تنبيه المخاطب على أمرٍ مكروهٍ ليجتنبه، إياك («إياكم والغلو») نقول: هذا من صيغ التحذير، ما هو التحذير؟ التحذير تنبيه المخاطب ... («إياكم»)، تنبيه على ماذا؟ على أمرٍ مكروهٍ ليجتنبه، مكروهٌ في اللغة هو ليس في الشرع، وإنما قلنا: للتحريم. على أمرٍ مكروهٍ ليجتنبه، فإن كان بإيَّا ونحوه وجب ستر عامله مطلقًا، يعني: حذفه كما سبق في بيت ابن مالك، وإذا كان بغير إيا مع العطف أو التكرار كذلك وجب حذفه، ومنه {نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا} [الشمس: ١٣] أي ذروا ناقة الله وسقياها فلا تزودوها عنها، والغلو سبق معناه فيما سبق.

قال شيخ الإسلام: هذا عامٌّ في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال. ما هو هذا العام؟ التحذير («إياكم والغلو») إذًا حذر من جميع الغلو بأنواعه، فقد وقع هنا محلَّى بأل حينئذٍ إذا جاء المفرد محلًّى بأل يعتبر من صيغ العموم {أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ} [النور: ٣١]، {الَّذِينَ} نعت للطفل، والطفل واحد أليس كذلك؟ في اللفظ واحد لكن دخلت عليه أل فأفاد العموم أو الأطفال الذين، {أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ} .. إلى آخره.

إذًا هذا عامٌّ في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال، وسبب هذا اللفظ العام رمي الجمار، ومعلومٌ أن السبب اللفظي العام أو صورة السبب داخلةٌ في اللفظ قطعًا، أليس كذلك؟ - مر معنا مرارًا - إذا جاء اللفظ العام أو جاء الحديث أو الآية وهي لفظٌ عام ولها سبب حينئذٍ نقول: صورة السبب داخلةٌ قطعًا.

واجزم بإدخال ذوات السبب ... ورُوِيَ عن الإمام ظنًّا تصبِ واجزم

بإدخال يعني اقطع بإدخال ذوات السبب هنا جاء الحديث قاله النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «بأمثال هؤلاء فارموا» يعني الحصى. إذًا هذه الصورة داخلةٌ قطعًا في هذا النص، لا يمكن - هذه الفائدة - لا يمكن أن يَدَّعِي مُدَّعٍ بأن ثَمَّ مخصص لهذه الصورة، لأنه لو ادَّعَى مُدَّعٍ بأنه ثَمَّ مخصص لهذه الصورة لكان هذا اللفظ لا سبب له وقد وُجِّهَ بسبب سببٍ حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون حشوًا، ويكون اعتباطًا، بمعنى أنه ذكر لهذه القصة ما لا يدل عليها، فالقصة في وادٍ والحديث يكون الكلام في وادٍ آخر، وهذا ينزه عنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا بد من أن يكون هذا اللفظ مناسبٌ للمقام، ولذلك قال أهل العلم - وهو القول الصحيح، وهو قول جمهور الأصوليين

- وإن كان رواية عن الإمام مالك رحمه الله تعالى بأنها ظنية الدخول، لكن المرجح عند المالكية كذلك أنها قطعية الدخول، بمعنى أنه لا يجوز إخراجها عن اللفظ العام.

واجزم بإدخال ذوات السبب ... ورُوِيَ عن الإمام ظنًّا تصبِ واجزم

يعني الإمام مالك رحمه الله تعالى، وبعض المالكية يرون هذه الرواية ليست يعني: هي المعتمدة عنده، وإنما المعتمد هو موافقة الكثير. هذا عامٌ في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال وسبب هذا اللفظ العام رمي الجمار وهو داخلٌ فيه. هكذا قال شيخ الإسلام، وهو داخلٌ فيه، مثل الرمي بالحجارة الكبار، لأنه يعتبر من الغلو المنهي عنه بناءً على أنه أبلغ من الصغار، ثم عَلَّلَهُ النبي - صلى الله عليه وسلم - بما يقتضي مجانبة هديهم، أي: هدي من كان قبلنا («إياكم والغلوَّ»)، علله («فإنما») الفاء تفيد ماذا؟ تفيد التعليل، وإن بعد أمر أو نهي تفيد التعليل، إذًا لماذا نهى عن الغلو؟ لأن من كان قبلنا أهلكهم الغلو. قال: ثم علله. يعني: النبي - صلى الله عليه وسلم - بما يقتضي مجانبة هديهم، أي هدي من كان قبلنا، إبعادًا عن الوقوع فيما هلكوا به، كأنه يقول: عندنا أمران:

الأمر الأول: قوله - صلى الله عليه وسلم -: («إياكم والغلوَّ»). دل على التحريم.

ثَمَّ أمر آخر أنه تشبهٌ بمن كان قبلنا.

ثَمَّ سبب ثالث يمكن اعتماده وهو أن سبب للهلاك، وكلما كان سببًا للهلاك فهو محرم، حينئذٍ نقول: الغلو محرم من جهات، («إياكم») يدل على التحريم كونه تشبهًا بمن قبلنا، يعني من الأمم السابقة، و «من تشبه بقوم فهو منهم» فهم غلاة في دينهم غلو في دينهم {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ}.

ثالثًا: أنه أهلكهم، وسيأتي معنى الإهلاك، حينئذٍ نقول: كل سبب يُفضي إلى الهلاك والإهلاك فهو محرم. إذًا هذه كلها تدل على التحريم.

قال: ثم علله بما يقتضي مجانبة هديهم. أي هدي من كان قبلنا إبعادًا عن الوقوع فيما هلكوا به، وهو الغلو، وأن المشارك لهم في بعض هديهم يُخاف عليه من الهلاك.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو»). عرفنا أنه سيق لتعليل لما سبق، والفاء تعليله، وإنما إن كذلك تعليلية ثم تفيد شيئًا آخر وهو الحصر، إنما «إنما الأعمال بالنيات». هذا مثال لحصر إنما، والحصر إثبات الحكم في المذكور ونفيه عن ما عداه، والغلو فاعل أهلك، ومفعوله ما هو؟ («من كان قبلكم»)، («فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو»)، فإنما أهلك الغلوُّ بالرفع من كان قبلكم، حينئذٍ نقول: من كان قبلكم مفعول مقدم، والغلو هذا فاعل مؤخر، وأهلك يحتمل معنيين: إما هلاك الدين، وإما هلاك الأجسام. هذا أو ذاك، إما هلاك الدين وعليه يكون الهلاك واقعًا مباشرةً من الغلو، لأن مجرد الغلو هلاك، إذا كان المراد به هلاك الدين، حينئذٍ نقول: الغلو سبب مباشر.

الثاني: هلاك الأجسام، وعليه فالغلو سبب للهلاك، أي إذا غلو خرجوا عن طاعة الله تعالى فأهلكم الله، حينئذٍ يكون سبب، ولا يكون مباشرًا، المباشر هو سببٌ كذلك لكن قد يكون سببًا لشيء يترتب عليه الهلاك، غلو فخرجوا عن طاعة الله، لخروجهم عن طاعة الله أهلكهم الله، إذًا الغلو ليس سبب مباشرًا وإنما هو سببُ سببٍ، وأما إذا كان المراد به هلاك الدين حينئذٍ نقول: هذا سببٌ مباشرٌ. والحصر في الحديث، قلنا الحصر مر معنا في ... ((الجوهر المكنون)) إما حقيقي وإما إضافي.

الحقيقي: أن يكون من كل وجه.

والإضافي: أن يكون مقرونًا بالمذكور.

يعني: حصر بالمذكور فقط دون ما سواه، يعني قد يخالف بشيء آخر، والحصر في الحديث إضافيٌّ لا حقيقي، أي باعتبار عمل معين، والمعنى عليه بأنه إضافي لا حقيقي، أهلك من كان قبلكم الغلو، فهذا الحصر باعتبار الغلو في التعبد، باعتبار الغلو في ماذا؟ في التعبد، دل

على ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أضاف الهلاك إلى أعمال غير الغلو، يعني جاءت نصوص تدل على أن ثَمَّ ما يُوجب الهلاك وليس هو الغلو، إذًا الحصر هنا ليس على بابه بأن يكون حقيقيًا، لو كان حقيقيًّا، يعني ليس ثَمَّ سببٌ للهلاك إلى الغلو ما عداه، لا، لكن دلت النصوص على أن ثَمَّ أسباب أخرى حينئذٍ نقول: («فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو»)، هذا حصر إضافي، حصر إضافي في ماذا؟ الغلو في التعبد، وهذا لا يمنع أن يكون اللفظ عامًا، وإنما التوجيه للحصر لا لعموم قوله: («الغلو»). فنظرٌ فالنظر يختلف، دل على ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أضاف الهلاك إلى أعمال غير الغلو كما في قوله: «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد». «إنما أهلك من كان قبلكم»، نفس الصيغة؟ نفس الصيغة، ذكر سببًا هو الغلو أو شيء آخر؟ هو شيء آخر، وهو التفصيل في الأحكام، ويُحمل على أنه أهلك من كان قبلكم باعتبار الحكم، يعني هذا الحديث الثاني أنه تفصيل في الحكم أهلكهم باعتبار ماذا؟ عدم تطبيق حكم الله تعالى على الشريف والضعيف، وأما السابق فيحمل على ماذا؟ على الغلو في التعبد، ويُحمل على أنه أهلك من كان قبلكم باعتبار الحكم، فيهلك الناس إذا أقاموا الحد على الضعيف دون الشريف، وفي الحديث تحذير النبي - صلى الله عليه وسلم - أمته من الغلو، ويبرهن على أن الغلو سببٌ للهلاك أنه مخالف للشرع ولإهلاكه للأمم السابقة فيستفاد منه تحريم الغلو من وجهين:

الأول: تحذيره - صلى الله عليه وسلم - («إياكم والغلوَّ»)، والتحذير هذا نهي وزيادة على ذلك.

ثانيًا: أنه سبب لإهلاك الأمم كما أهلك من قبلنا، وما كان سببٌ للهلاك فهو محرم. وكل سبب يؤدي إلى الهلاك فهو محرم.

ويمكن أن يؤخذ من وجه آخر ماذا؟ («إياكم والغلوَّ فإنما أهلك من كان قبلكم») فيه شيء من التشبه بمن قبلنا، و «من تشبه بقوم فهو منهم».

مناسبة الحديث للباب: ظاهرةٌ إذ فيه النهي عن الغلو مطلقًا، وبيان أنه سبب للهلاك في الدنيا والآخرة، فيدخل فيه النهي عن الغلو في الصالحين من باب أولى لأنه سبب مفضٍ إلى ماذا؟ إلى الشرك بالله تعالى.

ويستفاد كذلك من الحديث:

أولاً: النهي عن الغلو وبيان سوء عقابته وهو الهلاك.

ثانيًا: الاعتبار بمن سبقنا من الأمم لاجتناب ما وقعوا فيه من الأمور المهلكة.

ثالثًا: حرصه - صلى الله عليه وسلم - على نجاة أمته من الشرك ووسائله وبعدهم عنهم.

رابعًا: الحث على الاعتدال في العبادة. لَمَّا نهى عن الغلو وهو إفراط أو تفريط، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: الاعتدال مأمور به. أُخِذَ من النص بدلالة التزام، الحث على الاعتدال في العبادة وغيرها بين جانبي الإفراط والتفريط.

خامسًا: أن الغلو في الصالحين سبب للوقوع في الشرك.

سادسًا: شدة خوفه - صلى الله عليه وسلم - من الشرك والتحذير عنه.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى الحديث الرابع والأخير: (ولمسلم عن ابن مسعود أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «هلك المتنطعون». قالها ثلاثًا).

(ولمسلم) يعني: فيما أخرجه الإمام مسلم في الصحيح (عن ابن مسعود أن) كما ذكرنا فيما سبق.

وَمَنْ رَوَى بِـ"عَنْ" وَ "أَنَّ" فَاحْكُمِ ... بِوَصْلِهِ إِنِ اللِّقَاءُ يُعْلَمِ

قوله: («هلك المتنطعون»). قال الخطابي: (المتنطع المتعمق في الشيء المتكلف البحث عنه على مذاهب أهل الكلام الداخلين فيما لا يعنيهم). يعني هذا في باب المعتقد كالأسماء والصفات، إذا بحث وسأل عن شيء لم يبحث ولم يسأل عنه الصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ يكون من المتنطعين، أليس كذلك؟ إذا سأل من أجل أن يسأل فقط لا من أجل أن يرد على المخالف مثلاً

فلا بأس بالسؤال، إذا سأل من أجل أن يرد على المخالف فلا إشكال في استحسانه، بل قد يكون واجبًا، لكن إذا سأل من باب التعلم والاعتقاد حينئذٍ نقول: هذا يعتبر من باب التنطع، لذلك خصّ الخطابي هنا ما يتعلق بأهل أو مذاهب أهل الكلام، المتعمق في الشيء المتكلف البحث عنه على مذاهب أهل الكلام الداخلين فيما لا يعنيهم الخائضين فيما لا تبلغه عقولهم. وهو البحث في الكنه، كنه الصفات وغيرها.

وقال أبو السعادات: (هم المتعمقون الغالون في الكلام). من جهةٍ أخرى يعني ما يكون تعمق من حيث الكلام، المتكلمون بأقصى حلوقهم مأخوذٌ من النِّطَع وهو الغار الأعلى من الفم، ثم اسْتُعْمِلَ في كل متعمقٍ قولاً وفعلاً، يعني يكون في باب الكلام، ويكون في باب الاعتقاد، ويكون في باب التعبد، كل ما تعمق في شيءٍ ولم يثبت من جهة الشرع التعمق فيه فهو داخلٌ في النص.

وقال غيره: (هم الغالون في عبادتهم بحيث تخرج عن قوانين الشرعية). هو هذا الضابط: كل ما خرج عن الشريعة فهو إما غلوٌ وإما تنطع، والتنطع داخلٌ في مفهوم الغلو. (هم الغالون في عبادتهم بحيث تخرج عن قوانين الشرعية ويسترسل مع الشيطان في الوسوسة). وكل هذه الأقوال صحيحةٌ ثابتة فإن المتكلفين من أهل الكلام متنطعون، والمتقعرون في الكلام ومخارج الحروف متنطعون، والغالون في عبادتهم متنطعون، كل ذلك خارجٌ عن ماذا؟ عن هَدْيِ النبي - صلى الله عليه وسلم -، وبالجملة فالتنطع التعمق في كل قولٍ وفعلٍ كما قاله أبو السعادات. قال النووي: فيه يعني في الحديث كراهة التقعر في الكلام بالتشدق. («هلك المتنطعون») في كراهة التقعر في الكلام بالتشدق وتكلف الفصاحة واستعمال وحشي اللغة، ودقائق الإعراب في مخاطبة العوام، ونحوهم. يعني فيما لا ينبني عليه مصلحةٌ شرعية، وأما إذا بُنِيَ عليه مصلحةٌ شرعية حينئذٍ يكون محمودًا لا مذمومًا، لكن قوله: فيه كراهة. إن قصد بالكراهة التحريم فهو مسلمٌ وإلا فلا، لأن قوله: («هلك المتنطعون») يدل على ماذا؟ على أنه محرم وليس بمكروه، فحينئذٍ التنطع محرمٌ وليس بمكروه. قوله: فيه كراهة التقعر فيه نظرٌ، بل الصواب أنه محرمٌ لأنه حكم عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بالهلاك، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - يوضح أن التعمق في الأشياء والغلو فيها يكون سببًا للهلاك، ومراده النهي عن ذلك، حينئذٍ يكون محرمًا لا يكون مكروهًا لكن الذي جعل النووي يقول بالكراهة كعادته هو وغيره بأن ما جاء فيما يتعلق بالآداب يُحمل على ماذا؟ على الكراهة وهذا ليس بصوابٍ، بل كل صيغة نهيٍ حينئذٍ محمولةٌ على التحريم سواء كان في مقام العبادات أو في مقام الآداب لأن ما دل على التحريم عام عندما نقول الدليل هو كذا وكذا، هذا يبحث في فن الأصول، نقول: الأدلة عامة مطلقة لم تفصل بين ما يتعلق بالعبادات وبين ما يتعلق بالآداب، حينئذٍ إذا قيل بأن النهي إذا كان متعلقه الأدب فهو محمولٌ على الكراهة، هذا تخصيصٌ بغير مخصص، وكذلك الشأن في ماذا؟ في صيغة افعل، التفصيل بأن ما كان متعلقه العبادات فهو الوجوب، وما كان للآداب فهو للندب، نقول: هذا التفصيل وليس بصواب، لأن الأدلة دلت على أن مطلق افعل للوجوب، حينئذٍ نحتاج إلى مخصص وليس ثَمَّ مُخَصِّص، وهذا اجتهاد في مقابلة النص، وهذا مَرّ معنا في بيان الأدلة على كلٍ من المسألتين.

(قالها ثلاثًا). أي قال هذه الكلمة ثلاث مرات مبالغةً في التحذير والتعليم وقد بلغ البلاغ المبين عليه الصلاة والسلام.

مناسبة الحديث للباب: أن التنطع في الغلو المنهي عنه لما فيه من الخروج إلى ما يُوصل إلى الشرك بالله عز وجل.

ويستفاد أيضًا من الحديث:

أولاً: الحث على اجتناب التنطع في كل شيء لاسيما العابدات وتقدير الصالحين. حتى العلماء إنما يكون المعاملة معهم بالشرع فلا يُرفعون فوق منزلتهم.

الثانية: الحث على الاعتدال.

ثالثًا: شدة حرصه - صلى الله عليه وسلم - على نجاة أمته واجتهاده بالإبلاغ عليه الصلاة والسلام.

قوله: (فيه مسائل) أي في الباب مسائل تؤخذ منه، وهو أشبه ما يكون كالشرح للباب قال:

(الأولى: أن من فَهِمَ هذا الباب وبابين بعده، تبين له غُرْبَة الإسلام، ورأى من قدرة الله وتقليبه للقلوب العجب) وهذا فيه إرشادٌ من المصنف إلى مزيد عناية بهذا الباب. يعني معرفة الترجمة، معرفة أن الغلو كيف أوصل الناس إلى الوقوع في الشرك، وهذا يؤخذ من دراسة القصص التي أوردها الباري جل وعلا من أولئك المشركين في القرآن وكيف وقعوا في الشرك، حينئذٍ معاملة الأنبياء لأقوامهم مما يعين على فهم وضبط هذا الباب.

قلنا: أن من فهم هذا الباب وبابين بعده، يعني: الذي يأتي معنا، العشرون والحادي والعشرون، باب ما جاء من التغليظ في من عَبَدَ الله عند قبر رجلٍ صالح فكيف إذا عبده كيف إذا عبده يعني: من العنوان أنه جاء تغليظ في مَنْ عَبَدَ الله عند قبر رجل صالح لم يعبد القبر ولم يعبد هذا الرجل الصالح إنما عَبَدَ الله جاء التغليظ، فكيف إذا عَبَدَ صاحب القبر من بابٍ أولى وأحرى. الباب الثاني باب ما جاء عند الغلو وفي قبور الصالحين يُصَيِّرُهَا أوثان تُعْبَدُ من دون الله، هذا تخصيص لهذا الباب، البَاب الذي معنا عام، والباب الآتي تخصيصٌ فهو ذكرٌ لبعض أفراد هذا العام، فمن فهم هذا الباب الذي معنا (باب ما جاء أن سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين) فمن فَهِمَ أن سبب الكفر هو الغلو في الصالحين والتغليظ في من عَبَدَ الله عند قبر رجلٍ صالح، وأن الغلو في قبور الصالحين يجعلها أوثان تُعْبَدُ تبين له غربة الإسلام، لكون أكثر الخلق جعلوا مثل هذا هو أعظم الأفعال والأعمال وكَفَّرُوا مَنْ نَهَى عنه، يعني: إذا فهمت هذا الأبواب ونظرت في الواقع حينئذٍ وجدت ماذا؟ وجدت أن ما تَلَبَّس به أكثر الخلق هو ما نهى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - في ما ورد تحت هذه الأبواب الثلاثة، وجعلوه هو التوحيد الخالص، ومن نهى عن هذه الكفريات كَفَّرُوه وجعلوه مخالفًا للتوحيد، فجعلوا الإسلام كفراً وشركًا، وجعلوا الكفر إسلامًا، عَمِيَتْ عليهم.

قال هنا: تَبَيَّنَ له غربة الإسلام لكونه أكثر الخلق جعلوا مثل هذا هو أعظم الأعمال وكَفَّرُوا من نهى عنه. وهذا من قدرة الله وتقليبه للقلوب لما أعرضت عن الشرع ولم تؤمن به كما قال تعالى: {وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} ... [الأنعام: ١١٠].

الثانية: معرفة أن أول شركٍ حدث على وجه الأرض كان بشبهة الصالحين. أول شركٍ ما هو؟ الذي مرّ معنا في قصة قوم نوح، هذا أو شركٍ لأن نوحًا عليه السلام أول رسولٍ بُعِثَ إلى أهل الأرض. إذًا متى ما وقع الشرك نقول لما بعث نوحٌ عليه السلام كان قبله بزمنٍ يسير وقع الشرك فأرسله الله تعالى، أي لما غلا هؤلاء في الصالحين حدث الشرك في من بعدهم بسببه، فهذه الأصنام التي عبدها قوم نوحٍ كانت صورًا لأقوام صالحين فحدث الغلو فيهم، ثم عُبِدُوا من دون الله ففيه الحذر من الغلو في الصالحين كما مر.

الثالثة: معرفة أول شيءٍ غُيِّرَ به دين الأنبياء، وسبب ذلك مع معرفة أن الله أرسلهم. سبب ذلك - وفي نسخة وما سبب ذلك - يعني: والذي سببه. معرفة أول شيءٍ غُيِّرَ به دين الأنبياء، أول شيءٍ غير به دين الأنبياء هو الشرك بعبادة الصالحين، كيف غُيِّرَ به وأول رسولٍ هو بعد وقوع الشرك؟ نقول: هنا علَّق الحكم بالأنبياء، وأول نبيٍ من هو؟ آدم عليه السلام. إذًا لا تعارض، فأول شيءٍ غُيِّرَ به دين الأنبياء لأنه قال: أنبياء. وليس ثَمَّ إلا آدم عليه السلام، لأن من كَفَرَ بآدم كَفَرَ بسائر الأنبياء، أليس كذلك؟ فإذا كَذَّبَ برسول كذب بسائر الرسل. أول شيءٍ غير به دين الأنبياء هو الشرك بعبادة الصالحين، وسبب ذلك هو الغلو في الصالحين. وقوله مع معرفة أن الله أرسلهم. أي: الأنبياء النبي مرسل كما أن الرسول مرسل قال وقال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ} [البقرة: ٢١٣] أي: كانوا أمةً واحدةً على الدين والتوحيد - كما مر - {فَاخْتَلَفُوا} [يونس: ١٩]. كما قرأ ابن مسعودٍ كذلك {فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ} وهذا أول ما حدث من الشرك في بني آدم.

(الرابعة: معرفة سبب قبول البدع مع كون الشرائع والفطر تردها) في بعض النسخ (قبول البدع) دون (معرفة سبب) ولكن الثانية

والثالثة تدل على أن المعرفة ثابتة، أي لَمَّا أوحى إليهم الشيطان ذلك قبلوه، يعني لما استحسنوا ذلك وحَسَّنَ لهم الأمر قَبِلوه، ولو أنهم رجعوا إلى الشرع وعملوا به لَمَا قبلوا ما أوحاها إليهم الشيطان، ولكنهم استحسنوا، ومن استحسن فقد شرع، ولكنهم استحسنوا ما قالوه فحصل ما حصل، فالنفوس تقبل البدع لا لأنها مشروعة بل تردها الشرائع الفطر السليمة، لأن الفطر السليمة جُبِلَتْ على عبادة الله وحده لا شريك له قال تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} [الروم: ٣٠]. إذًا النفوس تقبل ماذا؟ تقبل البدع، ويدل على ذلك أن النفوس مجبولةٌ على حب الجديد، والبدع تتعلق بماذا؟ بالجديد لا بالقديم.

(الخامسة: أن سبب ذلك كله مزج الحق بالباطل، فالأول: محبة الصالحين، والثاني: فعل أُناس من أهل العلم والدين شيئًا أرادوا به خيرًا، فظنّ من بعدهم أنهم أرادوا به غيره) أي أن سبب هذا الكفر الذي حصل حصلت فيه شبهة، وهو ماذا؟ مزج يعني خلط الحق بالباطل، فيه شيءٌ حقٌ وشيءٌ ماذا؟ باطل. محبة الصالحين حق؟ نعم، كونهم ماتوا صورناهم وفعل ذلك أهل العلم والدين هذا حقٌ؟ هذا باطل، إذًا حصل في مزج بين الحق والباطل، أي أن سبب هذا كفر خلط الحق بالباطل وذلك أي مزج خلط الحق بالباطل حصل بأمرين كما قال الشيخ هنا، الأول ماذا؟ (محبة الصالحين) وهذا حق لا شك فيه، والثاني يعني المحبة الشرعية دون غلوٍ فيهم، والثاني الذي هو الباطل ما فعل الأولون من نصب الأنصاب إلى مجالسهم، وهذا فعلوه من باب المحبة له فصار هذا العمل مركبٌ من الحق والباطل سببًا لعبادة من أتى بعدهم لهم من دون الله تعالى، لكونهم ظنوا أنهم ما صوروا صورهم إلا ليعبدوهم، يعني الفئة الثانية الجيل الآخر، حينئذٍ جاؤوا قالوا هؤلاء ما صوروهم إلا لماذا؟ إلا لاتخاذهم شفعاء عند الله تعالى، ولو أن الأولين فهموا أن المحبة تحصل بدون تصوير صورهم، والغلو فيهم لما حصل ذلك، ولكنهم التبس عليهم الأمر وهذا من مكائد الشيطان التي كاد بها بني آدم قديمًا وحديثًا ولم يسلم منها إلا القليل، وهذه فائدة نفيسة في هذا الباب ذكرها المصنف رحمه الله تعالى أن سبب ذلك كله يعني وقوع الشرك (مزج الحق بالباطل، فالأول: محبة الصالحين، والثاني) الأول يعني الحق (والثاني) الذي هو الباطل (فعل أناس من أهل العلم) هنا تأتي الطامة الكبرى أنه إذا تَلَبَّس أو أتى بالشيء الباطل بالبدعة أو الشرك ممن يُظَنّ ويُحَسَّن فيه الظّنّ بأنه من أهل العلم حينئذٍ راج ذلك الباطل على العامة. قال: (فعل أناس من أهل العلم والدين شيئًا) ما هو الشيء؟ تصويرهم تلك الصور (أرادوا به خيرًا) ما هو؟ أن ينشطوا ويتذكروا العبادة ويتأسوا بهم (فظن من بعدهم أنهم أرادوا به غيره) غير الخير الذي أراده أولئك وهو الشفاعة.

(السادسة: تفسير الآية التي في سورة نوح.) وهي قوله: {وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُوَاعًا وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا} [نوح: ٢٣]. ومر معنا تفسيرها.

(السابعة) قال: (معرفة جبلة الآدمي) ومعرفة هذه ساقطة في بعض النسخ (جبلة الآدمي في كون الحق ينقص في قلبه، والباطل يزيد). الجبلة الطبيعة والخلق الذي طُبِعَ عليه الإنسان من حيث هو إنسان، يعني بقطع النظر عن كونه زَكَّى نفسه أو لا؟ أما إذا زَكَّى نفسه فلا، فالخير يزيد والباطل ينقص عكس هؤلاء، ولكن المراد هنا الإنسان بطبيعته من حيث هو إنسان، كما نقول: الإنسان من حيث هو إنسان كان ظلومًا جهولا، أليس كذلك؟ يصدق على الجميع حينئذٍ نقول: هذا الوصف باعتبار ماذا؟ باعتبار من لم يُزَكِّ نفسه، وأما من زَكَّى نفسه فلا يكون كذلك. فالجبلة الطبيعة والخُلُق الذي طُبِعَ عليه الإنسان من حيث هو إنسان بقطع النظر عن كونه زَكَّى نفسه أو دَسَّاهَا، وهذا مراد المصنف هنا فتقيد عبارته من حيث كونه آدميًّا، بقطع النظر عمن آمن وعمل صالحًا، فإن الله تعالى يقول في حقه: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} [الشمس: ٩، ١٠]. هؤلاء نقص في قلوبهم الحق فلم يكتفوا بمحبة الصالحين والاقتداء بهم، بل زادوا عليه الباطل وهو أنهم نصبوا إلى مجالسهم أنصابًا وعكفوا على قبورهم، وهذا من جبلة الآدمي {إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} [الأحزاب: ٧٢]. {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ} [إبراهيم: ٣٤]. وهذا عكس أهل الإيمان فإن الباطل الذي في قلبه ينقص وربما يزول بالكلية.

(الثامنة: أن فيها شاهدًا) يعني في القصة (شاهدًا لما نُقِلَ عن السلف أن البدعة سبب للكفر وأنها أحب إلى إبليس من المعصية) لأن المعصية يُتاب منها، والبدعة لا يتاب منها. لا يتاب منها ليس المراد أن الله تعالى لا يقبل التوبة؟ لا، وإنما يعتقد أنها قربة وطاعة، لو اعتقد أنها بدعة ها لَمَا تَلَبَّسَ بها، لكن يعتقد ماذا؟ أنها حق وأنها قربة وطاعة ويموت على ذلك، إذًا يموت ولا يتوب من بدعته، فالبدعة باعتبار من يُنْكِرُ عليه لا باعتباره هو، إن اعتقد أنها بدعة ولم يأت بها الشرع وأنها لا يترتب عليها الإثم حينئذٍ هذا قد لا يقع من أهل العلم، وإن وقع فيكون لهوى أو شيءً في نفسه، وأما الأصل فالحكم بالبدعة يكون باعتبار المخالف. قال هنا: (أن فيها شاهدًا لما نقل عن السلف أن البدعة سبب للكفر). أي أن الكفر الذي حصل في الأرض بسبب ماذا؟ بسبب ما ابتدعه هؤلاء من تصوير صورهم والغلو فيهم، لأنها تعتبر من البدع، فالبدعة من أسباب الكفر فلا تزال في القلب يظلم منها شيئًا فشيئًا حتى يصل إلى الكفر، لقوله: «كل بدعةٍ ضلالة وكل ضلالةٍ في النار». وقالوا أيضًا السلف: إن المعاصي بريد الكفر. البدعة سبب الكفر بريد الكفر وكذلك المعاصي، إذًا الشيء قد يكون واحدًا والأسباب متعددة، حينئذٍ المعاصي قد تؤدي إلى ماذا؟ إلى الكفر، ولا مانع من تعدد الأسباب، والبريد ما يوصل إلى الشيء والغاية، فالمعصي كما جاء في الحديث تتراكم على القلب وتنكت فيه نكتةً سوداء فإن تاب صُقِلَ قلبه وابيض وإلا فلا تزال هذه النكتة السوداء تتزايد حتى يصير قلبه مظلمًا، وإذا كان كذلك يقبل البدعة، وإذا قبل البدعة وقع في الشرك يعني قد توصله إلى الشرك.

(التاسعة: معرفة الشيطان بما تؤول إليه البدعة ولو حسن قصد الفاعل). يعني الشيطان عنده علم بأن هذا الشرك وهذا توحيد وهذا بدعة وهذا سنة، فَيَصُدّ عن السنة ويحث على البدعة، يُغلق باب التوحيد ويفتح أبواب الشرك، وهذا يدل على ماذا؟ على إنه يعلم يميز بين التوحيد والشرك. (معرفة الشيطان بما تؤول إليه البدعة) أي لَمَّا عرف الشيطان أن ما تؤول إليه البدعة هو الكفر حسنها لهم ولم ينظر إلى حسن مقصدهم فيُفْسِده عليه بل زادهم رغبةً فيه حتى يحصل ما يريد من الكفر، لأنهم أرادوا ماذا؟ أرادوا بالتصوير أن ينشطوا على العبادة، تركهم ينشطون لأن الغاية هناك أكبر وأعظم، فتركهم ينشطون حتى ذهب دينه، إذًا ثَمَّ مفسدة تتعلق به هو، لكن قَدَّم المصلحة العامة باعتباره هو وهي ماذا؟ وقوع الشرك، وهذا يدل على موازنةٍ، فيعرف أن هذه البدعة تؤول إلى الشرك، وقوله رحمه الله تعالى: (ولو حَسُنَ قصد الفاعل) يعني نَحْكُم على البدعة بأنها شرٌّ محضٌ ولو كانت النية حسنة، ولا يلتفت إلى النية، فهي شرٌّ ولا يُنظر إلى قصد فاعلها وفعله مردودٌ عليه، وأما التفصيل كما يُنقل عن شيخ الإسلام وغيره فهذا فيه نظر لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا». فحكم على العمل فحينئذٍ يشمل ثلاث صور:

- ما كان مخالفًا ظاهرًا وباطنًا.
- ما كان موافقًا في الباطن مخالفًا في الظاهر.
- ما كان موافقًا في الظاهر مخالفًا في الباطن.

والحديث عام، حينئذٍ يشمل جميع الصور، وحكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه ردٌّ، أي مردودٌ عليه، صاحب البدعة لا نقول بأنه نفصل بأنه باعتبار ظاهره ماذا؟ يرد عليه، وباعتبار حسن القصد يثاب عليه؟ نقول: لا، هذا ليس له أصلٌ في الكتاب والسنة، وإنما دل النص على أن كل من تقرب بشيءٍ لم يشرعه الله تعالى ولا رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو مردودٌ عليه، وهذا التفصيل يحتاج إلى دليل. فقوله: «من عمل عملاً»، «عملاً» هذا نكرةٌ في سياق الشرط فيشمل هذه الصور الثلاثة، ونحتاج إلى مخصص وليس ثَم مخصص. ثُم العمل الشرعي لا يكون عملاً شرعيًا إلا إذا كان عبادة، وعرفنا العبادة لا تُقبل ولا تصح إلا بشرطين، وهما ماذا؟ الإخلاص والمتابعة، منه ما يتعلق بالباطن ومنه ما يتعلق بالظاهر، فكيف نفصل؟ نقول: الظاهر يرد عليه والباطن يقبل فيثاب عليه. نقول: هذا تحكم ونحتاج إلى نصٍ، فما ذكره شيخ الإسلام فيه نظرٌ كبير.

(العاشرة: معرفة القاعدة الكلية، وهي النهي عن الغلو، ومعرفة ما يؤول إليه.) جعلها قاعدة كلية لأنه يدخل تحتها ما لا حصر من الصور، أي معرفة القاعدة الكلية الجامعة وهي النهي عن الغلو مطلقًا، سواءً كان شركًا بعينه أو مما يؤول إلى الشرك، وهذا ما حَذَّرَ منه النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه مجاوزة الحد، ولأنه يؤول إلى الكفر.

(الحادية عشرة: مضرة العكوف على القبر لأجل عمل صالح). أي عملٍ صالح ولو قراءة قرآن، هذه نعتبره ماذا؟ أولاً هو من البدع، وكذلك يؤول إلى الوقوع في الشرك. قال ماذا؟ (مضرة العكوف على القبر لأجل عمل صالح) لأنه صار سببًا لعبادة هؤلاء من دون الله تعالى، فالمضرة الحاصلة أنها توصل إلى عبادتهم فلا يتقرب عند القبر ولو كان لله تعالى.

(الثانية عشرة: معرفة: النهي عن التماثيل، والحكمة في إزالتها). التماثيل هي الصور على مثال رجلٍ أو حيوانٍ أو حجرٍ أو نحو ذلك، والغالب أنها تطلق على ما صُنِعَ لِيُعْبَدَ من دون الله، الغالب لكن لا يمنع إطلاقه على غير ذلك، (والحكمة في إزالتها) لأن بقاءها سببٌ لعبادتها من دون الله تعالى ولو بعد حين كما صنع إبليس هناك.

(الثالثة عشرة: معرفة عظم شأن هذه القصة، وشدة الحاجة إليها مع الغفلة عنها). أي قصة الصالحين (عظم شأن هذه القصة) يعني قصة الصالحين الذين عبد قوم نوحٍ صورهم، ومعرفة (شدة الحاجة إليها) لماذا؟ لئلا يجهلها الإنسان فيفعل كما فعلوا، أليس كذلك؟ عرفت الشر لا للشرّ إذًا معرفة ما كانوا عليه يقي الإنسان من الوقوع فيما وقعوا فيه، ولذلك حصل بعينه، عُبِدَ أصحاب القبور بتلك الحجة، ومع هذا غفل عنها أكثر الناس فوقعوا فيما وقع فيه أولئك القوم.

(الرابعة عشرة: وهي أعجب وأعجب) يعني أكثر عجبًا وأشد ... (قراءتهم) أي أهل البدع (إياها في كتب التفسير والحديث)، وشيخ الإسلام كما تراه من أول الكتاب يرد على من ينتسب إلى العلم، لأن الطامة فيهم أكثر العوام هوام، حينئذٍ يكونوا مقلدين وهما يقادون، فإذا كان الشأن في اعتقاد الشبه والدعوة إلى الشرك هذا من جهة أهل العلم هنا تأتي الطامة التي لا بد من إزالتها، ولذلك قال: (قراءتهم) أي أهل البدع (إياها في كتب التفسير والحديث، ومعرفتهم بمعنى الكلام، وكون الله حال بينهم) يعني بين هؤلاء أصحاب البدع (وبين قلوبهم حتى اعتقدوا أن فعل قوم نوحٍ هو أفضل العبادات، واعتقدوا أن ما نهى الله ورسوله عنه، هو الكفر المبيح للدم والمال). يعني اعتقد الإسلام كفرًا، والكفر إسلامًا. قال هنا: أي أعجب شيءٍ قراءة من يَدَّعِي العلم، قصة قوم نوحٍ مع معرفتهم بمعنى الكلام، ولكن حِيلَ بينهم، يعني عندهم أدوات الاستنباط، لكن حيل بينهم وبين النظر في ما دل عليه الكتاب والسنة، حيل بينه وبين معرفة التوحيد حتى اعتقدوا أن فعل قوم نوحٍ أفضل العبادات - وهذه مشكلة - وصَوَّرُوا صور الصالحين وعَظَّمُوا قبورهم وعبدوهم وجعلوا هذا الذي نهى الله ورسوله عنه هو أفضل الأعمال. إذًا ما فعله قوم نوح هو أجل العبادات، وجعلوا هذا الذي نهي الله ورسوله عنه وهو الشرك بالله جعلوه ماذا؟ أفضل الأعمال، وإذا نهاهم أحدٌ عن هذا حكموا عليه بالكفر والخروج عن الإسلام، وقالوا: تَنَقَّصْتَ الصالحين، وهذا معنى قول المؤلف: فاعتقدوا أن ما نهى الله عنه ورسوله .. إلى آخره، ف (ما) في قوله مصدرية، يعني اعتقدوا أن نهي الله ورسوله، تؤول بمصدر كما في بعض النسخ، فهم في الحقيقة قد عكسوا القضية فجعلوا الكفر إسلامًا والإسلام كفرًا، ويحتمل أن مراده أن هؤلاء الغلاة اعتقدوا أن المنهي عنه هو الكفر المبيح للدم والمال، وأما ما دونه من الغلو فلا نهي فيه، لكن المعنى الأول أظهر من هذا الذي ذكره بعضهم، ويحتمل أن من أعتقد الكفر من أفضل العبادات فهذا كفرٌ مبيح لدمه وماله، لكن ما ذكرناه سابقًا هو الذي يكون ظاهر العبارة وهو أنهم اعتقدوا أن الشرك الذي وقع فيه قوم نوح أفضل العبادات، وأن من جاء بالتوحيد الخالص ونهاهم عن ما وقعوا فيه جعلوه ماذا؟ هو الكفر المبيح للدم والمال، وهذا هو الواقع عندهم الآن.

وقول المصنف: أعجب العجب أي: أكثر عجبًا وأشد ومراده الإنكار، وذلك فيما إذا تعلق بمذمومٍ، لأن العجب يطلق ويراد به الإنكار، ويطلق ويراد به الاستحسان إذا تعلق بمذمومٍ حينئذٍ نقول: هذا أريد به الإنكار. وهو هنا كذلك، {وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ} [الرعد:

٥] الآية، لا العجب بمعنى الاستحسان وهو ما إذا تعلق بمحمودٍ كقول عائشة رضي الله تعالى عنها (كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يعجبه التيمن) الحديث. يعجبه العجب هنا الاستحسان، وقوله: (حتى اعتقدوا أن فعل قوم نوح هو أفضل العبادات) قال الله تعالى: {أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ} [فاطر: ٨] وقال سبحانه: {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً} [الكهف: ١٠٣، ١٠٤]

(الخامسة عشرة: التصريح أنهم لم يريدوا إلا الشفاعة).

رجعنا إلى باب الشفاعة، أي أن الذين عبدوا هؤلاء الصالحين لم يريدوا إلا الشفاعة، وإلا فكانوا مقرين أن الله تعالى هو الخالق الرازق النافع الضارّ.

(السادسة عشرة: ظنهم أن العلماء الذين صَوَّرُوا الصور أرادوا ذلك).

أي: ظن الذين عبدوهم أن الذين قبلهم أرادوا الشفاعة وهم لم يريدوها وإنما فعل ذلك ليتذكروا أفعالهم.

(السابعة عشرة: البيان العظيم في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تُطروني كما أطرت النصارى ابن مريم» فصلوات الله وسلامه على من بلغ البلاغ المبين).

يعني أوصل وبَيَّنَ، أي لا تمدحوني بالباطل ولا تجاوز الحد في مدحي فتعبدوني كما عبدت النصارى المسيح لَمَّا غلو فيه، وهذا من كمال نصحه - صلى الله عليه وسلم -.

(الثامنة عشرة: نصيحته إيانا بهلاك المتنطعين).

أي المتكلفين المتشددين في غير موضع التشديد، ليس كل تشديد مذمومًا، وإنما التشديد في غير موضعه، ومن التنطع رفع المخلوق فوق منزلته، فقوله - صلى الله عليه وسلم -: («هلك المتنطعون») فيه التحذير من التنطع، ولم يرد مجرد الخبر هَلَكَ، خبر فقط، لا، وإنما أراد به النهي والتحذير.

(التاسعة عشرة: التصريح بأنها لم تعبد حتى نُسِيَ العلم، ففيها بيان معرفة قدر وجوده ومضرة فقده). أي أن صور هؤلاء الصالحين وأنصابَهم لم تعبد حتى فقد العلم ونُسِيَ العلم كما مَرّ في قول ابن عباس، فيُؤخذ منه معرفة قدر وجود العلم ومضرة ذهابه لأن بوجوده حصل التوحيد وبفقده وُجِدَ الشرك.

(العشرون: أن سبب فقد العلم موت العلماء).

يعني إذا ذهب أهله فُقِدَ، وهو كذلك كما في الحديث الصحيح «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من صدور الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء». الحديث.

وهذه عشرون مسألة، قد اعتنى المصنف عناية فائقة بهذا الباب مما يدل على أهميته، لأن معرفة الأسباب حينئذٍ يجب العلم بها من أجل أن تُتَّقَى، إذ الشرك هو الشرك والباطل هو الباطل، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة:

س: هنا يقول: الكاف كما أطرت النصارى لا تطروني كما أطرت؟

ج: لو قيل إنها للتعليل يكون فيها معنى التشبيه، لا إشكال فيه، تجمع بين الأمرين، وآخر الحديث «إنما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله». يدل على التشبيه.

س: هل من فعل البدعة عن حسن نية يثاب على نيته أم لا؟

ج: قلنا: لا، لا يثاب على نيته، التفصيل هذا يحتاج إلى الدليل، قلنا: العمل مركب، ليس عندنا عمل إلا ما جاء فيه «إنما الأعمال بالنيات» إذا فُقِدَ العمل لم يعمل فلا هو بقلبه أو عجز أو إلى آخره، أما أن يتلبس بعمل ظاهر بالجوارح ثم يكون هذا العمل مخالف

للشرع ولو كانت النية حسنة، نقول: هذا العمل مركب لا يتجزأ، ظاهر وباطن، حينئذٍ إما أن يقبل كليًّا وإما أن يرد كليًّا، وأما أن نقول: في ظاهره يرد، وفي باطنه يقبل، هذا يحتاج إلى دليل، خاصة أنه مصادم للنص، «من عمل عملاً»، العمل يطلق على ماذا؟ على الباطن فقط، أو على الظاهر، فقط أو عليهما معًا؟ الثالث، إذًا «من عمل عملاً» هذا نكرة في سياق الشرط فيعم «ليس عليه أمرنا» يعني ليس عليه ديننا، لم يأتِ به الشرع «فهو رد»، أي: مردود على صاحبه، حينئذٍ نحتاج إلى مخصص بأنه إذا عمل العمل الذي ليس عليه أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - وكانت نيته طيبة صافية خالصة أنه غير مردود، وإن كان مخالف للنص أو لا يحتاج إلى مخصص وليس عندنا مخصص، وإنما هو اجتهاد من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وله اجتهاده رحمه الله تعالى.

على ماذا؟

ما كان في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - مما وقع مخالفًا هذا له حكمه، بمعنى أن ما كان بعد التشريع بعد تمام وكمال الشرع ليس كما هو الشأن فيما كان في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، فثَمَّ أحداث أو قصص أو أعيان حصل شيء قد يخالف الأصول العامة، حينئذٍ هذا ما يسميه بعض الفقهاء - وهو مُسَلَّمٌ في بعض دون بعض - وهو بأن يقال: هذه حادثة عين، أو واقعة عين. بمعنى أنه لا يقاس عليها، فلا يؤخذ منها شرع البتة، ولذلك فيما جاء في قصة الرجل الذي كان كلما تلا سورة تلا بعدها سورة الإخلاص أقره النبي - صلى الله عليه وسلم - أو لا؟ لكن هل اتخذ سننًا؟ هل فعله النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ هل فعله أبو بكر وعمر وعثمان؟ لا لم ينقل، إذًا هذه قضية عين، بمعنى أنها تُعلم فلا يقاس عليها البتة، فلا يأتي آتٍ كلما قرأ فحينئذٍ نقول له: شيء لم يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم -. تقول: أقره عليه الصلاة والسلام. نقول: على العين والرأس لكن لم يقره ليكون شرعًا عامًا بدليل ترك جميع الصحابة التأسي به والاقتداء به، فمثل هذه نقول ماذا؟ أنها واقعة عين فلا نقيس عليها، لكن عندنا أصول عامة، عندنا معنى البدعة ومعنى الإخلاص إلى آخره، هذا لا يمكن الاستثناء منها، فإذا جاءت الآحاد، وهذه دائمًا نكررها قاعدة ينبغي العناية بها أن القواعد والأصول العامة لا يُعترض عليها بآحاد الصور، واضح هذا؟ قاعدة عامة مطردة تجد عشرات الأحاديث والآيات تنص على أن العمل الباطل هباءً منثورًا لا يلتفت إليه البتة، حينئذٍ نقول: هذه القواعد تجمع لها الأدلة أو هذه القاعدة تجمع لها الأدلة، فتنص على أن عندنا قاعدة كلية مطردة وأصل لا يُستثنى منه البتة وهو أنه لا تقبل عبادة إلا بإخلاص ومتابعة، لا بد من تحقق الشرطين في نوع العبادة في آحادها، حينئذٍ إذا جاء دليل يخصص ظاهرًا دون باطن أو بالعكس لا نجعله مخصصًا، وإنما نقول: هذه قضية عين، وإلا لوقعنا في محظور كبير، والحفاظ على القواعد والأُصول هذا مما ينبغي العناية به، وما كان متعلق الإنسان إنما يكون فيما إذا ثَمَّ الوحي، وأما إذا كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا شك أن ما أقره عليه الصلاة والسلام تشريع، لكن ينبغي أن يُنظر في كل تشريع بحسبه، فثَمَّ قواعد أخرى ينبغي العناية بها ولا نجعل هذا النص مخصصًا لها. والله أعلم.

وصلَّى الله وسلم [على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم].

55 ٥٥

٥٥.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب ما جاء من التغليظ فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده.
* شرح ما يتعلق بمفردات الباب.
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* ما يفعل عند القبور نوعان:
* زيارة القبور ثلاثة أقسام عند أهل السنة والجماعة.

* قوله رحمه الله: في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أن أم سلمة رضي الله عنها ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كنيسة رأتها بأرض الحبشة وما فيها من الصور: فقال أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح أو قال العبد الصالح) الحديث.
* الحاصل في معنى الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* بيان خلاف العلماء في مسألة دخول الكنيسة.
* هل يصح أو يجوز أن يصلى في كنيسة؟
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)): (باب ما جاء من التغليظ فيمن عَبَدَ الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده).
وهذا الباب العشرون، وقوله: (ما جاء من التغليظ). التغليظ مصدر غَلَّظَ يُغَلِّظُ تَغْلِيظًا، من باب فَعَّلَ يُفَعِّلُ تَفْعِيلاً، مثل كَلَّمَ يُكَلِّمُ تَكْلِيمًا، وَعَلَّمَ يُعَلِّمُ تَعْلِيمًا، ويدل على المبالغة، والتغليظ هو التشديد، والغلظة ضد الرقة، يقال: غِلْظَةٌ وَغُلْظَةٌ، يعني على وزن فِعْلَة غِلْظَة، وعلى وزن فُعْلَة غُلْظَة كلاهما وارد في لسان العرب، {وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً} [التوبة: ١٢٣] أي خشونة {ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَى عَذَابٍ غَلِيظٍ} [لقمان: ٢٤]، يعني شديد {جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ} يعني واشدد عليهم.
(باب ما جاء من التغليظ فيمن عَبَدَ الله عند قبر رجل صالح)، القبر هو مقر الميت، مقر ومستقر الميت، وهو مصدر قَبَرْتُهُ جعلته في القبر، وأَقْبَرْتُهُ جعلت له مكانًا يُقْبَرُ فيه، يعني: فرق بين قَبَرْتُهُ وأَقْبَرْتُهُ، قَبَرْتُهُ هذا جعلته في القبر، يعني: أدخلته الذي هو القابر أدخله وباشر إنزاله في القبر، تقول: قَبَرْتُهُ. وأَقْبَرْتُهُ، يعني جعلت لهم هيئتُ له مكانًا فرق بين النوعين، ومصدر قَبَرْتُهُ جعلته في القبر، وأَقْبَرْتُهُ جعلتُ له مكانًا يُقبر فيه، فالهمزة حينئذٍ غيرت المعنى، نحو أسقيته جعلت له ما يُسقى منه، قال تعالى: {ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ} [عبس: ٢١]. قيل: معناه أُلْهِمَ كيف يُدفن، هكذا قيل، وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: {ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ} أي: جعله بعد أن أماته ذا قبرٍ يُوارى فيه إكرامًا له. أي: جعله بعد أن أماته ذا قبر يوارى فيه إكرامًا له، ولم يجعله مما يلقى على وجه الأرض تأكله السباع والطير هكذا قال الفراء، وقال أبو عبيدة: جعل له قبرًا وأمر أن يقبر فيه. ولم يقل قَبَرَهُ لأن القابر هو الدافن بيده، قَبَرَ يعني دفن بيده باشر الدفن، وأما أَقْبَرَ فهذا هيئ له مكانًا يقبر فيه، أو إن شئت قل جعل له مكانًا يُقبر فيه، وأما الْمَقْبَرَة بفتح الميم وكذلك بكسرها وتفتح الباء وتضم مِقْبَرَة ومَقْبَرَة مَقْبُرَة وَمَقْبَرَة، حُكِيَ كذلك الكسر، والمَقْبَرَة بفتح الميم والمِقبرة بكسر الميم موضع القبور يُسمى ماذا؟ يسمى مَقْبَرَة مِقْبَرة موضع القبور، يعني المكان الذي يدفن فيه يسمى مقبرةً ولو كان واحدًا، ولا يُشترط فيه ماذا؟ الإحاطة بسور ونحوه فنقول هذا مقبرةٌ، والمقبرة موضع القبور وجمعها مقابر، قال تعالى: {حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ} [التكاثر: ٢]. وهذا كناية عن الموت، {حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ} قيل: مفتخرين بالأموات كما سيأتي، والمقابر قال الشوكاني: جمع مقبرة بفتح الباء وضمها مَقْبَرَة مَقْبُرَة يجوز فيه الوجهان، وعَبَّر عن موقعهم بزيارة المقابر لأن الميت قد صار إلى قبره، يعني عَبَّرَ عن {حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ} قلنا ماذا؟ هذا يُدل على الموت كناية عن الموت، عَبَّر عن الموت بالزيارة لأن هذا شأن الزائر أنه يأتي وقتًا ثم يذهب، كذلك شأن من قُبِرَ في قبره أنه وقت يسير ثم بعد ذلك يزول عن موضعه فهو أشبه بالزائر، وعَبَّرَ عن موتهم بزيارة المقابر لأن الميت قد صار إلى قبره كما يصير الزائر إلى الموضع الذي يزوره، يعني: لا يُطيل فيه المقام، هذا على قول من قال إن معنى {زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ} متم، وأما على قول من قال: إن معنى {زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ} ذكرتم الموت وهذا مما جاء فيه ولا تقولوا: هُجْرًا، يعني: لا تقولوا كلامًا باطلاً قد كان العرب فيما سبق إذا زاروا المقابر عددوا مفاخر الموتى فلان بن فلان له وله .. إلى آخره مما يُذْكَرُ به، قال: إن معنى ... {زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ} ذكرتم الموت وعَدَدْتُمُوهُم للمفاخرة والمكاثرة فيكون ذلك على طريق التهكم

بهم، وقيل: إنهم كانوا يزورون المقابر فيقولون: هذا قبر فلان، وهذا قبر فلان يفتخرون بذلك.
وهذا نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عنه، بل جُعِلَ عِلّة النهي في قوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور». مثل ذلك، وقوله: (فيمن عَبَدَ الله عند قبر رجل صالح). (صالح) مرّ معنا هو القائم بحق الله تعالى وبحق عباده، فالصالح حينئذٍ له معنى شرعي له حقيقة شرعية جاء إطلاقه في الشرع، فحينئذٍ نقول: هو القائم بحق الله تعالى وبحق عباده. يعني جمع بين الأمرين، مأخوذ من الصلاح ضد الفساد، صالح مأخوذ من الصلاح ضد ماذا؟ ضد الفساد، يعني: الصالح ضد الفاسد، والصلاح ضد الفساد، وهما يعني الصلاح والفساد مختصان في أكثر الاستعمال بالأفعال، وقُوبل في القرآن تارة بالفساد وتارة بالسيئة، يعني: الصلاح قوبل في القرآن مرةً بالسيئة ومرة بالفساد، قال تعالى: {خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا} [التوبة: ١٠٢]. إذًا قابل السيئ بماذا؟ بالصالح، وقال تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا}. قابل الفساد بالإصلاح، إذًا هما متقابلان، وقوله: (عَبَدَ الله) أطلق المصنف العبادة هنا، ما وجه إطلاقه؟ لأنه لم يقيد جاء بالفعل، ومعلوم أن الفعل الماضي كذلك المضارع عند الأصوليين يعتبر من قبيل المطلق، والمطلق عام أو لا؟ فيه عموم فيه شمول؟ نعم فيه شمول، لكنه ليس شمولاً دفعيًّا، يعني يشمل الجميع، وإنما هو شمول بدلي، حينئذٍ نقول: يصدق على كل عبادة أنها مما يُفعل عند القبر أنها داخلةٌ في هذا النص، (عَبَدَ الله) أطلق المصنف، يعم أو لا يعم؟ نقول: نعم يعم، يعم كل عبادة، ما وجهه؟ أنه فعل والفعل من قبيل المطلق عند الأصوليين، ولذلك لم يقيده عبدَ الله بتلاوة القرآن، بالصلاة بالدعاء لنفسه، بماذا بالصدقة عند القبر يعم ذلك؟ نقول: نعم يعم ذلك، ما وجهه؟ عدم التقييد والفعل يدل على الإطلاق، فأطلق المصنف العبادة، ولم يُقيدها بنوع معين، فيشمل كلّ ما يتعبد به لله تعالى مما لا يختص بالمكان، كأن يتعبد الله تعالى بقراءة للقرآن مثلاً، أو صلاةٍ ونحوها أو صدقة أو غير ذلك، (عَبَدَ الله) نقول: يشمل كل ما يُتَعَبّد به لله تعالى مما لا يختص بالمكان، مما لا يختص بالمكان هذا نذكره احتياطًا أو احترازًا عما جاء الإذن به كالدعاء لهم، أليس كذلك؟ كالسلام هل هو عبادة أم لا؟ نقول: عبادة. إذًا فُعل عند القبر؟ فُعل عند القبر، مأذون به أو ممنوع؟ مأذون به، إذًا أطلق المصنف ومراده ماذا؟ مما لم يأتِ الإذن به من جهة الشرع، وأما ما أُذِنَ فيه كالسلام عليهم هذا عبادة، الدعاء لهم سؤال الله تعالى الرحمة والمغفرة والعفو لهم نقول: هذا كله يعتبر ماذا؟ مما أُذِنَ به، كذلك على قول مَنْ يجوز الصلاة في المقابر أو على الميت في إذا دفن حينئذ نقول: عبد الله تعالى، لكن ذلك يعتبر من المأذون وليس داخلاً فيما عناه المصنف رحمه الله تعالى، (فكيف إذا عبده) أي يكون أشد وأعظم، والضمير في (عبده) يعود إلى من؟ إلى الرجل الصالح، لأنه قال: (باب ما جاء من التغليظ فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده).
يعني إذا عبد ذلك الرجل الصالح، فالضمير في (عَبَدَهُ) يعود إلى الرجل الصالح الميت، وكيف على بابها، وهو الاستفهام ويحتمل أن المراد بها التعجب، بمعنى أنه إذا جاء التغليظ فيمن عبد الله تعالى وحده يعني لم يقصد إلا الباري جل وعلا فهو مخلص، لكن أوقع العبادة في مكان محذور شرعًا، وهو عند قبر رجل صالح، فكيف إذا توجه إلى المقبور نفسه؟ فمن باب أولى وأشد أن يكون التغليظ منصبًا عليه. وقوله: (عند). هذا يدل على ماذا؟ على القرب، فكيف إذا كان على نفس القبر فيكون من باب أولى وأحرى.
مراد المصنف من قوله: (باب ما جاء من التغليظ) .. إلى آخره، أي باب ذكر ما ورد في النصوص، ودائمًا يعبر المصنف ما جاء، المجيء في الأصل أنه حسيّ لكنه هنا يُعبَّر به عن المعنويات عن المعنى والمراد به وورد النص، فجاء النص ورد النص، حينئذٍ نقول: هذا باعتبار المعاني سواء سميته مجازًا أو لا، أي باب ذِكْرِ ما ورد في النصوص من التغليظ والتهديد والوعيد الشديد على من يعبد الله عند قبر رجلٍ صالح مع أنه لا يقصد إلا الله تعالى، لم ينوِ شيئًا آخر، وإنما قصد الباري جل وعلا، ومع كونه معصية فهو وسيلة وذريعة من أعظم الوسائل والذرائع إلى الشرك، حينئذٍ اجتمع فيه أمران من جهتين:
أولاً: من جهة كونه معصية لورود النهي واللعن - كما سيأتي -.
-: ثم من جهة المعنى أنه يؤول إلى ماذا؟ إلى الشرك، وكل وسيلة تؤول إلى الشرك فحكمها التحريم.

إذًا التحريم منصب على هذا الفعل من جهتي: من جهة النص وكونه معصية، ومن جهة كونه وسيلةً إلى الشرك. وكلما أفضى إلى الشرك فهو ماذا؟ فهو حرام، ما أوصل إلى المحرم فهو محرم، والوسائل لها أحكام الغايات، ومع كونه معصيةً فهو وسيلةٌ وذريعة من أعظم الوسائل والذرائع إلى الشرك، وقد أبدى - صلى الله عليه وسلم - وأعاد وكرر وغلَّظ في ذلك، فكيف إذا عبد الرجل الصالح فإنه أحق وأولى بما هو أعظم من هذا التغليظ، حينئذٍ ذِكْر المصنف هنا لما سيأتي ذكره من الأحاديث هو من باب سد الذرائع، يعني من باب ماذا؟ حماية جناب التوحيد، فهو وسيلة للشرك، فإذا كان هذا محرمًا لكونه وسيلة إلى الشرك حينئذٍ نقول: الشرك نفسه يُعتبر ماذا؟ محرمًا ويستدل بهذه النصوص على ذلك.
والمقصود أنه إذا كانت عبادة الله تعالى عند القبور منهيًّا عنها ومغلَّظًا فيها، فكيف بعبادة صاحب القبر؟ فإن ذلك شرك أكبر. وعبادة الله تعالى عنده وسيلة إلى عبادته، وكل ما أدّى إلى محرم فهو محرم، فإن الوسائل لها أحكام الغايات، فوسائل الشرك محرمة لأنها تؤدي إليه، وهذا يجعلك قاعدة عامة، ما يُحكَمُ عليه بأنه وسيلة إلى الشرك هذا قد يختلف كما قلنا: الشرك ليس له من حيث الحقيقة الشرعية لا شك أنه ماذا؟ أنه مفسر من جهة الشرع، لكن من حيث الأنواع والآحاد هذا يختلف باختلاف العصور والأزمان والأفكار والأذهان والأشخاص، كذلك الوسائل إلى الشرك تختلف، فحينئذٍ إذا كان الشرك في نفسه من حيث الآحاد والأفراد يختلف اختلاف الأزمان حينئذٍ الوسائل لا شك أنها تختلف، فتكون محرمة، ومر معنا في أول الكتاب أن بعضهم يسمِّي هذا النوع ماذا؟ يسميه شركًا أصغر، بعضهم يرى أنه الشرك الأصغر هو ما جاء تسميته أطلق عليه الشارع ماذا؟ أنه شركٌ وليس فيه تنديدٌ كامل فهو شرك أصغر، فما لم يرد فيه النص لا يكون ماذا؟ شركًا أصغر وإنما يكون معصية، ولا شك أن المعصية أدنى من الشرك الأصغر، وبعضهم يرى - وهذا مر معنا أنه مذهب ابن السعدي رحمه الله تعالى - أن كل ما كان وسيلةً إلى الشرك الأكبر فهو شرك أصغر، وقلنا: هذا فيه نظر. والصواب هو الأول، فالوسائل لها حكم الغايات، فوسائل الشرك محرمةٌ لأنها تؤدي إليه، وهذا يسمى معصيةً وبعضهم يسميه شركًا أصغر، والصواب أنه يعبر عنه بأنه منهيٌ عنه وهو معصيةٌ وذنبٌ.
مناسبةُ البابِ لـ ((كتاب التوحيد)): لمَّا رأى المصنف رحمه الله تعالى تهافت الناس على عبادة القبور نوَّع التحذير من الافتتان بالقبور، وأخرجه في أبواب مختلفة ليكون أوقع في القلب، وأحسن في التعليم، وأعظم في الترهيب، وأبلغ في التحذير، حينئذٍ أراد المصنف بهذا الأبواب كلها متقاربة كلها تدور في فلكٍ واحد، وهو أن الشرك له حقيقةٌ شرعية وأن وسائله تختلف، وأن هذا الشرك له ذرائع فحينئذٍ لا بد من التنصيص على كل واحدٍ منها فنوع الأبواب للدلالة على ما ذُكِرَ، حينئذٍ مناسبةُ البابِ لـ ((كتاب التوحيد)): بيان أن عبادة الله عند القبر وسيلةٌ إلى الشرك المنافي للتوحيد، فناسب ذلك أن يذكر هذا الباب.
وأعلم أن ما يفعل عند القبور نوعان (باب ما جاء من التغليظ فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده) أعلم ما يتقرر من هذا البابِ أن ما يُفعل عند القبور نوعان:
- مشروعٌ.
- وممنوعٌ.
ما المراد بالمشروع؟
اسم مفعول من شُرِعَ بمعنى ماذا؟ مشروع عندما نقول مشروع ما المراد به؟ جاء به الشرع، ما منزلة من أحكام الخمسة؟ إمّا واجب، وإمّا مستحب - انتبه - إذا قلت: هذا مشروع معناه ماذا؟ إما واجب وإما مستحب، يعني: طلبه الشارع مشروع يعني: طلبه الشارع، وما طلبه الشارع إما على جهة الجزم على طلب الفعل إيجاد، وإما على عدم الجزم، الأول الإيجاب، والثاني الندب. إذًا مشروعٌ يعني: ما رَغَّب فيه الشارع أن يُفْعَلَ عند القبر، وممنوعٌ ما نهى عنه الشارع فيكون ماذا؟ إمّا محرمًا وإمّا مكروهًا - انتبه لهذا - لأن هذه الألفاظ مشتبهة عند البعض، أما المشروع فهو ما شرعه الشارع. الشارع هذا من باب الخبر وليس من باب الاسم وإن كُنَّا نكثر منه

{شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً} [الشورى: ١٣] الآية {شَرَعَ} يعني الله عز وجل فهو شارع، ومرّ معنا أن باب الإخبار أوسع من باب الأسماء، وهذا جاء النص به حينئذٍ لا إشكال في تسميته أو إطلاق وصف خبر الشارع على الباري جل وعلا، وكذلك على النبي - صلى الله عليه وسلم -.

أما المَشْرُوع فهو ما شَرَعَهُ الشَّارِع من زيارة القبور على الوجه الشرعي من غير شد رحلٍ، شد الرحال ممنوع، فيزورها المسلم مُتَّبِعًا للسنة فيدعو لأهلها عمومًا ولأقاربه ومعارفه خصوصًا، يعني الموتى فيكون محسناً إليهم بالدعاء لهم وطلب العفو والمغفرة لهم، ومحسناً لنفسه بإتباع السنة وتذكر الآخرة والاعتبار بها والاتعاظ. هذه الزيارة الشرعية يكون محسناً لنفسه ومحسناً لغيره، لكن بهذا الضابط، فالإحسان هنا جاء مبيناً من جهة الشارع فليس مطلقًا، لأنه قد يقول: أحسن إليه بقراءة القرآن عند القبر. نقول: هذا ممنوعٌ. إذًا الإحسان ليس على إطلاقه بل هو مقيدٌ بما جاء به الشرع، حينئذٍ الزيارة الشرعية تأخذ بماذا؟ كيف نضبطها؟ ما أذن الشارع بفعله إمّا على جهة الإجابة وإمّا على جهة الاستحباب، وأما الممنوع فهو نوعان:

الأول: محرمٌ، يعني لم يصل إلى حد الشرك، محرمٌ وهو ما كان وسيلةً للشرك كالصلاةِ عندها، وإسراجها يعني القبور، والبناء عليها، والغلو فيها وفي أهلها إذا لم يبلغ رتبة العبادة. بهذا القيد بمعنى أنه قد يغلو في أصحاب القبور ويصل إلى مرتبة العبادة هذا شركٌ أكبر، قد يغلو في أصحاب القبور ولا يصل إلى رتبة العبادة هذا شركٌ أصغر كالتوسل مثلاً، التوسل يعتبر من الشرك الأصغر، إذًا الأول محرم، وهو ما كان وسيلةً للشرك.

الثاني: شركٌ أكبر. كدعاء أهل القبور والاستغاثة بهم، وطلب الحوائج الدنيوية والأخروية منهم. فهذا شركٌ أكبر وهو عين ما يفعله عبّاد الأصنام مع أصنامهم، ولا فرق في هذا، واضح هذا؟ أنه ماذا؟ ما كان شركًا أكبر أن يدعو ويتوجه بالعبادة إلى ذات المقبور بالاستغاثة ونحوها، وهذا النوع لا فرق فيه بأن يعتقد الفاعل لذلك أنه مستقلون في تحصيل مطالبه أو متوسطون إلى الله، يعني إذا دعا المقبور نفسه ثَمّ حالان لأهل الشرك:

- إما أن يدعوه مباشرةً بأن يكشف عنه الضر ويجلب له الخير هذا نوعٌ.

- نوعٌ آخر ألا يقصده لذاته، وإنما يجعله وسيلة إلى الباري جل وعلا.

كلا النوعين شركٌ أكبر، وأما من ادَّعى بأن من جعله واسطة لا يكون شركًا أكبر هذا تكذيب للنصوص، وما هي الشفاعة التي عناها أهل الشرك في قوله جل وعلا فيما أخبر عنهم {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [الزمر: ٣] يعني هم واسطة إذًا الشرك الذي فسّره الباري جل وعلا هو جعل هؤلاء الأموات واسط بينه وبين المشركين، حينئذٍ إذا دعاهم مستقلين يكون من بابٍ أولى وأحرى أن يكون شركًا أكبر، خلافًا لما يدعيه الصوفية وغيرهم، بأنهم ما أرادوا من المقبور نفسه، ما أرادوا الاستغاثة بذات بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما أرادوا أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - واسطة بينهم وبين الباري جل وعلا. نقول: هذا هو الشرك الذي بينه الله تعالى في دين المشركين الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -. ولذلك نقول هنا: لا فرق في هذا بين أن يعتقد الفاعل لذلك - المستغيث الذي توجه بالعبادة لذات المقبور - أنه مستقلون في تحصيل مطالبهم يعني الذي هو يباشر بنفسه كشف الضُّرّ أو جلب النفع، أو متوسطون إلى الله تعالى فإن المشركين يقولون {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}، ويقولون كذلك يقولون {هَؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ} [يونس: ١٨] فمن دعا غير الله فهو مشركٌ كافرٌ في الحالين المذكورين سواء اعتقده مستقلين أو متوسطين، وهذا محل إجماع، بل هو من المعلوم من الدين بالضرورة، فمن زعم - وقد زعم بعضهم - فمن زعم أنه لا يكفر من دعا أهل القبور حتى يعتقدوا أنهم مستقلون بالنفع والضُّرّ فقد افترى على الله كذبًا، وأن من أعتقد أن الله هو الفاعل وأنهم وسائط بين الله وبين من دعاهم واستغاث بهم أنه لم يكفر. نقول: هذا باطلٌ، بل الصواب الحق الذي هو معلوم من الدين بالضرورة أنه في الحالين سواء دعاه مستقلين

أو متوسطين بينه وبين الله تعالى نقول: هذا كفرٌ شركٌ أكبر، قد بيَّنَا رد هذه الشبهة مفصلاً في شرحنا على ((كشف الشبهات)) لأنها حجة الصوفية هو هذا النوع، قد أوردنا كلام المالكي هناك فرددنا عليه.
وعُلِمَ مِمَّا سبق أن زيارة القبور ثلاثة أقسام عند أهل السنة والجماعة:
(شرعية، وبدعية، وشركية).
- زيارةٌ شرعية.
- وزيارةٌ بدعية.
- وزيارةٌ شركية.
فأما الزيارة الشرعية فهي الزيارة السنية التي لا يكون فيها شد الرحال للقبور، لأن ذلك محرم، لِمَا في الصحيحين عن أبي سعيدٍ الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى))، فحينئذٍ إذا خلت من ذلك مع عدم وجود المحاذير فهذه زيارة شرعية، ولم يقل هُجْرًا كما جاء في النص يعني: لم يقل محذورًا شرعًا يعني: قولاً باطلاً من جهة الشرع، يعني كلامًا باطلاً، لِمَا في السنن من حديث بريدة قال فيه النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور فمن أراد أن يزور فليزر ولا تقولوا هجرًا)). وأصله في مسلم، وفي روايةٍ: ((فإنها تذكر الآخرة))، ... ((وتذكركم الآخرة)). بالوجهين، كان النهي أولاً لا لقرب عهدهم من الجاهلية، وقوله ع: ((كنت نهيتكم))، ثم قال: ((فزورها)) أذن فيها، فحينئذٍ الناس الناسخ والمنسوخ في نص واحد، أليس كذلك؟ في نص واحد فكان النهي أولاً لقرب عهدهم من الجاهلية، وربما كانوا يتكلمون بكلام الجاهلية الباطل، فلما استقرت قواعد الإسلام وتمهدت أحكامه واشتهرت معالمه أُبِيحَ لهم الزيارة واحتاط - صلى الله عليه وسلم - بقوله: ((ولا تقولوا هجرا)). قاله النووي رحمه الله تعالى مع ما سبق ذكره من الدعاء لهم بالرحمة والعفو والمغفرة والاتعاظ وتذكر الآخرة، كما جاء في النص ((فزورها فإنه تذكركم الآخرة)) وهذا كله يبين لك ضوابط الزيارة الشرعية.
وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى المقبرة فقال: ... ((السلام عليكم دار قومٍ مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون)). رواه أحمد ومسلم والنسائي.
وعن بريدة رضي الله تعالى عنه قال: (كان رسول الله ع يعلمهم إذا خرجوا للمقابر أن يقول قائلهم: السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية). رواه أحمد ومسلم وابن ماجة، زاد مسلم في روايةٍ من حديث عائشة: ... (يرحم الله المتقدمين منا ومنكم والمتأخرين). وهذا أدبٌ في السلام على الوجه الذي ذُكِرَ، وكان الصحابة إذا أتوا قبره - صلى الله عليه وسلم - صلوا وسلموا عليه فحسب، كما كان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: السلام عليك يا رسول الله، السلام عليك يا أبا بكر، السلام عليك يا أبتاه. وهذا كله يُبيِّنُ المأذون من غيره، وكذا التابعون ومن بعدهم من أعلام الهدى لم يُذكر عنه في زيارة القبور غير العمل بهذه الأحاديث النبوية وأفعال الصحابة، فهذه هي الزيارة الشرعية، فمن ادَّعَى غير ذلك طُولِبَ بالدليل ولا دليل، يعني ينظر فيما جاء الشرع ونقول: هذا قد يختلف في بعض النصوص هل هو ثابت أو لا حينئذٍ الاختلاف سائغ، حينئذٍ نقول: ما دلت عليه النصوص والعمل به هو الزيارة السنية.
لكن يبقى هل يختص أو تختص الزيارة بقبر المسلمين أو أنه يعم، يعني: هل يزار قبر الكافر حينئذٍ تكون داخلةً في الزيارة الشرعية أو لا؟
محل خلاف، قوله - صلى الله عليه وسلم - ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور فمن أراد أن يزور فليزر)). قوله: ((القبور)) جمعٌ محلًّى بأل فالأصل فيه العموم، فقوله: (القبور). عامٌ يشمل قبور المسلمين وغيرهم، وجاء في حديث بريدة عند الترمذي وصححه ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أُذِنَ لمحمدٍ)) - صلى الله عليه وسلم - ((فقد أذن لمحمدٍ في زيارة قبر أمه، فزروها فإنها تذكر الآخرة))، وأم

النبي - صلى الله عليه وسلم - ليست مسلمة، فقوله: «لمحمدٍ». هل له مفهومٌ أم لا؟ يعني هل يحتمل التخصيص حينئذٍ يكون الإذن لمحمد - صلى الله عليه وسلم - دون غيره، أم أنه عامٌّ؟ وهو محتمل، لكن الظاهر أنه عام وليس خاصًا بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، وقوله: «لمحمدٍ». الظاهر أنه لا مفهوم له ليس له مفهوم، لو جعلت له مفهومًا لجعلته من خصائص النبي - صلى الله عليه وسلم -، لكنه استأذن حينئذٍ لكون استأذن أَذِنَ له الباري جل وعلا، حينئذٍ يكون قرينةً في أن هذا العلم ليس له مفهومٌ، وإن كان كثيرٌ من الأصولين يرون أن هذا اللقب ليس له مفهوم يعني: من حيث ماذا؟ من حيث القاعدة الأصولية محمدٌ رسول الله إذًا غيره له مفهومٌ أو لا؟ الشيخ الأمين يقول: من قال بمفهوم هذا اللفظ كفر. صحيح؟ نعم صحيح، لأنك إذا قلت: محمدٌ رسول الله إذًا ليس إلا محمد رسول الله غيره ليس برسول الله، كفر هذا أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: هذا لا مفهوم له. على كلٍّ النص الذي معنا «أذن لمحمدٍ» لا مفهوم له سواءٌ قلنا على مذهب من يرى أنه له مفهوم أو لا؟ مطلقًا ليس له مفهومٌ، بدليل ماذا؟ بدليل حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عند مسلمٍ وغيره قال: زار النبي - صلى الله عليه وسلم - قبر أمه فبَكَى وأبكى من حوله. فبكى وأبكى من حوله. من حوله هنا الشاهد يدل على أن محمد ليس له مفهوم بدليل أن غيره زار معه، والمراد هنا قبر من؟ قبر أمه. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا قال أبو هريرة: (زار النبي - صلى الله عليه وسلم - قبر أمه). وهي كافرةٌ، فبكى وأبكى من حوله فقال: «اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي فِي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي وَاسْتَأْذَنْتُهُ فِي أَنْ أَزُورَ قَبْرَهَا فَأُذِنَ لِي فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ». «فَزُورُوا الْقُبُورَ». عام طيب، أين قاله، ما صورة السبب هنا الذي من أجله قال هذا اللفظ؟ زيارته لأمه، داخلة أو؟ قررنا البارحة ماذا؟ أنها داخلة.

واجزم بإدخال ذوات السبب

إذًا هذه الصورة داخلة في قوله: «فَزُورُوا الْقُبُورَ». ولذلك قلنا في الحديث الماضي أن القبور عام يشمل قبور المسلمين وقبور الكافرين فلا تختص حينئذٍ الزيارة بقبر ماذا؟ المسلمين، فقوله في هذا الحديث وهو حديث مسلم حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فقوله: «فَزُورُوا الْقُبُورَ». عام على صورةٍ هي زيارة قبر أمه وهي ليست مسلمة، وصورة السبب داخلةٌ قطعًا في العام مع الاستدلال بالأحاديث العامة الدالة على الإطلاق والعموم؟

إذًا لا تختص الزيارة بقبور المسلمين، بل الكافر كذلك يزار، لكن لا يستغفر لهم ولا يُدْعَى لهم حينئذٍ ما الحكمة؟ نقول: ما جاء في النص السابق «فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ». فإذًا الحكمة في الإذن هنا شيء واحد، وفيما إذا زار قبور المسلمين دَعَى كان محسنًا لهم ومحسنًا لنفسه، وهنا في زيارة قبور الكافرين كان محسنًا لنفسه فقط وليس محسنًا لهم، ولذلك نقول: الحكمة كما قال - صلى الله عليه وسلم - «فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ».

هذه هي الزيارة الشرعية السنية المقصود منها نفع الأموات والاعتبار بحالهم، نفع الأموات وهو كذلك هم ينتفعون وليس الزائر هو الذي ينتفع بالأموات، وإنما ماذا؟ هم ينتفعون بزيارة الزائر فيدعو لهم، وهو كذلك يُحْسِنُ لنفسه.

المقصود منها نفع الأموات والاعتبار بحالهم وتحصيل الثواب بإتباع السنة.

وأما الزيارة البدعية فضابطها أن يفعل عندها وبها، عندها وبها - انتبه - لأنه قد يتخذ المقبور وسيلة لكن لا يصل به إلى حد العبادة، فحينئذ يكون وسيلة إلى الشرك يكون بدعةً، ضابطها أن يفعل عندها وبها ما هو وسيلة إلى الشرك ولم يبلغ رتبة العبادة، فيكون القصد منها الانتفاع بالأموات بما لا يصل إلى حد الشرك الأكبر كأن يقصد الدعاء لنفسه عندها، يعني إذا زار القبر لقصد أن يدعو لنفسه، إذًا فرق بين أن يقصد القبر للاتعاظ والاعتبار وأن يدعو له، فإذا قصد أن يدعو لنفسه فالصحيح في هذه المسألة أنه يعتبر من البدع، لماذا؟ لأنه ما قصد ذلك إلا لاعتقاده في نفسه بتلك البقعة، حينئذٍ صار محظورًا، وإنما القصد يكون لانتفاع الأموات، أما هو فلا ينتفع إلا بالإحسان إليهم، ولذلك يدعو لهم، فحينئذٍ يكون ماذا؟ نقول: كأن يقصد الدعاء لنفسه عندها، أو يفعل غير ذلك من العبادات

كالصلاة أو الصدقة أو قراءة قرآن، ولو أراد به وجه الله تعالى لأنه لم يخصص هذه البقعة إلا لغرض في نفسه، ولو ادَّعَى أنه ما يعتقد شيئًا، لو ادَّعَى أنه لا يعتقد شيئًا نقول: لا تعتقد شيئًا، التخصيص بغير مخصص يدل على اعتقاد علمت به أو لم تعلم به، سلمت به أو لم تسلم. نقول: هذا يعتبر ماذا؟ يعتبر تخصيصًا يحتاج إلى دليل، كذلك التوسل إلى الله بهم وكذلك إسراجها ورفعها ونحو ذلك، وأما الزيارة الشركية فهي أن يدعو المقبور نفسه من دون الله تعالى، يعني: يصرف له عبادة أن يدعو المقبور نفسه من دون الله تعالى بأن يسأله ما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل من جلب خير أو دفع ضر، ونحو ذلك، وهذا هو الشرك الأكبر بعينه، حينئذٍ نقول: الزيارة تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة.

(باب ما جاء من التغليظ فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده) ذكر المصنف رحمه الله تعالى أربعة أحاديث تحت هذه الترجمة.

الحديث الأول: قوله رحمه الله تعالى: (في ((الصحيح)) عن عائشة رضي الله عنها أن أم سلمة رضي الله عنها ذكرت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - كنيسة رأتها بأرض الحبشة وما فيها من الصور، فقال: «أولئكِ»)، («أولئكَ»)، («أولئكِ إذا مات فيهم الرجل الصالح». أو قال: «العبد الصالح بنوا على قبره مسجدًا وصوروا فيه تلك الصور أولئكِ شرار الخلق عند الله». فهؤلاء) قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: (فهؤلاء جمعوا بين الفتنتين) أو بين فتنتين كما في بعض النسخ (فتنة القبور وفتنة التماثيل).

قوله رحمه الله تعالى: (في ((الصحيح)))). أي في الصحيحين، الحديث مخرج في البخاري ومسلم (عن عائشة رضي الله عنها) مر ترجمتها، (أن أم سلمة) وهي هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم القرشية المخزومية تزوجها النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد أبي سلمة سنة أربع وقيل: ثلاث، وكانت قد هاجرت مع أبي سلمة إلى الحبشة مات سنة اثنتين وستين، (ذكرت) هي أي أم سلمة (لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -) كان ذكر أم سلمة هذه الكنيسة للنبي - صلى الله عليه وسلم - في مرض موته كما جاء مبينًا في رواية في الصحيحين، يعني ليس مطلقًا وإنما كان في ماذا؟ في مرض موته عليه الصلاة والسلام فهو متأخر، حينئذٍ ما تضمنه يدل على ماذا؟ يدل على أن الأحكام الواردة فيه ليست منسوخة، (ذكرت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - كنيسة)، وفي الصحيحين أن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يعني ليس مختصًا بأم سلمة (كَنِيسَةً) بفتح الكاف وكسر النون كَنِيسة على وزن فعيلة، معبد النصارى، وفي رواية يقال لها مارية، (رأتها) هي أم سلمة رأت الكنيسة (بأرض الحبشة) المعروفة (وما فيها من الصور)، أي وذكرت له ما فيها من تلك الصور، يعني قولها (وما فيها)، (رأتها بأرض الحبشة وما فيها)، أي وذكرت له ما فيها من تلك الصور، وفي رواية: وذكرتا له من حسنها وتصاوير فيها، يعني عدة تصاوير، والظاهر أن هذه الصور صورة مجسمة وتماثيل منصوبة، قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («أولئكِ»). بفتح الكاف وكسرها أولئكِ أولئكَ، فالكسر إذا كان الخطاب لأم سلمة وهو كذلك مؤنث لمؤنث، والفتح إذا كان الخطاب باعتبار الجنس، هذا التفصيل أحسن، والمشار إليه نصارى الحبشة، ويحتمل أن يُراد من فعل هذه الأمور الآتي ذكرها أيًّا كانوا («أولئكِ») من هو المشار إليه؟ نقول: نصارى الحبشة أو يُراد به من فعل هذه الأمور أيًّا كان الفاعل؟ يحتمل هذا أو ذاك، قال: («أولئكِ إذا مات فيهم الرجل الصالح»، أو قال: «العبد الصالح»). شَكَّ من الرواي، وهذا شكٌّ من الرواي، والرجل الصالح أو قال العبد الصالح، هل قال النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا أو هذا؟ ففيه التحري في الرواية وجواز رواية الحديث بالمعنى بشروطه عند أهل الحديث، لكن يقرأ قوله: («إذا مات فيهم الرجل الصالح»، أو قال: «العبد الصالح»). قال هنا مقدرة محذوفة، وهي تُقرأ، قال: («إذا مات فيهم الرجل الصالح»، أو قال: «العبد الصالح بنوا») يعني بناءً («على قبره») أي: قبر ذلك الرجل الصالح بنوا ماذا؟

(«مسجدًا») مفعول به لقوله: («بنوا»). والمراد بالمسجد هو الموضع الذي يتعبد فيه لله تعالى فمسجدًا، أي موضعًا للعبادة، وإن لم يسمَّ مسجدًا، فكل ما تُعُبِّدَ فيه يُسمَّى مسجدًا، لكن بشرطه كما سيأتي، هنا في هذا الموضع لأن الحديث هنا عن النصارى، وليس المراد به

الحديث عن المسلمين، («مسجدًا») أي موضعًا للعبادة، وإن لم يسمَّ مسجدًا كالكنائس والمشاهد. قال في المفردات: والمسجد موضع الصلاة. هذا عندنا، المسجد مسجد الصلاة اعتبارًا بالسجود، وقوله: {وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ} [الجن: ١٨]. من قول الله تعالى، قيل: عُنِيَ به الأرض إذا قد جعلت الأرض كلها مسجدًا وطهورًا، كما روي في الخبر، صحيح هذا، وقيل: المساجد مواضع السجود الجبهة والأنف واليدان والركبتان والرجلان، {وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ} مر معنا في ((شرح الأصول الثلاثة)) ما المراد بالمساجد؟ فيه قولان: مساجد جمع مسجد هذا المعروف، أو المساجد موضع السجود موضع الجبهة والأنف واليدين والرجلين. قال: («وصوروا فيه تلك الصور»)، («بنوا على قبره مسجدًا وصوروا فيه تلك الصور») إشارة بتلك الصور إلى ما ذكرت أم سلمة وأم حبيبة من التصاوير التي في الكنيسة كما في بعض ألفاظ الحديث فذكرتا من حسنها وتصاوير فيها، («وصوروا فيه تلك الصور») الصور جمع أو لا؟ جمعٌ كذلك وهو قال ماذا؟ قال: («إذا مات فيهم الرجل الصالح»). والرجل واحد، وعليه نحمل (أل) هنا للجنس، فيصدق بالمتعدد أن يتسق الكلام بعضه مع بعض، إذًا العبد الصالح، يعني جنس العبد الصالح، الرجل الصالح يعني جنس الرجل الصالح، لو جعلناها (أل) لواحد صار فيه عدم اتساق، وعليه فمراده - صلى الله عليه وسلم - بقوله: («إذا مات فيهم الرجل الصالح» أو «العبد الصالح») الجنس، أي جنس الرجل الصالح فيصدق بمتعدد، («أولئكَ شرار الخلق عند الله»). قوله: («أولئكِ شرار الخلق عند الله»). أولئكِ بكسر الكاف وفتحها كالماضية على المعنى السابق، و («شِرار») بكسر الشين جمع شَرٍّ كالخيار جمع خَير، شَرّ أشرّ وخير أخير يعني: أفعل تفضيل.

وغالبًا أغناهم خير وشر ... عن قولهم أخير منهم وأشر

إذًا أشر هذا الأصل، لكثرة الاستعمال استثقلت الهمزة فحذفت قيل: شَرّ، أَخْيَر أَفْعَل هذا الأصل، كَثُرَ استعماله فاستثقلت الهمزة على لسان فحذفت، قيل: خير. شرار جمع شرّ، وخيار جمع خير، وإنما سموا بذلك لضلالهم شرار الخلق لماذا؟ سموا بذلك لضلالهم وسَنِّهِم لمن بعدهم الغلو في قبور صالحيهم حتى أفضى بهم ذلك الغلو إلى عبادتها، وهذا أعظم الظلم وأشده، فما كان وسيلةً إليه فإن صاحبه جديرٌ بأن يكون من شرار الخلق عند الله تعالى، يعني سنَّوا سنة سيئة ولذلك أطلق عليهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إنهم «شرار الخلق». وهذا عامٌ ليس خاص بألئك القوم، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما ذكر إلا من أجل ماذا؟ تحذير هذه الأمة فدل على أن المعنى مراد هنا، وهذا عامٌ في من فعل فعلهم من هذه الأمة، وأي زجرٍ وأي تغليظٍ وتقريعٍ وتعييرٍ أبلغ من هذا، وهم إنما صَوَّرُ صورهم ليتأسوا بها ويتذكروا أفعالهم الصالحة - كما مر معنا - ولذلك قال: («الرجل الصالح» أو «العبد الصالح»)، إذًا لماذا صوروا صورهم؟ كما هو الشأن في قوم نوح. قال القرطبي: وإنما صور أوائلُهم بالرفع، ليتأسَوا بها ويتذكروا أفعالهم الصالحة فيجتهدون كاجتهادهم ويعبدون الله عند قبورهم، ثم خلفهم قومٌ جهلوا مرادهم ووسوس لهم الشيطان أن أسلافكم كانوا يعبدون هذه الصور ويعظمونها، فحذر النبي - صلى الله عليه وسلم - عن مثل ذلك سدًا للذريعة المؤدية إلى ذلك، ولا شك في ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حذر عن مثل ذلك وأنذر وأبدى وأعاد. أولاً بالبناء على القبور، ثم بالتصوير، ثم بكونهم شرار الخلق سدًا للذريعة المؤدية إلى الشرك.

إذًا البناء على القبور ممنوع.

ثانيًا: التصوير ممنوع.

ثالثًا: وصفه بماذا بكونه شرار الخلق.

فذمهم على كونه بنو على القبور ذكره ذمًّا، وكذلك التصوير ذكره ذمًّا، ثم وصفهم بأنهم شرار الخلق، هذا تكرار وإعادة. وقوله: («أولئك شرار الخلق عند الله») مقتضاه ماذا؟ مقتضاه تحريم ما ذكر من بناء المساجد على القبور لأنه إذا كان شرار الخلق إذًا لا يفعلون إلا ماذا؟ ما يتقربون به إلى الله عز وجل أو ما يبتعدون به عن الله؟ الثاني، فحينئذٍ يدل على أنه محرم وليس بمأذون فيه، إذًا مقتضاه تحريم ما ذكر من بناء المساجد على القبور وزخرفتها، يعني القبور وإسراجها وعبادة الله عندها، أو تعليق شيءٍ من الصور عليها.

قال البيضاوي: لما كانت اليهود والنصارى يسجدون لقبور الأنبياء تعظيمًا لشأنهم ويجعلونها قبلةً يتوجهون بالصلاة نحوها واتخذوها أوثانًا لعنهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ومنع المسلمين عن مثل ذلك واللعن يدل على ماذا؟ على التحريم، نهى ولعن، واللعن يدل على التحريم، وهذا سيأتي في الحديث الآتي.

قوله: (فهؤلاء جمعوا بين الفتنتين) هذا من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ذكره المصنف عنه وأدرجه غير منسوبٍ لأنه معلومٌ عند غالب من يقرأ هذا الكتاب، أنه يأتي إما بكلام لابن تيمية، أو بكلام لابن القيم، لأنه لم يفصله، لم يقل قال ابن القيم وقال ابن تيمية وإنما أدرجه في ضمن الحديث، قد يظن الظان أنه في ضمن الحديث (فهؤلاء جمعوا بين الفتنتين) قل لا ليس من الحديث، وإنما من كلام شيخ الإسلام ذكره توضيحًا لهذا النص، فهو كالتوضيح للحديث.

وعنى شيخ الإسلام رحمه الله تعالى بقوله: (جمعوا بين الفتنتين) عنى أن الذين بنو هذه الكنيسة جمعوا فيها بين فتنتين ضل بهما كثيرٌ من الخلق:

- الأولى فتنة القبور كما قال: (فتنة القبور) لأنهم افتتنوا بقبور الصالحين، وعظموها تعظيمًا مبتدعًا، فأل بهم إلى الشرك، وهي أعظم الفتنتين بل هي مبدأ الفتنة.

- والثانية: وهي فتنة التماثيل والمراد بها الصور فتنة التماثيل أي الصور، فإنهم لما افتتنوا بقبور الصالحين وعظموها وبنوا عليها المساجد وصوروا فيها الصور فآل بهم الأمر إلى أن عبدوا تلك الصور. إذًا (فتنة القبور) فتنوا بقبور الصالحين ثم صوَّروا فاجتمعتم فيهم الفتنتان، وهتان الفتنتان هما سبب عبادة الصالحين كـ اللات والعزى وودٍ وسواعٍ ويغوث ويعوق ونسرٍ وغيرهم من الصالحين كما مر معنا، فالمبدأ هو ماذا؟ هو التعلق بالصالحين في قبورهم.

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: وهذه العلة هي التي لأجلها نهى الشارع عن اتخاذ المساجد على القبور. يعني: كونها تؤول إلى شرك بالله، هذه العلة هي التي لأجلها نهى الشارع عن اتخاذ المساجد على القبور، وهي التي أوقعت كثيرًا من الأمم إما في الشرك الأكبر أو في ما دونه من الشرك. قال: فإن النفوس قد أشركت بتماثيل القوم الصالحين وتماثيل يزعمون أنها طلاسم لكواكب ونحو ذلك، فإن الشرك بقبر الرجل الذي يُعتقد صلاحه أقرب إلى النفوس من الشرك بخشبةٍ أو حجرٍ، يعني تعلق النفوس بالصالحين أعظم من تعلقهم بالجمادات.

قال رحمه الله تعالى: ولهذا تجد أهل أشرك يتضرعون عندها ويخشعون ويخضعون ويعبدون بقلوبهم عبادةً لا يفعلونها في بيوت الله ولا وقت السحر، ومنهم من يسجد لها، وأكثرهم يرجون من بركة الصلاة عندها والدعاء ما لا يرجون في المساجد، فلأجل هذه المفسدة حسم النبي - صلى الله عليه وسلم - مادتها حتى نهى عن الصلاة في المقبرة مطلقًا، يعني بدون تفصيل فهو منهيٌ عنها، وإن وقع خلافٌ في صلاة الجنازة فهو مستثنى، إنما ما عدا ذلك. قال: فحسم النبي - صلى الله عليه وسلم - مادتها حتى نهى عن الصلاة في المقبرة مطلقًا، وإن لم يقصد المصلي بركة البقعة بصلاته كما يقصد في صلاته بركت المساجد، كما نهى عن الصلاة وقت طلوع الشمس وغروبها، لأنها أوقاتٌ يقصد المشركون فيها الصلاة للشمس فنهى أمته عن الصلاة حينئذٍ وإن لم يقصد ما قصده المشركون سدًا للذريعة. إذًا المقاصد هنا غير معتبرة، وهذا يؤكد ما ذكرناه بالأمس أن من عبد الله تعالى بشيءٍ لم يشرعه فحينئذٍ عمله مردودٌ عليه وأن كانت نيته حسنة.

قال رحمه الله تعالى: وأما إذا قصد الرجل الصلاة عند القبور متبركًا بصلاته في تلك البقعة فهذا عين المحادّة لله ورسوله والمخالفة لدينه وابتداع دينٍ لم يأذن الله به، فإن المسلمين قد أجمعوا على ما علموه بالاضطرار من دين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الصلاة عند القبور منهيٌ عنها، فهو مجمعٌ عليه، وأنه لعن من اتخذها مساجد. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

فمن أعظم المحدثات وأسباب الشرك الصلاة عندها واتخاذها مساجدًا وبناء المساجد عليها، فقد تواترت النصوص عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بالنهي عن ذلك والتغليظ فيه، وقد صرح عامة الطوائف - يعني أتباع المذاهب - بالنهي عن بناء المساجد عليها متابعةً منهم

للسنة الصحيحة الصريحة، وقد صرح أصحاب أحمد وغيرهم من أصحاب مالكٍ والشافعي بتحريم ذلك، وطائفةٌ أطلقت الكراهة، ليس المراد بها الكراهة التي هي دون التحريم، إنما أرادوا بها التحريم. قال في ((التيسير)): ومن أطلق الكراهة فينبغي أن تحمل كراهته على التحريم إحسانًا بالظن بالعلماء وأن لا يظن بهم أن يجوزوا فعل ما تواتر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعن فاعله والنهي عنه.
والحاصل في معنى الحديث الذي معنا، ومعناه أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها ذكرت للنبي - صلى الله عليه وسلم - وهو في مرض الموت ما رأته في الكنيسة معبد النصارى من صور الآدميين، فَبَيَّنَ لها - صلى الله عليه وسلم - السبب الذي لأجله اتخذوا هذه الصور وهو الغلو في تعظيم الصالحين. رجعنا إلى الباب السابق مما أدّى بهم إلى بناء المساجد على قبورهم ونصب صورهم فيها، ثم بَيَّنَ حكم من فعل ذلك عليه الصلاة والسلام بأنهم شرار الخلق، بأنهم جمعوا بين فتنتين فتنة القبور باتخاذها مساجد وفتنة تعظيم التماثيل مما يُؤدي إلى الوقوع في الشرك الأكبر، حينئذٍ الوسائل لها أحكام المقاصد.
مناسبة الحديث للباب: أن فيه الدلالة الواضحة على المنع من عبادة الله عند قبور الصالحين. قلنا: مما لا يختص بالمكان، يعني استثناء مما يتعلق بالزيارة الشرعية من السلام والدعاء للأموات، المنع من عبادة الله عند قبور الصالحين واتخاذها مساجد لأن ذلك من فعل النصارى ومن فعله فهو من شرار الخلق، سماه ووصفه النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك.
ويستفاد من الحديث:
أولاً: المنع من عبادة الله تعالى عند قبور الصالحين لأنه وسيلة إلى الشرك وهو من فعل النصارى «من تشبه بقوم فهو منهم».
الثاني: التحدث عما يفعله الكفار ليحذره المسلمون، لكن باعتدال لا إفراط ولا تفريط، التحدث عما يفعله الكفار ليحذره المسلمون.
ثالثًا: التحذير من التصوير، وهذا مما يؤيد ما ذكرناه سابقًا بأن التصوير الفوتوغرافي محرم لأنه داخل في ما ذُكِر، التحذير من التصوير ونصب الصور لأن ذلك وسيلة إلى الشرك، وما كان كذلك فهو محرم.
رابعًا: أن من بنى مسجدًا عند قبر رجل صالح فهو من شرار الخلق، وإن حسنت نيته - انتبه لهذا القيد - وإن حَسُنت نيته، حُسن النية هذا لا يوجب ماذا؟ لا يجوب أن لا يقع الشخص في الإثم، ولذلك ذكر ابن رجب أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما الأعمال بالنيات» مقيَّد، «إنما الأعمال بالنيات» لو أخذناه بظاهره كل عمل باعتبار النية سواء وافق الشرع أو لا، نقول: لا، هذا مقيَّد بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».
خامسًا: مما يستفاد من هذا الحديث في جواز دخول الكنيسة لإقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - لأم سلمة على ذلك وهو في مرض الموت، لكن مع أمن الفتنة على النفس، بأن يكون عنده حصانة دينية شرعية لئلا يلتبس عليه الحق بالباطل، وكذلك أمن الفتنة على غير الداخل، لئلا يكون محلاً للقدوة والاقتداء أو إشهار هذا الدخول فحينئذٍ نقول: لا بأس به، لأنها دخلت كنيسة ورأت التصاوير فأخبرت النبي - صلى الله عليه وسلم - فأقرها ولم ينكر عليها، لكن لا بد من مراعاة الأصول الأخرى، وهو أن لا يكون فيه فتنة عليه، فإن كان عاميًّا لا يحسن الفرق بين الولاء والبراء، لا يميز بين التوحيد والشرك، حينئذٍ لا يحل له الدخول، كذلك لو كان من أهل العلم فدخل فتعلق به الناس لفعله فدخلوا كذلك لا يجوز. إذًا فيه جواز دخول الكنيسة لإقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - أم سلمة على ذلك وهو في مرض الموت، لكن مع أمن الفتنة على النفس وأمن الفتنة على غير الداخل من العوام ونحوه، ومع عدم وجود منكر حاضر يعني وقت صلاتهم ونحو ذلك، فحينئذٍ نقول: هذا يمنع منه، وهذه المسألة فيها خلاف طويل بين العلماء حتى في مذهب الحنابلة فيها روايات عن الإمام أحمد. قال ابن مفلح في الآداب: وله دخول بيعة وكنيسة ونحوهما والصلاة في ذلك. إذًا له يعني يجوز لا نقول: يستحب ولا يجب، إنما نقول ماذا؟ له يعني يجوز، له دخول كنيسة ونحوها والصلاة وفي ذلك، وعنه رواية: يُكره إن كان ثَمَّ صورة، يعني صلاة، وقيل: مطلقًا فيه صورة أو لا. روايات عن الإمام أحمد. وقال في المستوعِب أو المستوعَب: وتصح صلاة الفرض في الكنائس والبيع مع الكراهة. وقال ابن تميم: لا بأس بدخول البيع والكنايس التي لا صور فيها. وقال ابن عقيل: يُكره كالتي

فيها صور. وحكى في الكراهة روايتين، وقال في الشرح: لا بأس بالصلاة في الكنيسة النظيفة. يعني: لا يكون فيها شيء من النجاسة. رُوِيَ ذلك عن ابن عمر وأبي موسى وحكاه عن جماعة، وكَرِه ابن عباس ومالك الكنَايس لأجل الصور، وقال ابن عقيل: تكره. لأنه كالتعظيم والتبجيل لها، وقيل: لأنه يضر بهم. انتهى كلام ابن مفلح. كلُّ خلاف في المذهب مع الإشارة إلى خلاف غيرهم.

قال ابن قدامة في ((المغني)): فأما دخول المنزل فيه صورة فليس بمحرم. يعني: لئلا يحتج بأن دخول الكنيسة فيه ماذا؟ فيه صورة فيكره. قال ابن قدامة: فأما دخول منزلٍ فيه الصورة فليس بمحرم. ثم أورد أقوال العلماء في ذلك، ثم قال: ولنا - يعني: على عدم التحريم - ما رُوِيَ أن النبي ع دخل الكعبة فرأى فيها صور إبراهيم وإسماعيل. الحديث رواه أبو داوود .. إلى آخره.

وجاء في شروط عمر على أهل الكتاب أن يوسعوا كنائسهم وبيعهم ليدخلها المسلمون للمبيت بها، هذا يدل على ماذا؟ على أنه يجوز دخولها .. إلى آخر كلامه، والظاهر أن الأصل هو الإباحة، لكن إذا تعلق به محظور فحينئذٍ نقول: الوسائل لها أحكام المقاصد، فقد نحكم على المباح بأنه محرم إذا أفضى إلى محرم، هذا هو الأصل فيه، وإن كان مباحًا فإذا تعلق به محرم، حينئذٍ نقول: كل ما أفضى إلى محرم فهو محرم. لو كان محرم في أصله بدلالة النص ما احتجنا إلى هذه القاعدة، وإنما هذه القاعدة شأنها في شأن المباح أصالةً، يعني الذي لم يتعلق به ندب ولا إيجاب ولا كراهة ولا تحريم، فالأصل فيه الإباحة، حينئذٍ نقول: هذا المباح إن أفضى وكان وسيلة إلى واجب فهو واجب، وإن كان يُفضي إلى مندوب فهو مندوب، وإذا كان يُفضي إلى محرم فهو محرم، .. وهكذا، الشأن في دخول الكنائس الأصل فيه الجواز لإقرار النبي ع، فإذا أفضى إلى محرم فهو محرم، لهذه نقول: أصل الإباحة لمن أمن على دينه وأمن الفتنة به، لهذه الأحاديث إلا إذا كان ذلك سيؤدي إلى محرم فيحرم لما ذكرنا. هذا باعتبار أصل المسألة، ولو قيل بأنه في مقام الفتوى يُحرم مطلقًا لكان له وجه كذلك، لكان له وجهٌ يعني: خاصة في هذا الزمان، لأنه لا يكاد يخلو عن منكر يتعلق به، إما من جهة الحضور، وإما من جهة ما يتعلق بكونه قد دخل، وخاصة في زمن الإعلام ونشر ذلك وفي زمن الدعوة الكفرية وهي وحدة الأديان، وفي زمن تساهل بعض أهل العلم بل كثير من أهل العلم في التعامل مع اليهود والنصارى، فحينئذٍ هذه محيطة بماذا؟ بأن هذا الشيء لو قيل بتحريمه مطلقًا لكان له وجهه من جهة الشرع، فالأصول تدل على ذلك، لأن الأصل في المسألة الإباحة، لكن هذه تختلف باختلاف الأزمان، فالناس الآن لا يفرقون عامة الناس لا يفرقون بين توحيد ولا شرك العامة الجهلة، وكذلك لا يفرقون بين ولاء ولا براء، ولا يحسن الفرق بين موالاة الكفار وبين معاملة الكفار، أليس كذلك؟ إذا كان يخفى هذا على بعض من يدَّعِي العلم فالعوام من باب أولى وأحرى، وخاصةً ممن وُجِدَ بأنه يرفع راية التعاون أو وحدة الأديان أو نحو ذلك هذا فتنة على الناس، فإذا أُغْلِقَ الباب وقيل بأنه لا يجوز مطلقًا لهذه الأصول، فحينئذٍ نقول: هذا قول معتبر، بل هذا ينبغي أن يكون ثَمَّ فتوى عليه، وخاصة مع وجود الإعلام وتنوع وسائله فلن يكون الأمر سرًّا وإنما يفرحون بذلك إذا دخل عندهم من دخل فيُمنع لذلك.

وقد أفتت اللجنة الدائمة كذلك بعدم الجواز إلا لمصلحة شرعية أو لدعوتهم.

وذكر الشوكاني وغيره في مقام سرد أقوال المسألة أن المسألة فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: التحريم. وهو قول الحنفية والشافعية إلا أن الشافعية قيَّدوا التحريم بوجود الصور، وأما الحنفية فالتحريم عندهم مطلقًا، وعَلَّلُوه بأنها مأوى الشياطين.

القول الثاني: الكراهة. وهو قول عند الحنابلة إلا أن بعضهم قيَّد الكراهة بما إذا وجدت الصور في الكنيسة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في الفتوى الجزء الخامس سبع وعشرين وثلاث مئة قال: والمذهب الذي عليه عامة الأصحاب كراهة دخول الكنيسة المصورة. يعني التي فيها صور حكا أنه مذهب وإن كان عند المتأخرين المذهب خلاف ذلك، لكن حكا أن تيمية هنا أن المذهب الذي عليه عامة الأصحاب كراهة دخول الكنيسة المصورة، وهذا هو الصواب الذي لا ريب فيه ولا شك، وهذا رأيه رحمه الله تعالى. واستدلوا بأحاديث فيها عدم دخول النبي - صلى الله عليه وسلم - لبيتٍ أو مكان فيه صور، يعني كل حديثٍ دل على أن النبي - صلى

الله عليه وسلم - لم يدخل بيتاً فيه صور فحينئذٍ دل على كراهة دخول الكائس لأن فيها صوراً كحديث ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما رأى الصور في البيت لم يدخل حتى أمر بها فمحيت. رواه البخاري الحديث صحيح. وحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه قال: وَعَدَ النبي - صلى الله عليه وسلم - جبريل فراث عليه تأخر حتى اشتد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فخرج النبي - صلى الله عليه وسلم - فلقيه فشكا إليه ما وجد فقال له: إنا لا ندخل بيتًا فيه صورةٌ ولا كلب. رواه البخاري. والكائس كذلك فيها صور، حينئذٍ الملائكة لا تدخل.

وفي مصنف ابن عبد الرزاق عن أسلم مولى عمر قال: لَمَّا قدم عمر الشام صنع له رجلٌ من عظماء النصارى طعامًا ودعاه فقال عمر: إنا لا ندخل كنائسكم من الصور التي فيها. يعني التماثيل. فامتنع عمر رضي الله تعالى عنه.

القول الثالث: جواز دخول كنيسة مطلقًا. يعني فيها صور أو لا، وهذا هو الصحيح، ولذلك لكن بالقيد السابق قلنا: هذا كمسألة، فرق بين المسائل والفتوى، ولذلك أحكي دائمًا كلمة الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: (فرق بين العلم وبين الفتوى). العلم تقرر فيه المسائل على وجهها مما جاء في القواعد والأصول، لكن الفتوى لا بد من مراعاة أحوال الناس. أقول: الصواب النص دل على عن أم سلمة دخلت كنيسة ورأت صور، ما أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا دخلت كنيسة فيها صور ولم يُنْكِر عليها فدخول كنيسة لا صور فيها من بابٍ أولى وأحرى، لكن هل نقول للناس: أن هذا جائز مطلقًا؟ ولذلك قلنا فيما سبق: أن هذه المسائل ينبغي تقيِّدُها، يعني ما جاء من معاملة النبي - صلى الله عليه وسلم - لليهود وكونه تاجر معهم لا نطلع على الفضائية نقول هذا جائزٌ والنبي - صلى الله عليه وسلم - فعل كذا وكذا، العوام لا يميزون بين التوحيد والشرك، لا يميزون بين الولاء والبراء، عندهم خلط في باب المعتقد عندهم حب للدنيا، قد يؤثرون الدنيا على الآخرة، قد يحب الكافر ويتعلق به، قد يتنصر قد وُجد، حينئذٍ كونه لا يميز بين هذه الأمور لا نأتي بهذه النصوص التي عامل النبي - صلى الله عليه وسلم - اليهود والنصارى ثم نجعلها عامة، ولذلك الصحابة كلهم لم يأخذوا بمثل هذه الأحوال التي هي النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن كان في حال النبي - صلى الله عليه وسلم -، من أمن على نفسه بأن كان يعلم معتقده على الوجه الصحيح ويؤمن مكر أولئك القوم ويؤمن كل ما يمكن أن يقع فيه من محذورٍ من جهة هو أو من غيره، حينئذٍ نقول: عامل النبي - صلى الله عليه وسلم - فلك أن تعامل. وأما إشهار هذه الأحاديث على أنها يجوز أن يتعامل الناس مع اليهود والنصارى ويفتح الباب هكذا، نقول: هذا ليس هو الدين، وليس هذا موافق لأصول معتقد أهل السنة والجماعة. إذًا القول الثالث جواز دخول كنيسة مطلقًا وهو قول الحنابلة وعليه المذهب كما في ((المغني))، و ((والإنصاف)) وهو قول ابن حزمٍ في المحلى رحمه الله تعالى، وهذا الذي دل عليه النص الذي معنا.

واستدلوا أولاً ما ورد في هذا الحديث الذي معنا واضح بين.

ثانيًا ما ورد في شروط عمر رضي الله تعالى عنه على أهل الذمة أن يوسعوا كنائسهم وبيعهم ليدخلها المسلمون للمبيت بها والمارة بدوابهم، إهانة وليس للإكرام.

ثالثًا: ما ذكره ابن قدامة فيما سبق من الآثار السابقة. وكذلك قول عمر لعليٍ: امض بالناس فليتغدوا. فذهب علي بالناس فدخل وتغدى هو والمسلمون وجعل علي ينظر إلى الصور ويقول: ما على أمير المؤمنين لو دخلها. هذا مجرد الدخول.

أما الصلاة فمسألة أخرى هل يصح أو يجوز أن يصلي في كنيسة، وأما صلاة الكنيسة والبيعة فقد كرهها جماعة من أهل العلم، قال النووي في ... ((المجموع)) حكاه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وابن عباس ومالك. قال الشوكاني: وقد رويت الكراهة أيضًا عن الحسن، يعني جائزة لكنها مع الكراهة.

قال الشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى في ((الأضواء)): الظاهر أن ما رُوِيَ من ذلك عن عمر وابن عباس ليس على إطلاقه. يعني نقل فيمن نقل السابق كذلك حكاه الشوكاني في ((النيل)) أنه أثر عن عمر وعن ابن عباس الكراهة. وأطلق، يقول الشيخ رحمه

الله تعالى: الظاهر أن ما رُوِيَ من ذلك عن عمر وابن عباس ليس على إطلاقه، وإنما هو في الكنائس والبيع التي فيها صور، خاصة دون غيرها، ومما يدل على ذلك ما ذكره البخاري في صحيحه قال: باب الصلاة في البيعة. وقال عمر رضي الله عنه: إنا لا ندخل كنائسكم من أجل التماثيل التي فيها صور. إذًا عَلَّلَ، أليس كذلك؟ علل ذلك، إنا لا ندخل كنائسكم من أجل التماثيل التي فيها صور، وكان ابن عباس يُصلي في البيعة إلا بيعة فيها تماثيل. قال ابن حجر في ((الفتح)): إن الأثر الذي علقه البخاري عن عمر، وصله ابن عبد الرزاق عن طريق أسلم مولى عمر، والأثر الذي علّقه عن ابن عباس وصله البغوي في ... ((الجعديات)). ومعلوم أن البخاري لا يعلق بصيغة الجزم إلا ما هو ثابت عنده، وهذا ممن قال بالكراهة، والتفصيل فيما أُثِرَ عن عمر وابن عباس إنما كرهوا ماذا؟ الصلاة في الكنيسة إذا كانت فيها صور، ورَخَّصَ في الصلاة في كنيسة والبيعة جماعة من أهل العلم منهم أبو موسى وعمر بن عبد العزيز والشعبي وعطاء بن أبي رباح وابن سيرين والنخعي والأوزاعي وغيره، قال الشوكاني رحمه الله تعالى في ((النيل)): ولعل وجه الكراهة هو ما تقدم من اتخاذ قبور أنبياهم وصلحائهم مساجد، لأنه يصير جميع البيع والكنائس مظنة لذلك، وهذه العلة أجود ما قيل، علل النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أولئك القوم إذا مات فيهم الرجل الصالح أو قال العبد الصالح قبروه في الكنيسة. إذًا هي مظنة لماذا؟ للقبور، إذًا جاء النهي عن الصلاة في القبور، كذلك ما كان مظنة لأن يكون مقبرةً، وهذا أولى ما قيل، وهذه العلة ظاهرة وتدل عليها النصوص الواردة في ذلك، وإن ذكر شيخ الأمين احتمالاً آخر حيث قال: ويحتمل أن تكون العلة أن الكنيسة والبيعة موضع يُعصى الله فيه ويُكفر به فيه فهي بقعة سخط وغضب. وهذا قد يقال بأن فيه نظرًا لأن النصوص مصرحة بماذا؟ بأنهم يُقبرون سواء كانوا الأنبياء أو غيرهم، وأما النهي عن الصلاة للتماثيل فدليله ثابت في الصحيح، ثم أورد نصوصًا تدل على ذلك، ثم قال: فهذه النصوص الصحيحة تدل على أنه لا تجوز الصلاة إلى التماثيل، ثم ذكر حديث الباب الذي معنا حديث أم سلمة، ثم قال: أما بطلان صلاة من صلى إلى التماثيل ففيه خلاف، ومنشأ الخلاف في البطلان هو الاختلاف في انفكاك جهة النهي عن جهة الأمر. فحينئذٍ نقول: إذا دلت النصوص على التحريم بأن يُصلي إلى تماثيل، أو إذا كانت الكنائس والبيع مظنة للقبور، فحينئذٍ نقول: الأصل فيه التحريم لا الكراهة، والحكم حينئذٍ يكون كالحكم في الصلاة في المقبرة - كما مر معنا - الأصل فيه البطلان إلا من قال بانفكاك الجهة، وقلنا: هذا قول فيه ضعف. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في ((الفتاوى)) الثاني والعشرين مائة اثنين وستين: وأما الصلاة فيها ففيها ثلاثة أقوال للعلماء في مذهب أحمد وغيره المنع مطلقًا.

يعني سواء كان فيه تصاوير أو لا، وهو قول مالك، والإذن مطلقًا وهو قول بعض أصحاب أحمد، والثالث وهو الصحيح المأثور عن عمر بن الخطاب وغيره، وهو منصوص عن أحمد وغيره أنه إن كان فيها صور لم يصلِّ فيها لأن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه صورة ولو علل بأنه مظنة لكونه مقبرةً لكان أولى، فحينئذٍ يمنع في الكنائس التي فيها صور لهذه المظنة، لأنها بمنزلة القبور، يعني لا يميز بين المقبرة وهذه الكنيسة التي فيها صور، هل هذه الصور لأنه إذا مات قُبِر في الكنيسة فجعل له تمثال، إذًا يحتمل ماذا؟ يحتمل هذا التمثال لأجل ذلك المقبور، إذًا صارت مظنة أن تكون مقبرة والأصل التحريم في مثل ذلك، والأصل بطلان الصلاة في مثل ذلك.

قال: والثالث وهو الصحيح المأثور عن عمر بن الخطاب وغيره وهو منصوص عن أحمد وغيره أنه إن كان فيها صور لا نصلي فيها لأن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه صورة، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يدخل الكعبة حتى مُحِيَ ما فيها من الصور، وكذلك قال عمر رضي الله عنه: إنا لا ندخل كنائسهم والصور فيها.

قال بعض أهل العلم: وهذا في حال الاختيار والسعة، أما عند الحاجة فقد قال البخاري: باب من صلّى وقدامه في تَنُّور أو نار أو شيء مما يُعبد فأراد به الله. يعني أراد به وجه الله. فهذا يحتمل أنه أراد التفرقة بين من قدر على إزالة ما بينه وبين القبلة من هذه الأمور وبين من لا يقدر، فلا يكره في حق العاجز عن الإزالة، يعني: لو اضطر كما قلنا فيما مضى، لو اضطر أن يصلي في المقبرة حينئذٍ

نقول: جاز له، لكن لا يجعل القبر أمامه، وأما في حال السعة فالأصل فيه التحريم والبطلان، وذكر الحافظ أن الكراهة إنما هي في حال الاختيار، وفي أثر ابن عباس أنه كان يكره أن يصلي في الكنيسة إذا كان فيها تماثيل فإن كان فيها تماثيل خرج فصلى في المطر. إذًا مما يستفاد من هذا الحديث جواز دخول الكنيسة مطلقًا سواء كان فيها صور أو لا، وأما الصلاة فإن كان فيها صور فالمنع والتحريم، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٥٦ 56

٥٦٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: ولهما عنها قالت لما نزل برسول الله صلى الله علية وسلم طفق يطرح خميصة له على وجهه فإذا اغتم بها كشفها فقال: ...) الحديث.
* بيان ما يتعلق بمفردات الحديث.
* اتخاذ القبور مساجد يكون على ثلاث صور.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد من الحديث.
* قوله: ولمسلم عن جندب بن عبد الله رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله علية وسلم قبل أن يموت بخمس وهو يقول: إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل) الحديث.
* شرح الحديث، وبيان معانيه.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: ولأحمد بسند جيد عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا: إن من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء والذين يتخذون القبور مساجد.
* شرح الحديث، ومناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: فيه مسائل.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لا زال الحديث في بيان ما يتعلق في الباب العشرين (باب ما جاء من التغليظ فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده)، يعني عبد الرجل الصالح، وعرفنا أن مناسبة الباب في ((كتاب التوحيد)) بيان أن عبادة الله عند القبر وسيلة إلى الشرك المنافي للتوحيد، لأن معرفة توحيد ومعرفة الشرك قلنا: لا بد منهما، كذلك كل وسيلة تُفْضِي إلى الوقوع في الشرك يجب العلم بها. المصنف رحمه الله تعالى كما عقد لبيان بعض أفراد الشرك الأكبر كذلك عقد أبوابًا لبيان بعض الوسائل التي تُفْضِي إلى الشرك، وذكر المصنف في هذا الباب كمَّا مرّ معنا أربعة أحاديث، وقفنا عند حديث عائشة الحديث الثاني رضي الله تعالى عنها حيث قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولهما عنها قالت: لما نُزل برسول الله - صلى الله عليه وسلم - طفق يطرح خميصة له على وجهه، فإذا اغتم بها كشفها، فقال وهو كذلك: «لعنة الله على اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». يُحَذِّرُ ما صنعوا، ولولا ذلك لأُبرز قبره، غير أنه خُشي أن يُتَّخَذَ مسجدًا. أخرجاه).

قوله رحمه الله تعالى: (ولهما). هكذا ثبت في أول الحديث، (ولهما) وفي آخره (أخرجاه) ثبت ذلك بخط المصنف رحمه الله تعالى، وأحد اللفظين يُغني عن الآخر، لعله كتب لهما، ثم لما جاء إلى نهاية الحديث نسي أنه أسند الحديث إلى البخاري ومسلم، (ولهما) ثم قال: (أخرجاه). هذا يُعتبر من باب التكرار، وأحد اللفظين يُغني عن الآخر، لأن المراد صاحبا الصحيحين، (ولهما) أي البخاري ومسلم، (أخرجاه) أي البخاري ومسلم، فأحد اللفظين يغني عن الآخر، وقوله: (ولهما) مرجع الضمير يعود إلى البخاري ومسلم رحمهم

الله تعالى، وهو قد سبق ذكرها ضمنًا في قوله في الحديث السابق: (في الصحيح عن عائشة) (في الصحيح) قلنا المراد به في الصحيحين، حينئذٍ أراد أن يختصر فأعاد الضمير إلى الصحيحين إلى صاحبهما ليس للصحيحين، لو قال: فيهما. لعرفنا أن المراد به الصحيحان، لكن قال: (ولهما) أي للبخاري ومسلم، ولا شك أن الصحيح صحيح البخاري غير البخاري، وصحيح مسلم غير مسلم، ... (أخرجاه) أي البخاري ومسلم، (ولهما) أي البخاري ومسلم، (في الصحيح) أي في الصحيحين، إذًا أعاد الضمير إلى ما دَلَّ عليه قوله: ... (الصحيح) ضمنًا أو التزامًا، أما إلى الصحيح فهذا لا يكون الضمير عائدًا إليهما البتة. إذًا سبق ذكرهما ضمنًا، وإن شئت قل: التزامًا. لا إشكال فيه في قوله في الحديث السابق: (في الصحيح عن عائشة). وإن كان بعضهم يجريه كمصطلح عرفي إذا قال: (أخرجاه) أو (ولهما). ولو لم يُذْكَر سابقٌ لعُلِمَ أن المراد به من؟ البخاري ومسلم، و (في الصحيح عن عائشة) هكذا قال فيما سبق قلنا: أي في الصحيحين، والصحيحان هم البخاري ومسلم رحمه الله تعالى، (عنها) كذلك عاد الضمير هنا إلى ما ذكره سابقًا من الحديث السابق، والحديث السابق عن عائشة رضي الله تعالى عنها وكذلك هذا الحديث (عنها) أي عن عائشة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها، أنها قالت: (لما نُزِل برسول الله - صلى الله عليه وسلم -). (لَمَّا) بمعنى حين، يعني حين نزل، فلما بمعنى حين فهي ظرف زماني، و (نُزِل) هكذا مغير الصيغة بضم النون وكسر الزاي أي نزل به ملك الموت، (نُزِل) أي: نزل به ملك الموت والملائكة الكرام عليهم السلام لقبض روحه الشريفة، ورُوِيَ بالفتح أي لما نَزَلَ، حينئذ يعود الضمير إلى من إلى الموت، ورُوِيَ بالفتح أي نَزَلَ به الموتُ، وفي رواية نزلت أي: لما حضرت المنية والوفاة أو نزلت الملائكة، نُزِلَ نَزَلَ نَزَلَتْ، نُزِلَ المراد به نزل به ملك الموت والملائكة، نَزَلَ أي: الموت، نَزَلَتْ أي: حضرت المنية والوفاة، فيحتمل نزلتَ يعني الملائكة الكرام وفيهم ملك الموت، وكلها احتمالات وكلها صحيحة.

لما نُزِلَ برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، برسوله متعلق بنُزِل، طَفِقَ بكسر الفاء وتفتح، طَفِقَ على وزن فَعِلَ، ويقال: طَفَقَ على وزن فَعَلَ، والأفصح فَعِلَ لأنه هو الوارد في القرآن {وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ} [الأعراف: ٢٢] {وَطَفِقَا} إذًا لم يقل طَفَقَا وهو من أفعال الشروع طَفِقَ قلنا بكسر الفاء وتفتح والكسر أفصح وبه جاء القرآن، وهو من أفعال الشروع ومعناه جعل واسمها مستتر طَفِقَ الرسول - صلى الله عليه وسلم -، والخبر جملة يطرح، طَفِقَ يَطْرَحُ، طَفِقَ هو النبي - صلى الله عليه وسلم - يطرح طارحًا هذا هو الخبر فحينئذٍ اسمهما لا نقول الفاعل نقول اسمها لأنها من باب ماذا؟ أَنْشَأَ واخلولق ونحوه وجعل، طَفِقَ يطرح أي: جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - يطرح أي: يضع خميصةً هذا مفعول يطرح وهو كساءٌ له أعلامٌ، كساءٌ بعضهم يرى أنه كساءٌ مربع على كل هو كساءٌ له أعلام طرحه النبي - صلى الله عليه وسلم - أي وضعه على وجهه متعلقٌ بيطرح، أي يطرحها ويطعها على وجهه - صلى الله عليه وسلم -، فإذا اغتم بها كشفها أي إذا أصابه الغم بسببها يعني: غمته فاحتبس نفسه عليه الصلاة والسلام عن الخروج كشفها عن وجهه يعني أزالها عن وجهه لشدة ما يعالج عليه الصلاة والسلام من كَرْبِ الموت، وكأن قد احتضر عليه الصلاة والسلام، فقال وهو كذلك أي: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو في هذه الحالة الحرجة وهي شدة النزع لشدة اهتمامه واعتنائه بمقام التوحيد وخوفه أن يعظم قبره كما فعل من مضى، قال وهو كذلك أي: في تلك الحال الحرجة يعني: مع ما أصابه من الغم والكرب باعتبار نزول الموت عليه وهي ساعةٌ حرجة، المرء لا يفكر إلا في نفسه ومع ذلك قال عليه الصلاة والسلام حمايةً لجناب التوحيد: «لعنة الله على اليهود والنصارى». وفي لفظٍ «قاتل الله اليهود والنصارى»، و «لعنة الله» أي طرده وإبعاده، ومر معنا المعنى اللعن، وهو كذلك هنا «لعنة الله» أي: طرده وإبعاده، والجملة هنا تحتمل أنها خبريّةٌ لفظًا ومعنًى، وتحتمل أنها خبريةٌ لفظًا إنشائية معنًى، يعني أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بإيقاع ووجود لعنة الله تعالى فحينئذٍ يكون من باب الخبر، ويحتمل ماذا؟ أنه خبر بمعنى الإنشاء يعني: النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا عليهم بالطرد والإبعاد عن رحمة الله وهي محتملة، وأيها الأصل الخبر أم الإنشاء هنا؟ الأصل هو الخبر، والجملة محتملة لأن تكون خبريةً على ظاهرها هذا هو الأصل، الأصل فيه الخبر، وهو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه قال ماذا؟

الإنشاء معلوم أنه أمرٌ ونهيٌ وتمني ..
إلى آخره، فحينئذٍ إذا جاءت الجملة خبرية ولم تكن واحد من أنواع الطلب الثمانية فالأصل فيها أنها خبرية، ولا تحمل على الإنشاء معنًى إلى بقرينة، هنا يحتمل حينئذٍ نقول: الأصل أن تُحمَل على أنها خبرية فأخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - لإيقاع اللعنة على اليهود والنصارى من الله تعالى فهي واقعةٌ، وأما الدعاء فهذا لا يدل على أنه واقعٌ، أليس كذلك، الدعاء [لأنه يحتاج] ليس كل دعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - يكون مجابًا قد يكون وقد لا يكون، حينئذ نقول: الأصل حمله على أنها خبرية وحينئذٍ حقت اللعنة على اليهود والنصارى، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((لعنة الله على اليهود والنصارى)). فأخبر بأن اللعنة قد حقَّت ووقعت وهو كذلك.
إذًا الجملة محتملة لأن تكون خبرية على ظاهرها وهو الأصل، وهو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يخبر بأن الله لعنهم، فهو خبر يجب الإيمان والتسليم له، ويحتمل أنها خبرية لفظًا إنشائية معنى فيكون النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا عليهم وهو في سياق الموت بسبب هذا الفعل، قلنا: هما احتمالان، والأول أرجح من الثاني، واللعن يدل على ماذا؟ يدل على أن هذا الفعل الذي قد استحق اللعن بسببه أنه كبيرةٌ من الكبائر، لأن ما سيذكره ليس شركًا أكبر باعتبار ذاته، وإنما باعتبار ما يُفْضِي إلى الشرك وهو كبيرة في نفسه لكنه مستحق للعن، فدل اللعن على أنه كبيرةٌ من كبائر الذنوب وهو كذلك.
((لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا)) كأنه قيل: لماذا؟ لماذا لعنهم الله تعالى؟ قال: لأنهم اتخذوا حينئذٍ تكون هذه الجملة للتعليل للحكم السابق، ما هو الحكم السابق؟ اللعنة، العلة ((اتخذوا)) كأنه قال: لأنهم اتخذوا. أراد أن يبين العلة التي من أجلها لُعِنَ اليهود والنصارى، ((اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)) هذه الجملة علةٌ للجملة السابقة، فلعنهم الله عز وجل لاتخاذهم قبور أنبيائهم مساجد، فلعنهم - صلى الله عليه وسلم -، لأنه إذا لعن الله تعالى لعن النبي - صلى الله عليه وسلم - كذلك، فلعنهم - صلى الله عليه وسلم - على هذا الفعل بعينه وهو اتخاذ قبور الأنبياء مساجد، أي كنائس وبيعًا، كنائس جمع كنيسة، وبيعة بِيَع جميع بِيعَة، يعني بكسر الباء وإسكان الياء وفتح العين بِيعَة، يتعبدون ويسجدون فيها لله تعالى، وإن لم يسموها مساجد، يعني العبرة هنا بالحقائق والمعاني لا العبرة بالأسماء، يعني قوله: ((اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)) أي أمكنة للسجود عليها أو إليها أو عندها كما هو الشأن في الترجمة، سواء بنيت عليها مساجد كنائس بِيَع أو لا، إذ العبرة بماذا؟ بوجود الفعل الذي هو التعبد والتذلل والخضوع عند هذه القبور، متى ما وُجِدَ هذا المعنى وهو العبادة عند هذه القبور حينئذٍ نقول: جعل ذلك المحل مسجدًا. سواء سماه مسجدًا أو لا، بَنَى عليه بناءً سماه مسجدًا أم لا فالعبرة بالمعاني والحقائق لا بالأسماء.
إذًا ((اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)) نقول: أي كنائس وبيعًا يتعبدون ويسجدون فيها لله وإن لم يسموها مساجد، أي أمكنة للسجود سواء بنو مساجد أم لا، فإن العبرة بالمعنى لا بالاسم، وفي لفظ لمسلم: «كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم». هذه الزيادة مهمة «وصالحيهم مساجد» لأنه قد يقال بأنه إذا قيل: ((اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)) فالصالحون لا شك أنهم أدنى من الأنبياء، أليس كذلك؟ حينئذٍ قد يقال بأن الحكم يختلف في شأن الأنبياء عن غيرهم، قد يتعلل وصاحب الشرك الأكبر حينئذٍ تتوارد عليه الشبه من إبليس، لكن هذه الرواية تبين أن القبور سواء كانت لقبور أنبياء أو من دونهم من الصالحين سواء كانوا من صالح أولئك الأنبياء أو من قبله أو من بعده، فدل ذلك على أن الحصر هنا عام في الأنبياء وفي كل صالح غير الأنبياء، هذه الرواية مهمة.
إذًا قال ماذا هنا؟ قال: «كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد». ومثل ذلك القباب والمشاهد المبنية على قبور الأنبياء والصالحين فإنما هي المساجد الملعون من بناها على قبورهم وإن لم يسمها من بناها مساجد، العبرة بالحقيقة والمعنى لا بالأسماء، واتخاذ القبور مساجد يكون على ثلاث صور، يعني واحدةٍ من ثلاث صور:
الصورة الأولى: أن يسجد على القبر. اتخذ قبرًا مسجدًا، لا شك أن مَسْجِد على وزن مَفْعِل، والأصل في مَسْجَد لكنه هكذا جيء

على وزن مَفْعِل، ومَفْعِل هنا المراد به اسم مكان، فالأصل فيه أنه اسمٌ لما تُوضع عليه الجبهة والأنف، حينئذ اتخذوا قبورهم أنبيائهم مساجد هذا محتمل لوجوهٍ متعددة، فيحمل على جميع المعاني لأنه ماذا؟ لأن الأصل في ما جاء محتملاً وخاصةً جاء النص على سائر الاحتمالات فحينئذٍ نقول: يُحمل على جميع المعاني «اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» يعني: وضعوا جباههم وسجدوا على نفس القبر لا إليه، صور إما أن يسجد على ذات القبر يضع جبهته على ذات القبر هذا يسمى ماذا ممن اتخذ قبور الأنبياء مساجد، [قد لا يضعه] وهو.

الصورة الثانية: قد لا يضع جبهته على القبر ذاته، وإنما يجعل جبهته على حذاء القبر، فهي حينئذ يكون متجهًا إلى القبر.

الصورة الثالثة: وهي أن يبني بناء على القبر. هذه ثلاث صور كلها كل واحدةٍ منها تسمى اتخاذ القبر مسجدًا ويدخل في النص دخولاً أوليًّا.

إذًا أن يسجد على القبر فيجعل القبر مكان سجوده، وهذا دل عليه اللفظ، كيف دل عليه اللفظ؟ لأن مساجد جمع مسجد على وزن مَفْعِل، ومَفْعِل اسم مكان حينئذٍ اتخذ القبر ذاته مكانًا لوضع جبهته وهو كذلك، فيجعل القبر مكان سجوده وهذه الصورة لم تقع بكثرةٍ، لماذا؟ لأن قبور الأنبياء لليهود والنصارى ومن شاكلهم لم تكن مباشرةً للناس، يعني لا يأتي الناس إليها مباشرةً وإنما تكون ماذا؟ محاطة بقبابٍ ونحوها، فحينئذٍ الوصول إليها من أجل وضع الجبهة على ذات القبر هذا فيه بعدٌ، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: إذا كان الأمر كذلك فهذه الصورة وإن كانت نادرة الوقوع وإن شئت قل: قليلة الوقوع. حينئذٍ تكون داخلة في النص دخولاً أوليًا، لكن النص يشمل الحالة الثانية والثالثة ودلت الأدلة الخارجة عن هذا النص على هذه المعاني الآتي ذكرها. إذًا نقول: هذه الصورة لن تقع بكثرة لأن قبور الأنبياء لليهود والنصارى لم تكن مباشرةً للناس فلا يصلون إلى القبر ليتمكنوا من السجود عليه مباشرةً، بل كانوا يعظمون قبور أنبيائهم فلا يصل إليها مباشرة. هذه الصورة الأولى وهي داخلةٌ في النص دخولاً أوليًّا.

الصورة الثانية: أن يصلي إلى القبر فيكون القبر أمامه يصلي إليه. يعني يكون قد اتخذ القبر أمامه القبر مسجدًا، فيكون القبر واسطة بينه وبين القبلة، والمسجد لا يُعنى به مكان السجود كما سينص عليه شيخ الإسلام هنا رحمه الله تعالى الذي هو وضع الجبهة على الأرض فقط كما هو الشأن في الصورة الأولى، وإنما يُعْنَى به مكان التذلل والخضوع وهذا قد اتخذ القبر مسجدًا أي مكانًا للتذلل والخضوع. فقوله عليه الصلاة والسلام: «اتخذوا قبُور أنبيائهم مسجد». أي جعلوها قبلةً لهم، وهذا المعنى هو الكثير الشائع في اليهود والنصارى، حينئذٍ النبي - صلى الله عليه وسلم - تكلم بما هو موجودٌ شائعٌ فتدخل هذه الصورة دخولاً أوليًّا باعتبار اللفظ وباعتبار العرف الجاري، فيحمل على الصورتين، الصورة الأولى مطابقةً باعتبار اللفظ دلالة مطابقة، والثاني من جهتين من جهة أن اللفظ يشملها، ومن جهةٍ أخرى وهو أن صنيع اليهود والنصارى آنذاك وإلى يومنا إنما يتجهون إلى القبور ويجعلونها بينهم وبين القبلة، لهذا نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يُصَلَّى إلى القبر «لا تصلوا إلى القبُور». ليس المراد هنا في هذا النص ليس المراد به أن يضع جبهته على القبر ذاته هذا مقطوع به لأنه قال إلى «إلى القبُور» يعني لا تجعلوها قبلةً بينكم وبين القبلة، ولهذا نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يُصَلَّى إلى القبر لأنه وسيلة إلى الشرك، ولهذا قال المصنف في الترجمة ماذا قال؟ عند قبر رجل صادق، عند، وعرفنا مراد العندية هي القرب وإذا كان التغليظ جاء في كونه قد تعبد لله عند قبر فكيف بما إذا تَعَبَّد فوق القبر ذاته؟ فيكون من باب أولى وأحرى، ولذلك قال المصنف في الترجمة: عند قبر يدخل في هذه الصورة أن يكون القبر أمامه فيجعل القبر بينه وبين القبلة تعظيمًا للقبر.

الصورة الثالثة: أن يتخذ القبر مسجدًا بأن يجعل القبر داخل بنائه. يوجد القبر أولاً ثم بعد ذلك يجعل له بناءً، سماه مسجدًا أو لم يسمه، حينئذٍ نقول: هذا فرق بينه وبين الصورتين السابقتين أن الصورتين السابقتين ليس فيه بناء، لم يبنِ وهو مسجد سماه النبي - صلى الله عليه وسلم - مسجدًا سواء سجد على القبر ذاته أو جعله قبلة له أو بنى بناءً لئلا يتبادر إلى الذهن أن المراد بالمسجد هو البناء فحسب، حينئذٍ لو سجد على ذات القبر لم يدخل في النص ولم تحق عليه اللعنة، ولو جعل القبر بينه وبين القبلة وصلّى إليه ولو لم يسجد عليه لا

يُسَمَّى مسجدًا، نقول: لا، المسجد أعم من كونه بناءً، يشمل كل موضع سُجِدَ فيه لله تعالى أو تذلل في مكان ما بنوع من العبادات نقول: قد جعله ماذا؟ قد جعله مسجدًا لأن العبرة بالمعنى لا بالألفاظ، فالصورة الثالثة أن يتخذ القبر مسجدًا بأن يجعل القبر داخل بناء وذلك البناء هو المسجد وهذه الصورة داخلة في الترجمة كما هو ظاهر، يعني من باب أولى، عند قبر

أي سواء بني عليه مسجدٌ أم لا، يعني الترجمة السابقة تَعبّد عند قبر، أطلق المصنف التَّعَبُّد عند القبر له حالان:

إما أن يتعبد دون بناء.

وإما أن يتعبد مع البناء.

إذًا شمل النوعين سواء بُنِيَ عليه مسجد أم لا، واتخاذ القبور مساجد يعمّ كل متخذِ القبر مسجدًا سواء اتخذه بالصلاة عليه أو إليه أو عنده، الصلاة عليه أو الصلاة إليه أو الصلاة عنده فالمعاني كلها داخلة في هذا المعنى. إذًا («لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»). فأفاد أن هذا من أخوف ما خافه - صلى الله عليه وسلم - على أمته ولولا أن ضرره عظيم لما ذكره في هذا المقام العظيم.

وخص قبور الأنبياء - إن قلنا: بأن الرواية الثانية لم ينتبه إليها - وهي ثابتة في صحيح مسلم، قال: «قبور أنبيائهم وصالحيهم». لكن في هذه الرواية خص الأنبياء لأن عكوف الناس على قبورهم أعظم واتخاذها مساجد أشد، ولم يكن هذا اللعن في سياق الموت لهاتين الطائفتين اليهود والنصارى إلا على سبيل التحذير الشديد لئلا تقع أمته في شيء من فعلهم عند قبره، يعني ليس المراد أن يخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - قلنا فيما سبق أن الظاهر ماذا؟ أن قوله: («لعنة الله على اليهود والنصارى»). أنه خبر، إذًا ليس بدعاء، إذًا أخبرنا لماذا؟ وذكر العلة علة اللعن لماذا؟ لنحذر ما صنعوا، لأن الحكم معلل، أليس كذلك؟ لعنة لاتخاذهم، إذًا هذا الحكم الاتخاذ وحقَّة اللعنة عليهم هل هو خاص باليهود والنصارى؟ الجواب: لا، فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا. قال هنا: ولم يكن هذا اللعن في سياق الموت لهاتين الطائفتين إلا على سبيل التحذير الشديد لئلا تقع أمته في شيء من فعلهم عند قبره عليه الصلاة والسلام، فلعنهم على تحري الصلاة عندها وإن كان المصلي لا يصلي إلا لله نص عام، ولذلك صار ماذا؟ متى يكون وسيلةً للوقوع في الشرك؟ إذا صلى لله، أما إذا صلى لا لله وصلى لصاحب القبر ليست بوسيلة، وإنما هو عين الشرك، فلعن النبي - صلى الله عليه وسلم - لئلا تقتدي هذه الأمة بالأمتين أو طائفتين فحينئذ نقول: وقعوا فيما وقعوا فيه بأنهم اتخذوا أولاً قبور الأنبياء مساجد وهذا ذريعة كبيرة من الكبائر ليس بذاته شركٌ أكبر، إنما هو وسيلةٌ إلى الشرك، فهو مفضٍ إلى الشرك. قال هنا: فلعنهم على تحري الصلاة عندها وإن كان المصلي لا يصلي إلا لله، وأما إذا صَلَّى لغير الله فهو مشركٌ شركًا أكبر، لأنه ذريعةٌ إلى عبادتها فيكف إذا عبدها؟ فمن بابٍ أولى وأحرى.

إذا كان هذا السياق وهذا اللعن لأجل اتخاذها وسيلةً إلى الشرك، فيكف إذا وقع في الشرك؟ من بابٍ أولى وأحرى تحقّ عليه اللعنة، فكيف إذا عبدها وهذا هو الغاية التي يكون اتخاذ القبور مساجد ذريعةً إليها، واللعنة ليست مختصةً باليهود والنصارى بل تعم من فعل فعلهم، لأن الحكم معلل كما ذكرنا، فالتعليل أو ربط الأحكام بالعلل ليس خاصًا بالفروع كما يظن البعض، يتبادر الذهن إذا قيل علة، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا أنه ماذا؟ خاصٌ بالفروع حلال وحرام في مقام العمليات، وأما العلميات فليس فيه .. ، لا، نقول: كل حكمٍ شرعيٍ بل كل حكمٍ لله تعالى سواء كان كونيًا قدريًا أو شرعيًا فهو لعلةٍ وحكمةٍ عَلِمَهَا من عَلِمَهَا وَجهِلَهَا مَنْ جَهِلَهَا، لا يخلو الحكم البتة لا كوني ولا شرعي إلا وهو مقترنٌ بعلة. قالت عائشةُ رضي الله تعالى عنها: (يحذر ما صنعوا). هذا الكلام ظاهره من عائشة رضي الله تعالى عنها، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». إلى هنا انتهى. قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: (يحذر ما صنعوا). هذا من كلامها رضي الله تعالى عنها، أي أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لعن اليهود والنصارى تحذيرًا لأمته أن يفعلوا ما فعلت اليهود والنصارى، فيقع بهم من اللعنة ما وقع بهم.

قال القرطبي رحمه الله تعالى: وكل ذلك لقطع الذريعة المؤدية إلى عبادة من فيها كما كان السبب في عبادة الأصنام. يعني ما عبدت الأصنام كما مر معنا ود وسواع .. إلى آخره إلا بسبب ماذا؟ التعظيم لهذه القبور والغلو في أصحابها، ثم آل بهم الأمر إلى عبادتهم بذواتهم، والسبب هو الغلو في الأنبياء وذلك أعظم وسائل الشرك بالله تعالى، وسبب اللعن أنه يريد أن يحذر الصحابة من ذلك، (ولولا ذلك) تقول عائشة: (لولا ذلك). أي لولا تحذير النبي - صلى الله عليه وسلم - ما فعلوا ولعنوا من فعل ذلك، وقد قبل الصحابة تحذير ... النبي - صلى الله عليه وسلم - وعملوا بوصيته عليه الصلاة والسلام، (لولا ذاك لأبرز قبره)، يعني أظهر البروز هنا المراد به الظهور والإظهار، (لأبرز قبره) وفي لفظ: (لأبرزوا قبره). يعني الصحابة (لأُبْرِزَ قبره)، لأَبْرَزُوا قبره. أي لدفن خارج بيته، يعني هذا المراد، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - دُفِنَ في بيته عليه الصلاة والسلام. إذًا ما عدا ذلك هو إخراجه عن بيته لولا ذاك يعني: من خشيته - صلى الله عليه وسلم - أن يُعَظّم قبره لأُبرِزَ قبره يعني دفن خارج بيته، إما في البقيع مع الصحابة أو غير ذلك، لدفن خارج بيته أو مع قبور الصحابة الذي كانت قبورهم في البقيع، وذلك لأن البروز الظهور، لكنه دفن في بيته - صلى الله عليه وسلم - وهذا أصون له وأبعد عن اتخاذه مسجدًا، فلهذا لم يبرز قبره، وهذا أحد الأسباب، يعني ليس منحصرًا في هذا، لأنه جاء نصٌّ يدل على ماذا؟ حديث أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((إن الأنبياء يقبرون حيث يقبضون)) هذا سببٌ آخر، ولا مانع أن يكون الحكم الواحد له سببان أو علتان وهذا لا إشكال فيه، حينئذٍ لولا ذاك لأبرز قبره، هذا أحد العلتين أو جزء العلة، عَبَّرَ بأنها علة مركبة. علةٌ أخرى وهي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مات في بيته، والسُّنَّة هنا سنّة الأنبياء أنه ماذا؟ يُدفن حيث قُبض، فحينئذٍ يُدفن في بيته، وهذا أحد الأسباب التي أوجبت أن لا يُبرز مكان قبره، من أسباب ذلك إخباره - صلى الله عليه وسلم - أنه ما قُبض نبيٌّ إلا دُفن حيث قُبض كما ذكرنا، ولا مانع أن يكون للحكم واحد سببان فأكثر، وجاء الشرع بذلك وهو ما أكثر الأمثلة على ذلك، غير أنه خُشِيَ خَشِيَ أن يُتخذ مسجدًا، خَشِيَ رُوِيَ بفتح الخاء وضمها، خَشِيَ مبني للمعلوم، خُشِيَ مبني لِمَا لَمْ يُسَمَّ فاعله.

إذًا رُوِيَ بالوجهين، فعلى رواية خُشِيَ بالبناء للمفعول يكون الذي وقع فيه الخشية هو عائشة رضي الله تعالى عنها لروايةٍ أُخرى عند البخاري (غير أني أَخْشَى) فنسبت الخشية إلى نفسها، إذًا خُشِيَ المراد به عائشة رضي الله تعالى عنها، أو هي ومن معها من الصحابة وهذا أظهر، وإنما عبرت لا يختلف يقول خُشِيَ مع رواية (غير أني أخشى) لا تعارض بينهما، لماذا؟ لأن الخشية عمل قلبي فأخبرت عن نفسها وسكتت عن غيرها فلا إشكال فيه، فحينئذٍ يمكن الجمع بينه وبين أن يكون الذي خَشِيَ هو الصحابة إذًا غير أنه خُشِي يعني: من الذي خَشِيَ؟ الصحابة رضي الله تعالى عنهم وعائشة عبرت عن نفسها وهذا أظهر، ورواية (غير أني أخشى) لا تخالفه لأنه إخبار عن نفسها، وعلى الفتح خَشِيَ مبني للمعلوم فإنها تقتضي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي أمرهم بذلك، وخَشِيَ هو عليه الصلاة والسلام فهو الذي أمرهم بذلك بأن يدفنوه في المكان الذي قُبِضَ فيه، وعلى ذلك خُشِيَ خَشِيَ نقول: لا تعارض بين الجميع، فالأمر كله حاصل فالرسول - صلى الله عليه وسلم - أخبر بأنه ما قُبِضَ نبيٌّ إلا دُفِنَ حيث قُبِضَ، ولعن اليهود والنصارى لأنهم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد خوفًا من اتخاذ قبره مسجدًا، والصحابة اتفقوا على أن يدفنوه في بيته بعد تشاورهم لأنهم خَشَوْا ذلك بفتح الشين.

قال القرطبي رحمه الله تعالى: ولهذا بالغ المسلمون في سد الذريعة. لهذا يعني لِمَا ذُكِرَ فيما سبق أن الصحابة أو النبي - صلى الله عليه وسلم - كذلك لم يُجْعَلْ قبره بارزًا للناس صيانة لجناب التوحيد لأن هذه الأمة جاء الخبر بأنها ستتبع سنن من كان قبلهم حذو القذة بالقذة. إذًا هذا الأمر مما سيقع، حينئذٍ لم يُبْرَزْ قبره عليه الصلاة والسلام. يقول القرطبي: ولهذا بالغ المسلمون في سَدِّ الذريعة بقبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، فَأَعْلَوْا حيطان تربته وسدوا المداخل إليها وجعلوها محدقةً بقبره - صلى الله عليه وسلم -، ثم خافوا أن يُتَّخَذَ موضع قبره

قبلةً إذا كان مستقبل المصلين فتتصور الصلاة بصورة العبادة فبنو جدارين من ركني القرب الشماليين وحرفوهما حتى التقيا على زوايةٍ مثلثة من ناحية الشمال حتى لا يتمكن أحدٌ من استقبال قبره. يعني: يكون الزاوية مثلثة هكذا فإذا جاء لم يستقبل القبر هكذا قال أهل العلمٍ.

ثم يقال أيضًا: أن المسجد، وهذا أهم من ما ذكره القرطبي وغيره. أن المسجد في الأصل لم يُبْنَ على قبرٍ. قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يقال بأنه داخل المسجد، نقول: لم يبنَ المسجد، مسجد من؟ من الذي بناه؟ النبي - صلى الله عليه وسلم -، فابتداءً وأصالةً لم يُبْنَ على قبره، هو الذي بنى كيف يكون بنى على قبره؟ حينئذٍ نقول: لا يتأتى ذلك، فالمسجد لم يُبْنَ على القبر بل بُنِيَ في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثُمَّ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمْ يُدفن في المسجد، بل دفن في بيته وهذا محل وفاق بين الصحابة لأنه في أول الزمن، وإدخال الغرفة غرفة النبي - صلى الله عليه وسلم - التي دُفِنَ فيها هذا ليس متفقًا عليه بين الصحابة، وإنما كان في آخر الزمن زمن الصحابة، ولذلك حصل فيه خلافٌ، وقد أنكر ذلك سعيد بن المسيّب قد كان في سنة أربعٍ وتسعين تقريبًا فليس هذا الأمر من ما أجازه الصحابة أو أجمعوا عليه حتى يحتجوا به، قد يقال بأنه إدخال أو فيه مخالفة شرعية لكنه لا يأخذ حكم المسجد الذي بُنِيَ على قبرٍ، فرق بين .. نقطع بهذا، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يدفن في المسجد وهذا بإجماع الصحابة وهو حجة في ذلك، المسجد لم يبن على قبرٍ بل هو مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - إذًا انتفى المحذوران هذا مقطوع به، ثم هل يجوز إدخاله أو لا؟ نقول: هذا لم يقع في زمن الصحابة، إفراده هو الأصل.

إذًا نقول: إدخال الغرفة ليس متفقًا عليه بين الصحابة بل حصل بعد أن انقرض أكثرهم ولم يبق منهم إلا القليل وذلك عام أربعٍ وتسعين تقريبًا فليس مما أجازه الصحابة أو أجمعوا عليه. ومما خالف في ذلك سعيد بن المسيب من التابعين رحمه الله تعالى. إذًا لا يحتج بأن قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - في داخل المسجد.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه منع من عبادة الله عند قبور الأنبياء واتخاذها مساجد، لأنه يفضي إلى الشرك، والأنبياء أفضل من الصالحين، فإذا منع من الأنبياء فالصالحون من بابٍ أولى وأحرى. وجاء النص كذلك «اتخذوا قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد». فحينئذ شمله النص نصًا لا قياسًا.

يستفادُ من الحديث:

أولاً: المنع من اتخاذ قبور الأنبياء والصالحين مساجد يُصلَّى فيها لله لأن ذلك وسيلةً إلى الشرك.

ثانيًا: شدة اهتمام الرسول - صلى الله عليه وسلم - واعتنائه بالتوحيد وخوفه أن يعظم قبره لأن ذلك يُفضي إلى الشرك.

ثالثًا: جواز لعن اليهود والنصارى ومن فعل مثل فعلهم من البناء على القبور واتخاذها مساجد بنوا أو لم يبنوا.

رابعًا: بيان الحكمة من دفن النبي - صلى الله عليه وسلم - في بيته، وأن ذلك لمنع الافتتان به. وقلنا هنا: الحكم له سببان.

خامسًا: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بشرٌ يجري عليه ما يجري على البشر من الموت وشدة النزع.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولمسلم عن جُنْدُب بن عبد الله قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل أن يموت بخمس وهو يقول: «إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل، فإن الله قد اتخذني خليلاً، كما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولو كنت متخذاً من أمتي خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، فإني أنهاكم عن ذلك»). قوله: (عن جندب بن عبد الله) أي ابن سفيان البجلي أبو عبد الله وينسب إلى جده صحابي مشهور، مات بعد الستين رضي الله تعالى عنه

(قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل أن يموت بخمسٍ) أي خمس ليال، والعرب تطلق الليال على الأيام والليالي، أيام يعني:

النهار والليل، وقيل: خمس سنين، لكن هذا ضعيف، المراد به الأول، والأول أظهر من كونه لعن أيضًا وهو في سياق الموت من فعل، فدل على أنه خمس ليال قبل وفاته - صلى الله عليه وسلم -. قوله: ((«إني أبرأ إلى الله»)). أصل البُرْءِ والبراء والتَّبرِّي التقصي مما يكره مجاورته. يعني التخلي والسلامة والتخلص كلها بمعنًى واحد، كذلك المنع يُطلق ويراد به البراءة. إذًا المراد بالبرء والبراء والتَّبرِّي التقصي مما يكره مجاورته، ولذلك قيل برأْتُ من المرض تخلصت. وبَرَأْتُ من فلان وتَبَرَّأْتُ وأَبْرَأْتُهُ كلٌّ بمعنى التخلص والسلامة من كذا، بمعنى التخلي والتخلص والسلامة. ((«إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليلٌ»)) أي أمتنع من هذا وأنكره وأتخلى أن يكون لي منكم خليلٌ، والخليل فَعِيل من الْخُلَّة وهو المحبوب غاية المحبة، مشتقٌ من الْخُلَّةَ بضم الخاء، وهي [المودة] أخص من المودة، المودة أعم، إما لأنها تخلل النفس أي تتوسطها، وإما لأنها تُخِلُّ النفس فتُؤثر فيه تأثير السهم في الرمية، وإما لفرط الحاجة إليه. هذا هو المشهور أنه مأخوذٌ من الْخُلَّة بضم الخاء وهي المحبة المودة، وقيل: مشتقٌ من الْخَلَّة فتح الخاء خَلة وهي الْحَاجة والفقر، وعليه أراد إني أَبْرأُ من الاعتماد والافتقار إلى أحد غير الله تعالى، وهذا حاصل متحقق لكن ليس هو المراد من النص والله أعلم، إنما المراد به ماذا؟ ما هو أخص من جهة المحبة، فنَفَى أن تكون حاجته وانقطاعه إلى غير الله عز وجل وهذا ينفيه ماذا؟ «لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر» نقول: هذا ينفي أن يكون مشتقًا من الْخَلّة بمعنى ماذا؟ الافتقار والحاجة، بل هو من الْخُلّة المراد بها أعلى درجات المحبة. في ((التيسير)) رجح أنها غاية المحبة لكنه قال من الْخَلّة، دخل عليه الأمران، خَلّة الحاجة والافتقار، خُلة هي أعلى درجات المحبة، إذًا هذا المعنى الصحيح لكن ليس هو المراد من النص والله أعلم، وعلى الأول الخليل المنقطع إليه المحبوب غاية الحب مُشتق من الْخُلَّةِ وهي تَخَلُّل المودة في القلب كما قال الشاعر:

قد تَخَلَّلْتِ مسلك الروح مني ... وبذا سُمِّيَ الْخَلِيلُ خليلا

مسلك الروح يعني: حبها تخلل الجسد كله، ما من عرق إلا ودخله والله المستعان.

والخُلة فوقَ المحبة، فإن المحبة عامة والخُلة خاصة وهي نهاية المحبة.

قال القرطبي: وإنما كان ذلك لأن قلبه - صلى الله عليه وسلم - قد امتلأ من محبة الله وتعظيمه ومعرفته فلا يَسَعُ لِخُالَّةِ غيره. وهذا المعنى هو الذي عناه - صلى الله عليه وسلم - من النص السابق، فالخُلة أعظم أنواع المحبة وأعلاها وهي توقيفية لا تَثْبُتُ إلا بنص، ولا تثبت إلا لاثنين فقط، فقد أثبتها الله عز وجل لإبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى: {وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً} [النساء: ١٢٥]. ولمحمد - صلى الله عليه وسلم - لقوله: «إن الله اتخذني». أو «قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً». التنظير هنا والتشبيه يدل على أن الخليل مشتق من الخُلة بمعنى المحبة أعلى درجات المحبة، وليس هو المعنى الثاني وإن كان المعنى الثاني صحيح لكن ليس هذا المراد هنا. قال: «فإن الله قد اتخذني خليلاً». الجملة تعليل لقوله: «فإني أبرأ إلى الله». أبرأ لماذا؟ قال: لأن الله تعالى، إذًا الفاء هذه للتعليل «فإن الله تعالى قد اتخذني خليلاً» فهي تعليل لقوله: «إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليلاً». أي فإني لا أريد مع خُلّة ربي أحدًا، بل حسبي ذلك، لئلا تزاحم خُلّة غيره خُلّته جل وعلا.

وفيه إثبات أنه خليل الله ولا يُنافي عبودتيه لله تعالى، وفيه التصريح بأن الخلة أكمل من المحبة.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وأما ما يظنه بعض الغالطين من أن المحبة أكمل من الخلة وأن إبراهيم خليل الله ومحمد - صلى الله عليه وسلم - حبيب الله. إبراهيم خليل الرحمن هكذا خليل الله، ومحمد حبيب الله فرَّقوا بينهما، يظنون أن المحبة أعلى من الخلة وهذا جهل، فمن جهلهم فإن المحبة عامة والخلة خاصة، وهي نهاية المحبة. قال: وقد أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الله قد اتخذه خليلاً، ونفى أن يكون له خليلٌ غير ربه مع إخباره بحبه لعائشة ولأبيها ولعمر بن الخطاب وغيرهم، إذًا أخبر بمحبتهم ونفى خلتهم، بل نفى الخلة

عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه. وأيضًا ف {إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} [البقرة: ٢٢٢] ويحب الصابرين، وخلته خاصةٌ بالخليلين، أليس كذلك؟ فحينئذٍ دل ذلك على أن الله تعالى يحب التوابين، نقول: يحب التوابين ومنهم محمد - صلى الله عليه وسلم -، إذًا لاستوى محمد - صلى الله عليه وسلم - وغيره ليس المراد هذا المعنى، وإنما المراد أن الخُلَّة أعظم درجة من المحبة، فالمحبة مشتركة بينه وبين غيره في الجملة في الأصل، وفيه جواز ذكر الإنسان ما فيه من الفضل إذا دعت الحاجة الشرعية إلى ذلك، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا ذكر شيئًا يتعلق به عليه الصلاة لأن الله اتخذه خليلاً، إذًا لا نقول: زَكَّى نفسه، وإنما نقول ماذا؟ أخبر بشيء نتعلق به ماذا؟ نتعلق به مصلحة شرعية، وهذا لا إشكال فيه، وهذا جائز، والشأن عام هنا النبي - صلى الله عليه وسلم - قدوة في ذلك، والكاف في قوله: (كما اتخذ إبراهيم خليلاً) للتشبيه، أليس كذلك؟ للتشبيه، ولا نقول: استقصائية لأنه ذُكِرَ ما قبله وما بعده لا تكون كذلك، يعني: لا تكون استقصائية ما بعد الكاف، لماذا؟ لأنه لم يذكر إلا الخليل إبراهيم عليه السلام، بقي من؟ بقي محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -، وثبت النص بذلك في قوله: {وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً} [النساء: ١٢٥] قوله - صلى الله عليه وسلم -: (ولو كنت متخذاً من أمتي خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً) لو حرف امتناع للامتناع، أمتنع هذا لامتناع ما عليه، امتناع الجواب لامتناع الشرط، وعليه امتنع - صلى الله عليه وسلم - من اتخاذ أبي بكر خليلاً، لماذا؟ لامتناع أن يتخذ من أمته خليلاً. هذا هو المعنى.

وفيه إثبات فضيلة الصديق رضي الله تعالى عنه إذ لو كان نبي - صلى الله عليه وسلم - على سبيل الفرض والتقديم متخذًا خليلاً لاتَّخَذَ أبا بكر خليلاً. وفي مسلم: ... «ولكن أخي وحبيبي». أثبت له المحبة ونفى عنه الخُلّة. إذًا لو كانت المحبة هي الخلة كيف أثبتها ونفاها، نفى الخلة وأثبت المحبة «ولكن أخي وحبيبي». أثبت المحبة. إذًا المحبة أعم من الخلة والخلة خاصة فهي منفيةٌ عن أبي بكرٍ انتفاء الخاص وأثبت له العام.

ففيه التصريح كذلك بأنه أفضل الصحابة، وفيه إشارةٌ إلى خلافته لأن من كانت محبته لشخصٍ أشد فهو أحق الناس بالنيابة عنه من غيره، وقد استخلفه - صلى الله عليه وسلم - على الصلاة بالناس وغضب لما قيل له: يصلي بهم عمر وأبو بكرٍ موجود وذلك في مرضه الذي تُوفِّيَ فيه - صلى الله عليه وسلم -، واسم أبي بكرٍ عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة الصديق الأكبر خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأفضل الصحابة بالإجماع، ومناقبه مشهورة. مات سنة ثلاث عشرة وله ثلاثٌ وستون سنة.

(«ألا وإن من كان قبلكم»)، («ألا») حرف تنبيه، أراد ماذا؟ أن ينبه بالجملة الآتية، («ألا») حرف تنبيهٍ أتى بها مع أن الحديث متصل لأهمية المقال، وهذا لا بأس به تحدث ثم ترى الناس كأنهم في يعني ذهبوا قليلاً حينئذٍ نقول: ألا تأتي بحرفٍ يدل على التنبيه واتخاذها («ألا») ما هو النص؟ («ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد») واتخاذها إما أن يكون سجودًا لها تعظيمًا وعبادةً، أو توجهًا منهم إليها حال الصلاة جمعًا بين العبادة وتعظيم ماذا؟ وتعظيم الأنبياء، وعلى كل تقدير فإنهم يستحقون اللعنة بذلك، والتفصيل هو ما ذكرناه من الصور الثلاثة فيما سبق، وعلى كل تقديرٍ فإنهم يستحقون اللعنة بذلك والحديث أعم من ذلك فإنه يشمله، وشمل بناء المساجد والقباب عليها، فحينئذٍ كل ما اتخذ مسجدًا دخل في هذا النص. («ألا فلا تتخذوا القبور مساجد»)، («ألا») حرف تنبيه كذلك، تنبيهٌ آخر للنهي عن اتخاذ القبور مساجد، وقوله («القبور»). هذا جمعٌ دخلت عليه أل فيعم، يعم ماذا؟ قبره وقبر غيره، أليس كذلك لأنه لفظٌ عام («فلا تتخذوا القبور») ومنها قبر ... النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا يستثنى قبره عليه الصلاة والسلام. فقوله: («القبور»). عام يدخل فيه قبره - صلى الله عليه وسلم - وقبر غيره، («فإني أنهاكم عن ذلك») هذا تأكيد («فلا تتخذوا») صيغة نهي، («فإني أنهاكم») صرح بماذا؟ في الأول صرح بالأداة بصيغة ثم جاء بالاسم العام لأن أنهاكم له صيغ أصلها ماذا؟ لا تفعلوا. قال: («فلا تتخذوا»). جاء بالصيغة، ثم قال: («فإني أنهاكم»). كرر لماذا؟ حشوًا في الكلام؟ لا، تأكيدًا لِمَا

دل عليه اللفظ السابق، («فإني أنهاكم عن ذلك») هذا تصريحٌ بالنهي باللفظ دون الأداة في هذا الموضع تأكيدًا لهذا النهي لأهميته. يُحَذّر الأمة أن تتخذ مساجد كالذين من قبلهم، وأكد النبي عليه الصلاة والسلام فقال: («فإني أنهاكم عن ذلك») أي عن اتخاذها مساجد، سدًّا لذريعة الشرك، ففيه النهي عن اتخاذ القبور مساجد من ثلاثة أوجه:

الأول: ذم من كان قبلهم على ذلك.

الثاني: تحذيرهم أن لا يتخذوها.

والثالث: قوله: («فإني أنهاكم عن ذلك»).

فبالغ في النهي نصيحةً لأمته عن أعظم ما يحل بهم، هكذا قال الشراح، ويزاد عليه «لا تتخذوا». صيغ بالنص، ثم أورد المصنف كلامًا لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى كالتوضيح لِمَا سبق، [فقد نَهَى] قال رحمه الله تعالى: فقد نهى عنه آخر حياته. فقد نهى أي النبي - صلى الله عليه وسلم -، عنه أي عن اتخاذ القبور مساجد في آخر حياته عليه الصلاة والسلام، وهذا كما في حديث جندب في سياق الموت، ثم إنه لعن وهو في السياق من فعله كما في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها لأن التردد على القبور يوجب التأله لأربابها ويورث عبادتهم، وقوله في السياق، السياق أصله سِوَاق قلبت الواو ياءً لكسر السين، سِيَاق سِوَاق، وَسِيَاق وَسِوَاق مصدران من سَاقَ يَسُوقُ، والمراد سياق ماذا؟ سياق الموت، سُمِّيَ بذلك كأنه روحه شريفة تساق لتخرج من البدن، النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو عند فراق الدنيا لعن من فعل ذلك، يعني من اتخذ القبور مساجد. قال ابن تيمية: والصلاة عندها من ذلك وإن لم يبنَ مسجدٌ. الصلاة عندها عند القبور من ذلك، يعني من اتخاذ القبور مساجد، عندها أي عند القبور، من ذلك أي من اتخاذها مساجد، وعليه يعني: إذا تقرر ذلك فلا تجوز الصلاة عند القبور فقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في صحيح مسلم. فقال: «لا تصلوا إلى القبور». فتحرم الصلاة في المقبرة وإلى القبور، بل لا تنعقد أصلاً باطلة فاسدة، لماذا؟ لأن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، «لا تصلوا» هذا نهي عن الصلاة بعينها، حينئذٍ نقول: النهي يقتضي ماذا؟ يقتضي شيئين:

الأول: التحريم.

الثاني: فساد المنهي عنه.

على القاعدة الصحيحة المطردة في هذا الباب أنه ماذا؟ النهي يقتضي فساد المنهي عنه، وهذا هو الصحيح فصلناه فيما سبق، فمن صلى عند القبور فقد اتخذها مساجد، فهو داخل في لعن الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ومرتكب نهيه شاء أم أبى، وفائدة التنصيص على زمن النهي يقضي بأنه من الأمر المحكم الذي لم يُنسخ، لأنه يقول ماذا قبل موته بخمس، يعني ماذا؟ لم يأتِ بعده ناسخ، دل على أنه آخر أو من آخر ما ذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - وبَيَّنَ أمره، لكونه صدر في آخر حياته - صلى الله عليه وسلم -.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وبالجملة فمن له معرفة بالشرك وأسبابه وذرائعه وفهم عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - مقاصده جزم جزمًا لا يحتمل النقيض أن هذه المبالغة واللعن والنهي لصيغته لا تفعلوا نبه عليه، وصيغة «فإني أنهاكم عن ذلك». صيغتان في حديث واحد، ليس لأجل النجاسة كما قال كثير من الفقهاء، النهي عن الصلاة في المقبرة لأن الأرض نجسة ويشترط فيها ماذا؟ الطهارة ليس هذا الأمر كذلك، بل هو لأجل نجاسة الشرك لاحقة بمن عصاه وارتكب بما عنه نهاه واتبع هواه ولم يخشَ ربه ومولاه وقل نصيبه أو عدم من تحقيق لا إله إلا الله، فإن هذا وأمثاله من النبي - صلى الله عليه وسلم - صيانة لحمى التوحيد أن يلحقه الشرك ويغشاه، وتجريد له وغضب لربه أن يعدل به سواه، فأبى المشركون إلا معصية لأمره، وارتكابًا لنهيه، وغرهم الشيطان بأن هذا تعظيم لقبور المشايخ والصالحين، وكلما كنتم أشد لها تعظيمًا وأشد فيهم غلوًّا كنتم بقربهم أسعد، ومن أعدائهم أبعد.

قال رحمه الله تعالى: ولعمر الله من هذا الباب بعينه دُخِلَ على عُبّاد ود ويغوث ويعوق ونسر، ودُخِلَ على عباد الأصنام منذ كانوا إلى يوم القيامة فجمع المشركون بين الغلو فيهم والطعن في طريقتهم، وهدى أهل التوحيد لسلوك طريقهم وإنزالهم منازلهم التي أنزلهم

الله إياها من العبودية، وسلب بخصائص الإلهية عنهم.

قال ابن تيمية: وهو معنى قولها - عائشة رضي الله تعالى عنها - خَشِيَ خُشِيَ أن يُتّخذ مسجدًا، فإن الصحابة لم يكونوا ليبنوا حول قبره مسجدًا، هذا متعذر أصلاً لا يمكن لماذا؟ لأن المسجد كان لاصقًا بالغرفة، إذًا لا يمكن أن يبنوا عليه مسجدًا، إذًا ماذا فهموا؟ فهموا الصورة الأولى والثانية، ولم يفهموا من النص ماذا؟ الصورة الثالثة وهي داخلة يشملها، لكن كونه يتعذر أن يُبنى عليه بناء دل على أنهم خشوا ماذا؟ أن يصلى إليه أو يسجد على القبر ذاته، فإن الصحابة لم يكونوا ليبنوا حول قبره مسجدًا، أي لما علموا من تشديده في ذلك وتغليظه، ولعن من فعله فكيف يتخذون على قبره مسجدًا، أي مكانًا يصلى فيه وإن لم يبنَ مسجد لأن الصحابة هنا لا يمكن أن يبنوا حول قبره مسجدًا، لأن مسجده عليه الصلاة والسلام مجاور لبيته فكيف يبنون مسجدًا آخر، هذا في الحس متعذر، مسجد لصيق مسجد هذا متعذر. قال ابن تيمية: وكل موضع قُصدت الصلاة فيه فقد اتخذ مسجدًا. وهو كذلك. أي وإن لم يبنَ مسجد فقصد إلى الشيء توجه إليه، بل كل موضع يُصلى فيه يسمى مسجدًا، وإن لم يقصد بذلك، كما إذا عرض لمن أراد أن يصلي فأوقع الصلاة في ذلك الموضع الذي حانت الصلاة عنده من غير أن يقصد ذلك الموضع بخصوصه فإنه يصير بفعل الصلاة فيه مسجدًا لعموم النص «وجعلت الأرض مسجدًا». إذًا كل موضع يصلى فيه يسمى مسجدًا، لكن المسجد هنا بالمعنى الأعم فلا تنزل أحكام المسجد الخاص هنا على المعنى العام، حينئذٍ نقول: يُطلق المسجد في الشرع ويراد به كل موضع يُصلى فيه، ويطلق المسجد بالمعنى الأخص ويراد به المكان ... [الذي] المكان الخاص لئلا يأتي آتٍ يريد أن يجلس في الشارع فيصلي ركعتين يقول: تحية المسجد. صحيح؟ نعم، فنقول: «مسجدًا وطهورًا». هذا طهور كل موضع طاهر لم يمنع منه الشرع فهو مسجد، لكن لا نتعلق به أحكام المسجد الخاص، ففرق بين الموضعين، فإنه يصير بفعل الصلاة فيه مسجدًا، فالأول في الأمكنة المعدة للصلاة وهذا في أيّ موضع صُلّي فيه وإن لم يعد لها، فعلى هذا إذا صلى عند القبور ولو مرةً واحدةً وإن لم يكن هناك مسجد فقد اتخذها مسجدًا، لو صلى مرة واحدة نقول: هذا قد اتخذ المكان مسجدًا. قال هنا: (كما قال - صلى الله عليه وسلم -: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»). إذًا الشرع له استعمالان حقيقةً شرعية استعمالان للفظ مسجد، مسجد بالمعنى الأعم وهو كل موضعٍ صُلّي فيه ولو مرةً واحدة.

والموضع الثاني: المسجد الذي هو البناء الخاص، فما جاء من أحكامٍ شرعية نتعلق بالمسجد تُنَزّل على المكان الخاص لا على المكان العام، وهذا واضحٌ بين هنا («جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»). أخرجه البخاري ومسلم من حديث جابر «أعطيت خمسًا لم يعطاهن أحدٌ من الأنبياء قبلي» وفيه «وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورا» فسمى الأرض مسجدًا بمعنى أنه تجوز الصلاة في كل بقعةٍ منها إلا ما استثني من المواضع التي لا تجوز الصلاة فيها كالمقبرة والمكان النجس كما هو معلومٌ في محله في كتب الفقه.

قال البغوي: أراد أن أهل الكتاب لم تبح لهم الصلاة إلا في بيعهم وكنائسهم، وأباح الله تعالى لهذه الأمة الصلاة حيث كانوا تخفيفًا عليهم وتيسيرًا. وعلى هذا أو ذاك سماه مسجدًا ولا إشكال فيه، وهذا من خصائصه - صلى الله عليه وسلم -.

والشاهد: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سَمَّى الأرض مسجدًا، ولست مسجدًا مبنيًا، لكن لَمَّا كانت يُسجد فيها سميت مسجدًا فدل هذا الحديث على أن من صلّى عند القبور أو إليها فقد اتخذها مساجد. وقوله: («وطهوراً»). أراد به التيمم تفصيله في موضعه من كتب الفقه فدلت هذه الأحاديث على تحريم البناء على القبور مطلقًا لأنه وسيلة إلى الشرك وهو عبادة صاحب القبر، ولا يجوز أيضًا أن تقصد القبور للصلاة عندها وهذا من اتخاذها مساجد لتحقق العلة في الصلاةِ عندها. يعني: أنها وسيلة إلى الشرك الأكبر.

مناسبة الحديث للباب: فيه النهي عن اتخاذ القبور أمكنةً للعبادة لأنه وسيلةٌ للشرك كما تفعل اليهود والنصارى وغيرهم من أهل البدع.
يستفاد من الحديث:
أولاً: النهي عن ذلك فلا تتخذ القبور أمكنةً يصلى عندها أو إليها ويُبنى عليها مساجد أو قباب حذرًا من الوقوع في الشرك.

ثانيًا: سد الذرائع المفضية إلى الشرك.
عقد المصنف الباب بذلك، والباب الآتي والثالث كذلك، فسد الذرائع هذه قاعدة من القواعد المهمة الكبار.

ثالثًا: إثبات المحبة لله على ما يليق بجلاله، المحبة هي المحبة، وهي صفةٌ ثابتةٌ لله تعالى بإجماع السلف.

رابعًا: فضل الخليلين محمدٍ وإبراهيم عليه الصلاة والسلام.

خامسًا: فضل أبي بكر الصديق وأنه أفضل الأمة في الإطلاق.

سادسًا: فيه دليل على خلافة أبي بكر الصديق، وحينئذٍ نقول: خلافته ثابتةٌ بالنص وليس بالاجتهاد على الصحيح في المسألة، ثَمَّ نصوص تشير إلى ذلك.
والدلالة ثلاثة أنواع:
دلالة مطابقة، دلالة تضمن، دلالة التزام.

دلالة المطابقة لم يأت النص أن يقول النبي - صلى الله عليه وسلم - أبو بكرٍ خليفتي ما جاء النص، وإنما فيه إشارات، إما بدلالة تضمن، وإما بدلالة الالتزام.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولأحمد بسند جيد عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: «إن من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء والذين يتخذون القبور مساجد». [رواه أبو حاتم في صحيحه]) لأحمد بسندٍ جيد قال شيخ الإسلام: في ((الاقتضاء)): إسناده جيد. وجيد يجعلونها مرادفة للحسن أو مرتبة بين الصحيح والحسن، السيوطي نص على ذلك في ((ألفيته)) يعني تجعل مراتب جيد بين الحسن والصحيح، يعني مقبول، يعني يعتبر حديثًا مقبولاً، على كلٍّ ليس فيه شيءٌ جديد، ما ثبت ثابت بالحديث السابق وهو محل إجماع، (مرفوعًا) المرفوع ما أُسند إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قوله: («إن من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء») من شرار. شرار بكسر الشين جمع شرٍّ ضد خيارهم، مثل صحاب جمع صحبٍ، والمعنى أصحاب الشر، ومن هنا تبغيضية (من شرار) أي البعض. إذًا الناس دركات في الشرّ يتفاوتون كما يتفاوتون في الإيمان والأعمال الصالحة كذلك - الله المستعان - يتفاوتون في الشرّ وأن بعضهم أشد من بعضٍ. («من تدركهم الساعة») مَنْ اسم («إنّ»)، («من تدركهم الساعة»)، (من شرار). خبر مقدم، من اسم موصول بمعنى الذي أو الذين ها الذي أو الذين؟ الّذين دليل («تدركهم») لَمَّا صرح بالضمير جمعًا دل على أن المعنى هنا جمع، إذًا («من») هذه اسم موصول بمعنى الذين في محل نصب اسم («إنّ»)، («من تدركهم الساعة وهم أحياء») الساعة يوم القيامة، أي ينفخ في الصور نفخة الفزع وهم أحياء أو مقدماتها كخروج الدابة طلوع الشمس من مغربها، وهذا أيضًا من أبلغ التغليظ فأنه أخبر عن من تقوم عليهم الساعة أنهم من شرار الخلق، كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «ويبقى شرار الناس». وقوله: «حتى لا يقال في الأرض الله الله». الله الله يعني ماذا؟ هذا يحتج به الصوفية على الذكر، لفظ مفرد الله الله يحتجون بهذا الحديث، وقلت لكم سابقًا: القاعدة ما من مبتدع إلا ويأتي بنص من كتابٍ أو سنة لا بد. وهذا الحديث دليل ناقشت الصوفية قال لي الدليل كذا بماذا نجيب؟ لا يقال الله الله بالأحاديث الأخرى، لا يقال الله الله يعني: ليس ثَمَّ توحيدٌ، والذي يدل على التوحيد ما هو لا إله إلا الله. حينئذٍ لا إله إلا الله نُسِيَتْ، إن بقي منها شيء فلفظ الله، لكنه لا ينفعهم. فحينئذٍ نقول: هذه النصوص المجملة تفسر بالنصوص الواضحة المشروحة، فالقاعدة الثانية: أن النص لا يتفقه فيه على حدة - انتبه لهذا -. هذه مزلق حتى عند بعض أهل العلم، ينظر للنص لوحده، لا، يُجمع ما جاءت مسائل مبثوثة في عدة نصوص فينظر إليها نظرًا واحدًا، سواء كان في باب المعتقد أو كان في باب الفقهيات، يعني: العلميات أو العمليات، أما تأتي بالنص فقط الله الله إذًا يدل على الجواز، وسائر النصوص لماذا تعملها؟ لماذا لا تنظر إليها؟ يقول: لا. لا بد من النظر جمعها سواء كان في باب الصلاة في باب الصوم في باب الحج تُجمع على وتيرةٍ واحدة فيُنظر فيها فحينئذٍ تقول: جاء النص بكذا وسكت عنه لكذا ويكون بمجموع النصوص هو العبادة التي يتعبد بها العبد ربه جل وعلا.

والخلل يأتي عند كثير من أهل العلم في ماذا؟ في أنه يقف مع نصٍ واحدٍ ويهجر سائر النصوص، ولذلك لو وجدت الأقوال التي لا يتبناها الإنسان ويرى إنها مرجوحة تجد أن قول هذا اعتمد على النص، والقول الراجح أنه أعمل ماذا؟ أعمل جميع النصوص، ويكررون كثيرًا أعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وهو يهمل عشرات الأدلة، سواء كان في مقام التوحيد والإيمان، أو كان في مقام الفقهيات والفروع.

إذًا ويبقى شرار الناس وقوله: «حتى لا يقال في الأرض الله الله» يعني لا إله إلا الله. وقوله: («وهم أحياء») الجملة هذه جملة حالية، وصاحب الحال الضمير قد تدركهم حال كونهم أحياءً، أليس كذلك؟ ولا يعارض هذا بحديث «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله». وفي روايةٍ: «حتى تقوم الساعة». المراد قرب الساعة لأنه هنا بَيَّنَ ماذا؟ أن طائفة المنصورة قائمة إلى قيام الساعة، وهذا النص يدل على ماذا؟ على أن الساعة لا تقوم إلا على شرار الخلق، وهؤلاء ليسوا من شرار الخلق. نقول: المراد بالنص الطائفة المنصورة ماذا؟ الفرقة الناجية أنه ماذا؟ أنه قرب قيام الساعة، أليس كذلك؟ هذا الذي يُجمع به وسيأتي النص في ذلك.

قوله: («والذين يتخذون القبور مساجد»). هذا عطفٌ على ماذا؟ الذين في محل نصب عطفٌ على من الموصولة، يعني: إن من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء، ومن شرار الناسِ الذين يتخذون. إذًا شرار الناس هذا خبر أخبر به عن طائفتين:

الأولى وصفهم بأنهم تدركهم الساعة وهم أحياء.

الثاني اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. وهذا محل الشاهد من النص.

قوله: («الذين يتخذون القبور مساجد»). الذين في محل نصب عطفًا على من الموصولة اسم إن، أي: وإن من شرار الناس الذين يتخذون القبور مساجد للصلاةِ عندها وإليها وبناء المساجد عليها، وتقدمت في الأحاديث الصحيحة أن هذا من عمل اليهود والنصارى، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لعنهم على ذلك تحذيرًا للأمة أن يفعلوا مع نبيهم وصالحيهم فعلهم، وهذا المعنى متواترٌ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - معلومٌ بالاضطرار من دينه، وكل ذلك شفقة منه على الأمة وخوفًا عليهم أن يقودهم ذلك إلى الشرك بها وبأصحابها كما قاد إلى ذلك اليهود والنصارى، وتقدم الإجماع على النهي عن البناء على القبور وتحريمه، كلها مسائل مجمع عليها.

وفي صحيح مسلم (نهى أن يجصص القبر وأن يُبنى عليه). قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: لا فرق بين الجديدة والعتيقة. يعني لا فرق بين النهي الصلاة في القبور الجديدة والمقبرة الجديدة والعتيقة يعني قديمة، انقلبت تربتها أو لم تنقلب، هذا بناء على ماذا؟ على أن التعليل بالنجاسة قاله بعض الفقهاء، ولا فرق بين أن يكون بين بينه وبين الأرض حائلاً أو لا لعموم الاسم وعموم العلة، وإن كان موضع قبرٍ أو قبرين، ولذلك الصحيح كما مر معنا في شرح الزاد أن ما كان في قبر واحد يُسَمَّى مقبرة، كل موضعٍ قُبِرَ فيه ولو واحد نقول: هذه يُسمى مقبرة. ولو صورت ولم يُقبر وسميت مقبرة ووضع عليها لوحة مقبرة، نقول: ليست مقبرة. يجوز الصلاة فيها لأن العبرة بماذا؟ ليست بالأسماء، العبرة بماذا؟ هل قُبِرَ فيها بالفعل أم لا؟ أما بالقوة وتؤول إلى ذلك لا أثر له في حكم الشرع. قال: لأنه لعن الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، ومعلوم أن قبورهم لا تنجس فمن علق النهي بنجاسة التربة خاصة فهو بعيدٌ عن مقصود النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا تجوز في مسجدٍ بُنِيَ في مقبرةٍ سواء كان له حيطان تحجز بينه وبين القبور أو كان مكشوفًا مطلقًا.

وفي صحيح مسلم قال - صلى الله عليه وسلم -: «لا تصلوا إلى القبور». ولا فرق في ذلك بين البناء في مقبرةٍ مسبلةٍ أو مملوكةٍ إلا أنه في المسبلة أشد، على كلٍّ، المراد ماذا؟ أن القبر الواحد والاثنان وما زاد، بقطع النظر عن وصفٍ آخر، قديمة ليست قديمة، ثَمَّ حائل أو لا؟ نقول: النصوص هنا مطلقة. حينئذٍ الحكم يُنَزَّل عليها مباشرةً. وقال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: فهذه المساجد المبنية على قبور الأنبياء أو الصالحين أو الملوك وغيرهم تتعين إزالتها بهدمٍ أو بغيرها، كل مسجدٍ بُنِيَ على قبرٍ فهو باطل يجب إزالته لا حرمة له، يجب إزالته يعني هدمه، أو بغيره يعني: ماذا؟ تحويله مستودع أو شيء من ذلك لكن لا يبقى ماذا؟ محلاً للعبادة، فإما أن يهدم، وإما أن

يُغَيّر بمعنى أنه يُستعمل في أشياء تتعلق بالدنيا ونحوها. وهذا يقول شيخ الإسلام: هذا. يعني وجوب إزالته، وجوب هدم المساجد التي على القبور يقول: هذا مما لا أعلم فيه خلافًا بين العلماء المعروفين. أما غير المعروفين فلهم صولات وجولات.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه التحذير من اتخاذ القبور مساجد يُصلى عندها أو إليها لأنه ذريعة إلى الشرك.
ويستفاد:
أولاً: التحذير عن الصلاة عند القبور لأنه وسيلة إلى الشرك.

ثانيًا: أن من اتخذ قبور الصالحين مساجد للصلاة فيها فهو من شرار الخلق، وإن كان قصده التقرب إلى الله، بل وإن لم يُشْرِكُ لأنه فعلوا وسيلة من وسائل الشرك، [والوسائل لها أحكام المقاصد].
وعليه شر الناس في هذا الحديث قسمان:
القسم الأول الذين تدركهم الساعة وهم أحياء.
الثاني: الذين يتخذون القبور مساجد.
[رابعًا أو] ثالثًا: أن الساعة تقوم على شرار الخلق.

رابعًا: التحذير عن الشرك ووسائله وما يقرب إليه مهما كان قصد صاحب تلك الوسيلة. لا عبرة هنا بالنيات، «إنما الأعمال بالنيات». لا يشمل هذا الموضع، إنما المراد به ماذا؟ الفعل مجردًا يعني عَلَّق النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا على أفعال مجردة، ولم يعتبر النيات.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:
الأولى: ما ذكر الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيمن بنى مسجداً يُعبد الله فيه).

انتبه يعبد الله فيه لم يجعل ماذا؟ العبادة منصرفة لغير الله لم يقع في الشرك الأكبر، ما ذكر الرسول - صلى الله عليه وسلم - في من بنى مسجدًا يُعبد الله فيه (عند قبر رجل صالح، ولو صحت نية الفاعل) أي ذكر أنه ماذا؟ ماذا وصفهم؟ بأنهم شرار الخلق مع كونه بنى مسجدًا فقط على القبر ولم يعبد إلا الله، فحينئذٍ نقول وصفه النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه من شرار الخلق فكيف إذا عبد صاحب القبر من بابٍ أولى وأخرى، أي ذكر أنهم شرار الخلق عند الله ولعنهم على ذلك.

وقوله: ولو صحة نية الفاعل. أي ولو كان يريد التقرب إلى الله، فالحكم هنا معلقٌ على مجرد صورة الفعل فلا يلتفت إلى النية البتة. وإلا ما كفَّرنا ولا بنينا شركًا ولا غيره.

(الثانية: النهي عن التماثيل، وغلظ الأمر في ذلك) النهي عن التماثيل أي: الصور، لقوله: صوَّروا فيها حديث أم سلمة، (وصوروا فيها تلك الصور) وغلظ الأمر في ذلك بقوله: «أولئكَ» أو «أولئِكِ شرار الخلق عند الله».

(الثالثة: العبرة في مبالغته - صلى الله عليه وسلم - في ذلك كيف بيّن لهم هذا أولاً، ثم قبل موته بخمس قال ما قال، ثم لما كان في السياق لم يكتف بما تقدم).

أي أنه بالغ في النهي عن العبادة عند القبور فذمّ الذين يبنون المساجد على قبور أنبيائهم، ويُصورن صورهم كما في حديث أم سلمة، ثم قبل موته بخمس ليالٍ نهى عن اتخاذ القبور مساجد كما في حديث جندب، ثم لما كان في السياق سياق الموت عليه الصلاة والسلام نهى عنه كما في حديث عائشة (لما نُزِل برسول الله - صلى الله عليه وسلم -) إلى آخره، وهذا يدل على حرص النبي - صلى الله عليه وسلم - على حماية جناب التوحيد لأنه خلاصة دعوة الرسل، ولذا كان حريصًا على سد كل باب يؤدي إلى الشرك، فحذر من اتخاذ القبور مساجد في سائر حياته، يعني في جميع حياته عليه الصلاة والسلام.

ثانيًا: قبل موته بخمس.
ثالثًا: وهو بالسياق.
(الرابعة: نهيه عن فعله عند قبره قبل أن يوجد القبر).
أي لقولها: (يحذر ما صنعوا). لما قال: («ألا فلا تتخذوا القبور مساجد»). فإن قبره داخل في ذلك، نهيه عن فعله عند قبره خاص به

- صلى الله عليه وسلم - قبل أن يوجد القبر، من أين؟ (يحذر ما صنعوا) هذا فهمته عائشة من قوله: (« ألا فلا تتخذوا القبور مساجد »)، (« لعنة الله على اليهود والنصارى »)، « قاتل الله اليهود والنصارى ». إذًا ماذا فهم الصحابة؟ فهموا أن لا يفعلوا مع قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فعل اليهود والنصارى مع أنبيائهم، ليس لهم نبي إلا واحد وهو محمد - صلى الله عليه وسلم -، فقوله نهيه عليه الصلاة والسلام عن فعله يعني: تعظيم القبر والغلو فيه عند قبره.

(الخامسة: أنه من سنن اليهود والنصارى في قبور أنبيائهم).

وجاءت النصوص بأن هذه الأمة ستتبع سنن من كان قبلهم، (أنه من سنن اليهود والنصارى في قبور أنبيائهم)، أي لقوله: (« اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد »). وقوله: « قاتل الله اليهود والنصارى ».

(السادسة: لعنه إياهم على ذلك).

لقوله: (« لعنة الله على اليهود والنصارى »). واضح بين.

(السابعة: أن مراده - صلى الله عليه وسلم - تحذيره إيانا عن قبره).

لقول عائشة: (يحذر ما صنعوا). أي ما صنعه اليهود والنصارى في قبور أنبيائهم، فلعنهم تحذيرًا لنا أن نفعل عند قبره مثلما فعلوا فيصيبنا من اللعنة ما أصابهم.

(الثامنة: العلة في عدم إبراز قبره).

لقول عائشة: (ولولا ذاك لأُبرز قبره غير أنه خُشي أن يُتخذ مسجدًا). هناك علة أخرى ذكرناها أنه ما من نبي إلا ويُقبر حيث قبض كما في حديث أبي بكر رضي الله عنه، قلنا: لا مانع أن يكون للحكم الواحد علتان.

(التاسعة: في معنى اتخاذها مسجدًا).

وهذا في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في الصور الثلاث، وهذا أمر مهم يجب العناية به، أي بإيقاع الصلاة عندها تكون قد اتخذت مسجدًا ولو لم يبنِ بناءً عليها.

(العاشرة: أنه قرن بين من اتخذها مسجدًا وبين من تقوم عليهم الساعة) بوصف واحد (« إن من شرار الناس »)، (فذكر الذريعة إلى الشرك قبل وقوعه مع خاتمته).

أي كما في حديث ابن مسعود (« إن من شرار الناس ») .. إلى آخره، وقوله: (فذكر الذريعة إلى الشرك). يعني قوله: (« والذين يتخذون القبور مساجد »). لأنه ذريعة ووسيلة إلى الشرك، وقوله: (مع خاتمته). يريد قوله من تقوم عليه عليهم الساعة، (خاتمته) بمعنى موته، من تقوم عليهم الساعة لأنها لا تقوم إلا على شرار الخلق كما ثبت في الحديث، فخاتمة ذلك هو الشرك وأهله شرار الخلق الذين تقوم عليهم الساعة.

(الحادية عشرة: ذكره في خطبته قبل موته بخمس) أليس كذلك؟ هكذا عندكم (ذكره في خطبته قبل موته بخمس الرد على الطائفتين اللتين) هكذا؟

الْأول (ذكره)؟

أيْ (الرد) طيب لا بأس (ذكره في خطبته قبل موته بخمس الرد على الطائفتين اللتين هما أشر أهل البدع، بل أخرجهم بعض أهل العلم من الثنتين والسبعين فرقة، وهم الرافضة والجهمية، وبسبب الرافضة حدث الشرك وعبادة القبور، وهم أول من بنى عليها المساجد). أي ذكر ذلك كما في حديث جندب، وقوله: (بل أخرجهم بعض أهل العلم). يعني بسبب كفرهم أخرجهم من الإسلام، (وهم الرافضة) سُمُّوا بذلك لأنهم رفضوا علي بن زيد الحسن حين سألوه ما تقول في أبي بكر وعمر؟ فأثنى عليهم أو قال: هما وزيرا جدي. فرفضوه وتركوه ووجه الرد عليهم أنه نهى عن اتخاذ القبور مساجد وهم يتخذونها مساجد. وقوله: (« ولو كنت متخذًا من أمتي خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً »). ففيه فضيلة أبي بكر وهم يسبون ويلعنون أبا بكرٍ ففيه الرد عليهم، وهم يبغضونه ويسبونه. وقوله: (وبسبب

الرافضة) .. إلى آخره، أي أنهم لما غلوا في أهل البيت حتى عبدوهم مع الله، لا شك في ذلك استغاثوا بالحسن والحسين .. إلى آخره حتى عبدوهم مع الله وبنوا على قبورهم المساجد فاتخذوها مشاهد حدث الشرك.

وأما الجهمية فهم نفاة الأسماء والصفات أهل التعطيل نسبة لإمامهم الجهم بن صفوان، ووجه الرد عليهم قوله في الحديث: («فإن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً»). وهم ينفون ذلك، وكلام الجهمية والرافضة طويل.

(الثانية عشرة) أي قوله هنا: (بل أخرجه بعض أهل العلم من الثنتين والسبعين فرقة). على الصواب من الثلاث والسبعين، الثنتين وسبعين يقابله ماذا؟ الفرقة الناجية، أخرجوه في الثنتين والسبعين إذًا أدخلوهم في الفرقة الناجية وهيهات هيهات، أليس كذلك؟ فالظاهر أن فيه سبق هنا، أخرجوهم من الثنتين والسبعين فرقة، أين أدخلوهم؟ في الفرقة الناجية، وهذا لا شك أنه غير مراد المصنف، أليس كذلك؟ أو لعل الصواب أخرجوهم ماذا؟ أو (أخرجهم بعض أهل العلم [إلى] الثنتين والسبعين) هذا محتمل، يعني أخرجوهم من الثلاثة الفرقة الناجية، أما أخرجوهم (من الثنتين والسبعين)، أين أدخلوهم، ليس ثَمَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - حصر الفرق في ثلاثٍ وسبعين، فرقة واحدة هي الناجية، وهي الطائفة المنصورة، حينئذٍ أخرجوهم من الثنتين والسبعين أين أدخلوهم؟ الفرقة الناجية ليس هذا هو مراد المصنف رحمه الله تعالى.

(الثانية عشرة: ما بُلِيَ به - صلى الله عليه وسلم - من شدة النزع).كما في حديث عائشة فإذا اغتم بها كشفها، وفيه شدة نزعه لينال درجة الصابرين والصبر منزلة رفيعة لا تنال إلا بالأسباب ومنها الابتلاء.

(الثالثة عشرة: ما أُكْرِمَ به من الْخُلَّة). لقوله: («فإن الله قد اتخذني خليلاً»).

(الرابعة عشرة: التصريح بأنها أعلى من المحبة). أي لكونه نفى أن يتخذ أحدًا من أهل الأرض خليلاً مع إخباره بحب عائشة وأبيها، أثبت المحبة ونفى الخلة.

(الخامسة عشرة: التصريح بأن الصديق أفضل الصحابة). لقوله: («لاتخذت أبا بكر خليلاً»). لو كان غيره أفضل منه عند النبي - صلى الله عليه وسلم - لكان أحق بذلك.

(السادسة عشرة: الإشارة) انظر قال: (التصريح). في الخامسة عشرة، السادسة عشرة قال: (الإشارة إلى خلافته). يعني ليس نصًّا، النص معناه ماذا؟ أن يقول النبي - صلى الله عليه وسلم - أبو بكر خليفتي، لا يخلفني بعدي إلا أبو بكر، نقول: هذا لم يقع لم يحصل، لو كان ذلك قلنا ماذا؟ تصريحًا ونصًّا، لكن جاءت الإشارة، ولذا قال المصنف هنا: (الإشارة إلى خلافته). فالمصنف يذهب إلى أن أبا بكرٍ كان خليفة النبي - صلى الله عليه وسلم - بالنص لكنه ليس بالتصريح إنما بالإشارة، يعني ليس بالاجتهاد، أي لما خصه بهذه المنقبة العظيمة دل ذلك على أن الإشارة أحق بالخلافة من غيره مع غيرها من الفضائل التي اختص بها، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

57 ٥٧

٥٧٫١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب ما جاء أن الغلو في قبور الصالحين يصيرها أوثانا تعبد من دون الله.
* أراد المصنف بهذه الترجمة أمورا: -
* قوله: روى مالك في الموطأ: أن رسول الله صلى الله علية وسلم قال اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد .. الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: ولان جرير بسنده عن سفيان عن منصور عن مجاهد ...... إلخ.

* ما هو السويق؟
* مناسبة الأثر للباب.
* قوله: وعن ابن عباس رضي الله عنهما لعن رسول الله صلى الله علية وسلم زائرات القبور ...... الحديث.
* أقوال العلماء في مسألة زيارة النساء للمقابر.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: فيه مسائل.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

مرّ في المسائل السابقة في الباب السابق المسألة (الحادية عشرة: ذِكْرِه في خطبته قبل موته بخمسٍ الردِّ) بالنصب على أنه مفعول (ذكره) قلنا: الردُّ، والصواب (الردَّ)، (ذكره في خطبته قبل موته بخمسٍ الردَّ) على أنه مفعول لذكر، وذكر هذا خبر المبتدأ الحادية عشرة، رجعت للمسألة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء أن الغلو في قبور الصالحين يُصَيِّرُهَا أوثانًا تعبد من دون الله). هذا هو الباب الحادي والعشرون (باب ما جاء أن الغلو في قبور الصالحين يُصَيِّرُهَا أوثانًا تعبد من دون الله). قال في ((التيسير)): أراد المصنف بهذه الترجمة أمورًا:

الأول: التحذير من الغلو في الصالحين، يعني تأكيدًا للباب السابق، فالفرق يسير بين هذا الباب وبين الباب السابق، فبعض الأبواب عند المصنف رحمه الله تعالى متشابهة متداخلة الحكم فيها متقارب، فأراد أمورًا:

الأول: التحذير من الغلو في الصالحين.

الثاني: أن الغلو فيها يؤول عن عبادتها، وهذا تقرر في الباب السابق المسألتان.

الثالث: أنها إذا عُبِدَتْ سُمِّيَتْ أوثانًا ولو كانت قبور الصالحين، وهذا الذي عناه بهذا الباب.

الرابع: التنبيه على العلة في المنع من البناء عليها واتخاذها مساجد، وهذا سبق في الباب السابق وهذا الباب. إذًا أنها إذا عُبِدَتْ سُمِّيَتْ أوثانًا ولو كانت قبور الصالحين، فالمقصود من الترجمة (باب ما جاء أن الغلو في قبور الصالحين يُصَيِّرُهَا أوثانًا تعبد من دون الله) ذُكْرُ ما ورد من الدليل والبرهان (أن الغلو) - وسبق أنه مجاوزة الحد - (أن الغلو في قبور - الأنبياء و - الصالحين) بالبناء عليها واتخاذ المساجد عليها والصلاة عندها والذبح والنذر وغير ذلك من أنواع الغلو يجعلها أوثانًا (يُصَيِّرُهَا) يجعلها (أوثانًا) لأنه يورث التأله والعبادة شيئًا فشيئًا، فالغلو يترتب عليه ماذا؟ العبادة شيئًا فشيئًا، فالعلاقة بين هذا الباب والباب السابق واضحةٌ بيّنَة، ف (الغلو في قبور الصالحين يُصَيِّرُهَا أوثانًا تُعْبَدُ من دون الله) أي يؤول الأمر إلى أن يعبدوا هذه القبور أو أصحابها، فالباب السابق بحث في الوسيلة، وهذا الباب بحث في نتائج تلك الوسيلة، الباب السابق في الوسيلة، وهنا في ماذا؟ أنها صارت أوثانًا، نبحث في النتيجة المترتبة على الوسيلة فهما متلازمان، يعني الوسيلة تؤول إلى ماذا؟ إلى تَصِّير هذه القبور ماذا؟ (أوثانًا تعبد من دون الله) فالأصل في الوسائل أن لها أحكام المقاصد فتقاربا الباب فهما متلازمان، (باب ما جاء أن الغلو) عرفنا فيما سبق معنى الغلو (في قبور الصالحين) الصالحين لفظ عام يشمل الأنبياء والأولياء وغيرهم ممن دونهم، قوله: (يُصَيِّرُهَا) يجعلها (أوثانًا) جمع وثنٍ سبق البحث فيه والفرق بينه وبين الصنم، وقلنا فيما سبق: أن الوثن هو المعبود الذي لا صورة له، ليس تمثالاً يعني، الوثن هو المعبود الذي لا صورة له كالقبور والأشجار والعُمُد والحيطان والأحجار ونحوها، فالوثن يعم الأصنام وغيرها، مما يُعبد من دون الله تعالى كما عُبِدَت اللات والعزى ومناة وغيرها، والصنم تمثال مُمَثّل يعني له صورة، فالوثن ولذلك ذهب في ((التيسير)) إلى أنهما إذا اجتمعا افترقا، يعني إذا أُطلق الوثن دخل فيه الصنم، وإذا اجتمعا حينئذٍ الوثن معبود لا صورة له كالشجرة مثلاً أو القبر، والصنم ما له صورة، وسبق في أول الأبواب السابقة، والصنم تمثال ممثلٌ له صورة، وقيل: الوثن هو الصنم، والصنم هو الوثن وهذا غير صحيح. قال في ((التيسير)) وهذا غير صحيح إلا مع التجريد،

فأحدهما قد يعنى به الآخر، وأما مع الاقتران فيُفَسّر كل واحدٍ منهما بمعناه، إذا قيل: وثنٌ وصنمٌ، فالوثن معبودٌ لا صورة له، والصنم معبودٌ له صورة. وأما إذا أطلق أحدهما دون الآخر دخل فيه الآخر، حينئذٍ الوثن مطلقًا عم الصنم، أيهما أعم؟ نقول: الوثن أعم من الصنم، فالوثن حينئذٍ كل ما نصب للعبادة، والمصنف هنا قال: (يصيرها أوثاناً) إذًا ظاهر كلامه ماذا؟ أن الوثن يعم الأصنام، فظاهر كلام المصنف أن كل ما يُعبد من دون الله يُسَمَّى وثنًا، ويسمى طاغوتًا، يسمى صنمًا ونحو ذلك، وإن لم يكن على تمثال نُصِبَ لأن القبور قد لا يكون لها تمثالٌ ينصب على القبر فيعبد، لأنه جعل الحكم هنا مناطه ماذا؟ القبور، والحديث هنا في ماذا؟ في عبادة القبور. القبور قد يكون عليها أنصاب كما جعل ودًا وسواعًا .. إلى آخره تمثال صنم على القبر نفسه، أو يُمَثَّل صاحب القبر، وقد لا يكون كذلك، حينئذٍ سماها أوثانًا فهو عامٌ عندهم. إذًا ظاهر كلام المصنف أن كل ما يُعْبد من دون الله يُسَمَّى وثنًا وإن لم يكن على تمثال نصب لأن القبور قد لا يكون لها تمثال ينصب على قبر فيعبد. قوله: (يصيرها أوثاناً تعبد من دون الله) أي من غيره، وهو شاملٌ لما إذا عُبدت وحدها أو عُبدت مع الله تعالى، لأن من عبد غير الله إما أن يعبد ذلك الغير دون أن يعبد الله، وإما أن يُشَرِّكَ بينهما، كلا الصورتين شركٌ، أليس كذلك؟ من أفرد عبادة غير الله تعالى بالعبادة فهو مشرك ومن سوَّى بينهما وعبد الله تعالى وعبد غيره فهو مشرك، إذًا الصورتان داخلتان في قوله: (تُعبد من دون الله) سواء أفردها مع الله سواء أفردها بالعبادة دون الله تعالى أو شَرَّك بينهما والغالب في المشركين ماذا؟ أنه يُشَرِّكُ بين الباري جل وعلا وتلك الأصنام، هذا هو الغالب في شأنهم، فيعبد الله تعالى ويعبد تلك الأصنام، مشرك أيضًا داخلٌ فيه لأنه عبد هواه.

إذًا تُعبد من دون الله أي من غيره وهو شامل لما إذا عُبِدَت وحدها أو عُبِدَت مع الله فالتوحيد منتفٍ في الصورتين، كل منهما كذلك يصدق عليه أنه مشرك، لأن التوحيد هو إفراد الله تعالى بالعبادة، فإذا قُرِنَ بها غيره صارت عبادةً لغير الله تعالى، وقد جاء في الحديث القدسي أن الله تعالى يقول: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشِرْكَه». رواه مسلم، سَمَّاه مشركًا وسمّاه شِركًا، فسوَّى بين الباري جل وعلا وبين غيره في التأله والتعبد. (باب ما جاء أن الغلو في قبور الصالحين يُصَيِّرُهَا أوثاناً تعبد من دون الله). ذكر المصنف تحت الترجمة حديثين وأثرين.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (روى مالك في ((الموطأ)): أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «اللهم لا تجعل قبري وثنًا يعبد، اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»). هذا الحديث رواه الإمام مالك في الموطأ مرسلاً عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قاله، وعطاء ليس بصحابي، وإسناده صحيحٌ إلى عطاء، فمن يقبل المرسلات مطلقًا عن الثقات الحديث عنده حجة. ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن أبي خالد الأحمر عن ابن عجلان عن زيد بن أسلم به ولم يذكر عطاء. يعني: رواه مرسلاً عن زيد بن أسلم، وقد رُوِيَ موصولاً من حديث أبي سعيدٍ الخدري، ومن حديث أبي هريرة، يعني له طريقان مسندان، أما حديث أبي سعيد فقد رواه البزار عن عمر بن محمد عن زيد بن عطاء عن زيدٍ عن عطاء عن أبي سعيدٍ الخدري مرفوعًا به، وعمر بن محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر بن خطاب ثقةٌ من أشراف أهل المدينة. قال ابن عبد البر: وعمر ابن محمدٌ ثقةٌ روى عنه الثوري وجماعة. قال في ((التيسير)): فالحديث صحيحٌ عند من يحتج بمراسيل الثقات، وعند من قال بالمسند لإسناد عمر بن محمدٍ له بلفظ موطأ سواءً وهو ممن تقبل زيادته. يعني حديث ثابت صحيح، وله شاهد عند أحمد وغيره من طريق سفيان عن حمزة بن المغيرة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: («اللهم لا تجعل قبري وثناً لعن الله قومًا اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»). وإسناده صحيح.

إذًا الحديث ثابت وهو حجة فيما جاء فيه.

قوله: (روى مالك) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي أبو عبد الله المدني الفقيه معروف ومشهور إمام

دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة وأحد الحفاظ. قال أحمد: مالكٌ أثبت في كل شيء. وقال البخاري: أصح الأسانيد كلها مالكٌ عن نافعٍ عن ابن عمر. سلسلة الذهب. وُلِدَ سنة ثلاثٍ وتسعين ومات سنة تسعٍ وسبعين ومائة. قوله: (في ((الموطأ))) كتابٌ مشهور له رحمه الله تعالى اشتهر في عصره حتى قال الشافعيّ رحمه الله تعالى: ما تحت أديم السماء كتابٌ أكثر صوابًا بعد كتاب الله تعالى من موطأ مالك. هذا قبل وجود الصحيحين قبل البخاري ومسلم، وله شروحٌ معروفة، شرحه ابن عبد البر ((التمهيد))، و ((الاستذكار))، و ((المنتقى)) كذلك لأبي الوليد الباجي، الأول محدث والثاني أصولي والجمع بينهما جيد.

(أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد») خاف - صلى الله عليه وسلم - أن يقع في أمته ذلك كما وقع من اليهود والنصارى في قبور أنبيائهم كما مر معنا مرارًا في الباب السابق، فَرَغِبَ إلى ربه أن لا يجعل قبره وثنًا يُعبد. إذًا لماذا دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن من كان قبلنا من الأمم فُتِنُوا بقبور أنبيائهم فخاف النبي - صلى الله عليه وسلم - على هذه الأمة فدعا الله تعالى فاستجاب الله دعاءه. («اللهم») قوله: («اللهم») أصلها يا اللهُ، فَحُذِفَ حرف النداء لِيُبْتَدَئُ باسم الله تعالى يعني لا يتقدم عليه شيء وعُوِّضَ عنها الميم الدالة على الجمع فكأن الداعي جمع قلبه على الله تعالى، لذلك جعلت الميم آخرًا، لئلا يبدأ بماذا؟ بشيءٍ قبل اسم الله تعالى، اللهم يا اللهُ، وهذا دعاءٌ منه - صلى الله عليه وسلم - وقد استجاب الله دعاءه فمنع الناس من الوصول إلى قبره لئلا يُعبد فصان قبره وأحاطه بثلاثة جدران مثلثة كما بينا البارحة، لا يستطيع أحدٌ الوصول إليه ولا استقباله كما سبق بيانه. قال ابن القيم رحمه الله تعالى:

فأجاب رب العالمين دعاءه ... وأحاطه بثلاثة الجدرانِ

حتى اغتدت أرجاؤه بدعائه ... في عزةٍ وحمايةٍ وصيان

وقوله: الحديث (لا تجعل) لا هذه دعائية لأنها من أدنى إلى أعلى، والأصل فيها أنها لا الناهية، لكن إذا كان من أدنى إلى أعلى يسمى أدبًا يسمى دعاءً، ولا يسمى نهيًا ولذلك جزم الفعل مع لا تجعل مجزوم لأن الأصل هذه لا الناهية، لكن أدبًا لا يقال بأنها ناهية إنما يقال لا الدعائية، فهي للدعاء كقوله: {لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ} [الزخرف: ٧٧] {لِيَقْضِ} اللام هذه لام الأمر لكن في مقام الدعاء لا تُسمى لام الأمر. إذًا (لا تجعل) لا دعائية و (تجعل) هذا يعني تُصَيِّر وتتعدَّى إلى مفعولين «قبري». هو المفعول الأول، «وثناً». هو المفعول الثاني لا تُصَيِّر قبري وثنًا، قبري وثنٌ هذا الأصل ودخلت جعل على المبتدأ والخبر فنصبت الأول على أنه مفعولٌ أول ونصبت الخبر يعني نصبت الاسم المبتدأ على أنه مفعولٌ أول، ونصبت الخبر على أنه مفعولٌ ثاني، هكذا، و (يُعْبَد) هذه صفة لـ «وثناً». و «وثناً». معبودًا، هل هناك وثن غير معبود؟ لا، إذًا هذه صفة كاشفة، ليس عندنا وثنٌ يعبد ووثنٌ لا يعبد، كل وثنٍ فهو معبود إذًا يُعبد صفةٌ لوثن وهي صفةٌ كاشفة، يعني وثنٌ قد عُبِدَ لأنه عُبِدَ، لماذا سمي وثنًا؟ لكونه عُبِدَ من دون الله ولذلك الصفة الكاشفة كالتعليل للموصوف، لماذا سُمِّي وثنًا؟ لماذا صار وثنًا؟ لأنه عبد. إذًا جملة عُبِدَ هذه وإن كانت صفة كاشفة لكن يُستفاد منها التعليل للموصوف، لماذا سمي وثنًا؟ لأنه يعبد من دون الله تعالى. إذًا يُعبد صفةٌ لـ (وثن) وهي صفةٌ كاشفة، وعلة الدعاء وسببه كما سبق أن من كان قبلنا صَيَّرُوا قبور أنبيائهم مساجد وعبدوا صالحيهم فخاف النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقع في أمته ما وقع في تلك الأمم.

دل الحديث على أن قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - لو عُبِدَ لكان وثنًا صحيح؟ لو عبد لكان وثنًا، لأنه دعا برفع شيء أو عدم وقوع شيءٍ لولا الدعاء لكان واقعًا، أليس كذلك؟ لا يدعو لرفع شيءٍ إذا كان مستحيلاً، فدل ذلك على أن قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - لو عُبِدَ لصار وثنًا، لكن حماه الله تعالى بما حال بينه وبين الناس فلا يوصل إليه. ودلّ على أن الوثن هو ما يباشره العابد من القبور والتوابيت التي عليها، الوثن هو المباشر هو الذي يباشره العابد، وهنا المراد أنه لا تجعل قبري ولم يقل لا تجعلني وثنًا، لأننا نثبت أن

بعض المشركين أشركوا بالاستغاثة برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أليس كذلك؟ إذًا جعلوه وثنًا لكن هل جعلوا قبره؟ لا، حينئذٍ الدعاء هنا المراد به في مناط الحكم هو القبر ذاته، لا يُطاف به ولا يُتمسح به ولا يُذبح عنده .. إلى آخر ما يفعل بسائر القبور، وأما النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد يستغيث به من هو في أقصى الدنيا وأشرك بالله؟ نقول: نعم، أشرك بالله، وكل من تعلق بغير الله تعالى فصار أو وقع في الشرك الأكبر جعل المتعلق وثنًا، إذًا النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يكون وثنًا، فمن عبد النبي - صلى الله عليه وسلم - جعله وثنًا، لكن الدعاء هنا ومناط الحكم في الحديث أن لا يجعل قبره وثنًا فلا يلتبس الأمر، فثَمَّ وثنان، وثنٌ هو ذات النبي - صلى الله عليه وسلم - فكل من تَعَلَّقَ به استغاثةً فيما لا يقدر عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - أو دعاه من دون الله تعالى أو تَعَلَّقَ أو صَرَفَ أي نوعٍ من أنواع العبادة إليه سواءً كان قريبًا من قبره أو بعيد فقد جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - وثنًا، وأما البحث هنا في القبر ذاته فقد صانه الله تعالى وحماه.

وقد عظمت الفتنة بالقبور بتعظيمها وعبادتها حتى اتُّخِذَتْ دينًا يُضَلَّلُ من أَنْكَرَ عبادتها، ومر معنا شيءٌ من ذلك. قوله: ((اشتد غضب الله على قومٍ))، ((اشتد)) يعني عَظُمَ ((غضب الله على قومٍ)) نَكَّرَ فيصدق على كل من اتصف بتلك الْمَزِيَّة أو بذلك الوصف، ((اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)) في هذه الجملة بعد جملةٍ دعائية منه - صلى الله عليه وسلم - تنبيهٌ على سبب لحوق شدة الغضب عليهم ولعنهم، وهو توسلهم بذلك إلى أن تَصِير أوثانًا تعبد. وفيه إشارة إلى ما ترجم له المصنف رحمه الله تعالى، ((اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)). وعرفنا المراد بكونها مساجد فيما مر معنا، وفيه دلالة على تحريم البناء على القبور وتحريم الصلاة عندها، وأنه من الكبائر لأنه اشتد غضب الباري جل وعلا، وهذا يدل على ماذا؟ على أن هذا الفعل ليس محرمًا فحسب، بل هو كبيرة من الكبائر، وقد روى أصحاب مالك رحمه الله تعالى عنه أنه كره أن يقول: زُرْتُ قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -. وعَلَّلَ وجه الكراهة بقوله: ((اللهم لا تجعل قبري وثنًا يُعبد اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)). يعني استدل بهذا الحديث لئلا يقال قولاً فقط، لئلا يقال: زرت قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -. فكَرِهَ مالك رحمه الله تعالى أَدَبًا، فكره إضافة هذا اللفظ إلى القبر لئلا يقع التشبه بفعل أولئك سدًّا للذريعة، لأنه المطرد والمتعارف عليه أن قبور الأنبياء في الأمم السابقة قد أشركوا بها، حينئذٍ زيارتهم زيارة شركية بدعية، وليست زيارة سُنِّيَّة إن صح التعبير، حينئذٍ إذا أُطْلِقَ هذا اللفظ اشتبه الأمر، فيتبادر إلى الذهن ماذا؟ أن هذه الزيارة من نوع الزيارة التي تكون عند قبور الأنبياء، فقد كانَ في الأمم السابقة أنهم ماذا؟ أنهم بنوا عليها المساجد و ((اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)) فدفعًا لهذا التشبه في اللفظ كره الإمام مالك رحمه الله تعالى ذلك، فكره إضافة هذا اللفظ إلى القبر لئلا يقع التشبه بفعل أولئك سدًّا للذريعة، وحسمًا للباب. ذَكَرَهُ الطبري في ((القرى)). قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: ومالك قد أدرك التابعين وهم أعلم الناس بهذه المسألة. فدل ذلك على أنه لم يكن معروفًا عندهم ألفاظ زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -. يعني: زرت قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يُعرف، وإنما يقال: سَلَّمْتُ على النبي - صلى الله عليه وسلم - أو نحو ذلك من العبارات .. إلى أن قال: وقد ذكروا في أسباب كراهته لأن يقول: زرت قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن هذا اللفظ قد صار كثيرٌ من الناس يُريد به الزيارة البدعية، وهي قصد الميت لسؤاله ودعائه والرغبة إليه في قضاء الحوائج ونحو ذلك مما يفعله كثيرٌ من الناس، فهم يَعْنُونَ بلفظ الزيارة مثل هذا، وهذا ليس بمشروع باتفاق الأئمة فكَرِهَ مالك أن يُتَكَلَّمَ بلفظ مجمل يدل على معنى فاسد.

ولذلك مر معنا قاعدة أن باب المعتقد الألفاظ المجملة يُمْنَعُ منها (توكلت على الله وعليك) هذا يمنع، (استغثت بالله وبك)، أو (ثم بك) هذا يُمْنَعُ لأن الألفاظ المجملة المحتملة للمعنيين قد تُفْهَم عند قوم بفهم وعند قوم آخرين بفهم آخر الأصل فيها المنع. ومن هنا مالك رحمه الله تعالى من فقهه قال: لا تقل زرت قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -. لأن هذه الزيارة متعلقة بقبر نبي من الأنبياء، ومعلوم

عند من سبق أن زيارة قبور الأنبياء إنما هي زيارة شركية، مع دعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - ((لا تجعل قبري وثنًا يعبد))، إذًا أدبًا معه لئلا يُظن بأن الله لم يستجب له حينئذٍ تجنب هذا اللفظ. قال هنا: فكره مالك أن يُتَكَلَّمَ بلفظ مجمل يدل على معنى فاسد بخلاف الصلاة عليه والسلام، فإن ذلك مما أمرٍ الله به، أما لفظ الزيارة في عموم القبور فلا يُفهم منها مثل هذا المعنى، ألا ترى إلى قوله: «فزوروا القبور فإنها تذكركم الآخرة». مع زيارته لقبر أمه فإن هذا يتناول قبور الكفار. يعني البحث هنا في ماذا؟

في قبر النبي عليه الصلاة والسلام على جهة الخصوص، وأما سائر المسلمين مع عدا النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا شك أنه يقال زُرْتَ قبر أمي، قبر أبي .. إلى آخره، فلا بأس به لأنه لا يتبادر لأن الزيارة تكون سنية وتكون بدعية وتكون شركية، وغالب المسلمين إنما تكون زيارتهم، الأصل فيه أنها سنية، وأما زيارة القبور الأنبياء فمما سبق من أولئك الأقوام بَيَّنَ النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه اطرد فيهم اتخاذ قبور أنبيائهم مساجد فدفعًا لذلك الاشتباه مُنِعَ منه لأنه صار لفظًا مجملاً، فلا يفهم من ذلك زيارة الميت لدعائه وسؤاله والاستغاثة به ونحو ذلك مما يفعله أهل الشرك والبدع، بخلاف ما إذا كان المزور معظمًا في الدين كالأنبياء والصالحين فإنه كثيرًا ما يُعْنَى بزيارة قبورهم هذه الزيارة البدعية الشركية، فلهذا كره مالك ذلك في مثل هذا وإن لم يكره ذلك في موضع آخر وليس فيه هذه المفسدة.

إذًا قول مالك هنا وكراهته إنما هي أدبًا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ودفعًا للفظٍ مجمل يحتمل معاني ممنوعة، فمنع منه، وهذا خاص بقبر النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وفيه في الحديث أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يستعذْ إلا مما يخاف وقوعه.

وفيه إثبات صفة الغضب لله تعالى، وهي صفة حقيقية تليق بجلاله جل وعلا، وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة.

مناسبة الحديث للباب: أن الغلو في القبور يجعلها أوثانًا تُعبد، لأن ... النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((اللهم لا تجعل قبري وثنًا يعبد)). وبين ذلك بقوله: ((اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)). يعني بين العلة لذلك.

ويستفاد من الحديث:

أولاً: أن الغلو في قبور الأنبياء يجعلها أوثانًا تعبد، الغلو هذا سبب، ثم يترتب عليه ماذا؟ أنها تُعبد من دون الله، ولذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا ربه أن يحمي قبره من ذلك.

ثانيًا: أن من الغلو في القبور اتخاذها مساجد، وهذا يؤدي إلى الشرك كما مر معنا.

ثالثًا: إثبات اتصاف الله تعالى بصفة الغضب على ما يليق بجلاله، بل أنه يتفاوت ((اشتد غضب الله))، إذًا يشتد وقد يغضب غضب لم يغضب قبله قط، كما جاء في النص.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولابن جرير بسنده عن سفيان عن منصور عن مجاهد: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى} [سورة النجم: ١٩] قال: كان يَلُتُّ لهم السويق فمات فعكفوا على قبره. وكذا قال أبو الجوزاء عن ابن عباس: كان يلت السويق للحاج). قوله: (ولابن جرير) هو الإمام الحافظ محمد بن جرير بن يزيد الطبري صاحب التفسير والتاريخ والأحكام وغيرِها. قال ابن خزيمة رحمه الله تعالى: لا أعلَمُ على وجه الأرض أَعْلَمَ من محمد بن جرير. قال ابن خزيمة في هذا المفسر الإمام، وكان من المجتهدين، يعني ممن بلغ درجة الاجتهاد، لا يقلد أحدًا، وله أصحاب يتفقهون على مذهبه. يعني كان له مذهب كأبي حنيفة ومالك والشافعي لكنه اندثر لم يحفظه طلابه وأصحابه فاندثر وذهب مع الزمن، لا يقلد أحدًا وله أصحاب يتفقهون على مذهبه، وُلِدَ سنة أربعٍ وعشرين ومائتين، ومات سنة عشرٍ وثلاث مائة.

(عن سفيان) وهو الثوري وهو سفيان بن سعيد بن مسروق أبو عبد الله كوفي ثقة حافظ فقيه إمام حجة عابد، وكان مجتهدًا له أتباع كالسابق، وأصحاب يتفقهون على مذهبه، مات سنة إحدى وستين ومائة، وله أربعٌ وستون سنة. سفيان قلنا هنا الثوري لا ابن عيينة، لأن الرواي عنه مهران، وهو لا يروي عن ابن عيينة، (عن منصور) هو ابن معتمر بن عبد الله السلمي أبو عتّاب الكوفي ثقة ثبتٌ

فقيه مات سنة اثنتين وثلاثين ومائة، ... (عن مجاهد) هو ابن جبر أبو الحجاج المخزومي مولاهم المكي ثقة إمام في التفسير والعلم، أخذ التفسير عن ابن عباس وغيره، مات سنة أربع ومائتين، قاله يحيى القطان، وقال ابن حبان مات سنة اثنتين أو ثلاث ومائة وهو ساجد رحمه الله تعالى. وكان مولده سنة إحدى وعشرين في خلافة عمر رضي الله تعالى عنهم. قوله: ({أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى}). هذه آية سبق ذكر هذه الآية في باب التاسع (باب من تبرك بشجرة أو حجر ونحوهما) سبق بيانها.

قوله: (كان يَلُتُّ لهم السويق)، (لهم) يعني للحاج، (لهم) الضمير هنا يعود إلى الحاج (كان يلت لهم السويق) أي للحاج، و (السويق) دقيق الحنطة والشعير، ولِتُّ السويق هو خلطه وبله بالسمن أو بالماء إذًا ما هو السويق؟ نقول: دقيق الحنطةِ أو الشعير، وَلَتُّه خلطه إما بالماء أو بالسمن أو بغيره بالتمر ونحوه يختلف من زمن إلى زمن، (كان يلت لهم السويق فمات فعكفوا على قبره) وقد قيل: إن اسم الرجل صرمة بن غُنْمٍ. وعن ابن عباس: كان يلت السويق على الحجر فلا يشرب منه أحدٌ إلا سمن فعبدوه. يعني: فيه فائدة فظهرت فيه، حينئذٍ اعتقدوا فيه البركة. رواه ابن أبي حاتم.

وعن مجاهد: كان اللات رجلاً في الجاهلية وكان له غنمٌ فكان يسلوا من رسلها ويأخذ من زبيب الطائف والأقط فيجعل منه حيسًا ويُطعم من يمر من الناس، فلما مات عبدوه وقالوا: هو اللات. رواه سعيد بن منصور.

والمعنى أن اللات هنا كان رجلاً صالحاً يُطعم الحجاج السويق، فلما مات غلو فيه. هنا فلما مات (عكفوا على قبره) لِمَ عكفوا على قبره؟ غلوًا فيه، فعبدوه. إذًا كانت النتيجة ماذا؟

أن صَيَّرُوا قبره وثنًا يُعبد من دون الله.

ما سبب ذلك؟

الغلو فيه.

إذًا الغلو في الصالحين يُصَيِّرُ هؤلاء الصالحين أوثانًا تعبد من دون الله، فصدقت عليه الترجمة.

إذًا يُطعم الحجاج السويق فلما مات غلو فيه وعظموه لأجل عمله الصالح الذي كان يعمله، فعكفوا على قبره حتى عبدوه، فصار قبره وثنًا من أوثان المشركين، فقد تقرر أن سبب عبادة اللات هو الغلو في قبره حتى صار وثنًا يُعبد، كما كان ذلك هو السبب في عبادة الصالحين ودٍ وسواعٍ .. وغيرهما، كما مر معنا، وكما كان هو السبب في عبادة الصالحين اليوم من الأموات وغيرهم فإنهم غَلَو فيهم وبنوا على قبورهم القباب والمساجد، وجعلوها ملاذ لقضاء المآرب وهو الشاهد للترجمة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وكذلك قال أبو الجوزاء) وهو أوس بن عبد الله الربعي ثقةٌ مشهور مات سنة ثلاثٍ وثمانين، وهذا الأثر ذكره المصنف ولم يعزه، وقد رواه البخاري رحمه الله تعالى، ولا تخالف بين هذا التفسير والقراءة وبين قراءة من قرأ بالتخفيف، تشديد اللاتّ أو اللات لأنه مأخوذ من الإله. وقال إن كان إنه يعني: ولا تخالف بين هذا التفسير والقراءة وبين قراءة من قرأ بالتخفيف وقال إنه كان حجرًا فعبدوه واشتقوا له من اسم الله الإله كما تقدم بيانه.

إذًا هل هو من كونه: يلت السويق، أو مأخوذ من الإله؟

كلاهما صحيح (كان يلت) هذا الأصل الواقع، لَمَّا عُبِدَ حينئذٍ اشتق من لفظ الإله فصار معبودًا ما معنى الإله؟ المعبود إذًا يصدق على كل ما عبد من دون الله تعالى بأنه إله، ويُجمع بينهما. وأيضًا فيجاب على الأول بأن أصله التشديد وخُفِّفَ لكثرة الاستعمال، يعني بدلاً من أن نقول بأنه مشتق من الإله نقول هو الأصل في اللات لكنه خفف بإسقاط أحد الحرفين المشددين، وذلك لكثرة الاستعمال، وأما كونه اشتقوا هذا الاسم من اسم الله تعالى الإله فلا ينافي ذلك أيضًا، فقد رأيت أن سبب عبادة اللات هو الغلو في قبره حتى صار وثنًا يُعبد، صار مألوهًا، حينئذٍ صدق عليه أنه إلهٌ.

مناسبة الأثر للباب: أن سبب عبادة اللات هو الغلو في قبره حتى صار وثنًا يعبد من دون الله.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زائرات القبور، والمتخذين عليها المساجد والسرج. [رواه أهل السنن]). قوله: (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) عرفنا المراد باللعن فيما سابق أنه الطرد من رحمة الله تعالى. (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زائرات القبور) يعني من النساء حينئذٍ يكون اللعن هنا خاص بالنساء، أي من النساء، والزائرات جمع زائرة اسم فاعل، والزيارة هنا ليس المراد عامة أي زيارة إنما المراد الخروج إلى المقابر، أي الزيارةُ خاصة تعلق بها اللعن، والزيارة هنا هي الخروج إلى المقابر، وهي أنواع كما سبق في الباب السابق. سُنِّية، وبدعية، وشركية. وعرفنا الفرق بينها، والزائر اسم فاعل يصدق بالمرة الواحدة كضارب وصائم .. إلى آخره، اسم فاعل يصدق بالمرة الواحدة، متى ما حصل الحدثُ من الذات مرة واحدة صدق الاستقامة. قال الشُّرّاح قاطبة في هذا النص - شُرّاح كتاب التوحيد دون استثناء - أن هذا النص وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زائرات القبور) يدل على تحريم زيارة القبور عليهن. يعني لا يحل للمرأة أن تزور القبور مطلقًا كما هو مذهب أحمد وطائفةٍ، يعني قول وليس مذهب أحمد، المذهب المشهور أنه مكروه كراهة ليست كراهة تحريم، ولكنه يُنسب أحيانًا يقال مذهب أحمد وهو رواية عن الإمام أحمد، رواية بالتحريم .. بالكراهة، ورواية بالإباحة، وهو مذهب أحمد وطائفةٍ وهو قول أكثر أهل العلم، كذلك قول أكثر أهل فيه شيءٌ من النظر، وقيل في تعليل ذلك يعني: التحريم كونه يحرم على النساء زيارة القبور التعليل: إنه يخرجها إلى الجزع والندب والنياحة والافتتان بها - يعني بالمرأة وبصوتها - ففيه ماذا؟ ففيه محظور شرعي، ومعلوم أن النياحة محرمة والندب كذلك محرم، وإذا كان خروج المرأة إلى المقابر سيكون وسيلةً إلى الوقوع إلى المحرم من حيث المعنى مع وجود النص صار محرمًا، ولذلك عللوا بهذا التعليل، أولاً للنص لعن، واللعن مر معنا أنه يدل على ماذا؟ ليس على التحريم فحسب، وإنما على أنه كبيرةٌ من الكبائر، من حيث المعنى كذلك أن هذا الخروج يُوصل ويؤدي إلى ماذا؟ إلى الوقوع في المحذور، وإذا كان كذلك الوسائل لها أحكام المقاصد، وإذا كان زيارة النساء مظنة وسببًا للأمور المحرمة في حقهن وحق الرجال وتقدير ذلك غير منضبط لأنه لا يمكن حد المقدار الذي لا يُفضي إلى ذلك ولا التميز بين نوعٍ ونوعٍ، ومن أصول الشريعة أن الحكمة إذا كانت خفيةً أو منتشرة عُلِّقَ الحكم بمظنتها فتحرم سدًّا للذريعة، يعني عرفنا أن ماذا؟ أن الحكمة من التحريم هو أن هذا الخروج يوقع في ماذا؟ في محظور شرعي، ثم هذا المحظور لا ينضبط، يعني: قد تسلم منه امرأة وقد لا تسلم أخرى، فإذا كان كذلك فمن الأصول الشرعية المطردة أن العلة إذا لم تكن منضبطة وكانت منتشرة بمعنى أنه لا يمكن ضبطها عُلِّقَ الحكم بمجرد الفعل والصورة، حينئذٍ مجرد الخروج يحرم، ولا يأتين آتٍ فيقول: قد تسلم امرأة من الندب والنياحة وغيرها، فعمم الحكم لذلك. وهذا كلام لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

إذًا قوله هنا: وإذا كانت زيارة النساء مظنةً وسببًا للأمور مظنة لماذا؟ لأنه قد لا يقع قد يحصل عند عشرات من النساء الندب والنياحة، وقد تسلم امرأة وامرأتان كما سيأتي أن عائشة زارت أخاها إذًا سلمت من ذلك، إذًا مَظِنّة ليس أمرًا مقطوعًا به، وإذا كان زيارة النساء مظنة وسببًا للأمور المحرمة في حقهن وحق الرجال وتقدير ذلك غير منظبط، لا يمكن ضبطه، لأنه لا يمكن حد المقدار الذي لا يُفضي إلى ذلك، ما هو الذي يفضي؟ وما هو الذي لا يفضي؟ لا يمكن التمييز، ولا التمييز بين نوعٍ ونوعٍ، ومن أصول الشريعة أن الحكمة إذا كانت خفية أو منتشرة عُلِّقَ الحكم بمظنتها، ولذلك قلنا في باب السفر أن الرخص معلقة بماذا بالسفر لا بالمشقة، لأن المشقة لا تنضبط تختلف من زيد إلى عمرو .. إلى آخرة، تختلف من زمن إلى زمن، تختلف من فصلٍ إلى فصلٍ آخر، فالسفر في الصيف ليس كالسفر في الشتاء. إذًا غير منضبطة، متى نقول: إذا شق عليك، ما الذي يضبط المشقة؟ حينئذٍ صارت منتشرة غير منضبطة فعلق بماذا؟ بالسفر لأنه ينضبط، فمتى ما تحقق السفر ووُجِدَت الرخص وجاز له أن يترخص ولو لم يشق عليه السفر. هنا كذلك الحكمة في الخروج ما هو؟ كونه يوصل إلى محرم هذا لا ينضبط، إذًا نعلقه بماذا؟ نعلقه بمجرد الزيارة، فتمنع المرأة من الزيارة

مطلقًا، لماذا؟ لهذه العلة، تقول: قد لا يوجد في بعض النساء الندب والنياحة؟ نقول: كذلك لا يوجد في بعض الأسفار المشقة، فعدم وجود المشقة في السفر لا يرفع أحكام الرخص، وعدم وجود النياحة والندب في بعض الزيارات لا يمنع تحريم الزيارة، هذا الذي عناه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى. قال: فتحرم سدًّا للذريعة، كما حُرِّمَ النظر إلى الزينة الباطنة لِمَا في ذلك من الفتنة، وكما حرمت الخلوة بالأجنبية، وليس في زيارتها من المصلحة ما يعارض هذه المفسدة لأنه ليس في زيارتها إلا دعاؤها للميت، أو اعتبارها به. يعني: تتعظ كما سيأتي في العلة، يُزَهِّدُ في الدنيا ويُرَغِّبُ في الآخرة، وذلك ممكن في بيتها، لأنه قد يقول قائل: نعتبر المصلحة المترتبة. ما هي المصلحة المترتبة؟ تزهد في الدنيا وترغب في الآخرة وتدعو للميت. نقول: مَنْعُهَا أولى سدًّا للذريعة، والمصلحة تلك يمكن أن تحصلها في بيتها بغير ذلك الوسيلة. إما أن تدعو له، وإما أن تتعظ بشيء غير الذهاب إلى المقابر.

وقد روى الإمام أحمد وابن ماجة والحاكم عن حسان بن ثابت مرفوعًا: «لعن الله زَوَّارات القبور». «زُوَّرات» «زَوَّارات» سيأتي بحثه، والصواب «زُوَّارات» بضم الزاي، «لعن الله زُوَّرات القبور» يعني زائرات جَمْعُ جَمْعٍ.

وعن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لعن الله زُوَّارات القبور». يعني من طريقين: طريق حسان بن ثابت، وطريق من؟ أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، رواه أحمد وابن ماجة والترمذي وصححه.

ولا يعارض هذا الحديث يعني: «لعن الله زُوَّرات القبور» أو الزائرات الذي معنا عن ابن عباس لا يعارضه حديث «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»، الحديث رواه مسلم وغيره، لأن هذا إن سُلِّم دخول النساء فيه فهو عام «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها». قال بعضهم: إنه منسوخ. يعني: «لعن الله زوَّرات» أو «زَائرات» منسوخ بهذا الحديث، فثَمَّ قولان أن «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» هذا خاص بالرجال ولم يدخل النساء، فإن سُلِّم دخول النساء قال: فهو عام. يكون عامًا «فزوروها» هذا عام يشمل الرجال والنساء «لعن الله زائرات القبور» هذا خاص، والخاص مقدم على العام فلا يشمله لا يعارضه، فهو عام والأول خاص، والخاص مقدم عليه، ولم تدخل النساء في الإذن لأوجه منها:

- أن قوله: «فزوروها». صيغة تذكير، ولو كان للعموم لكان النساء على عهده - صلى الله عليه وسلم - وعهد خلفائه يزرنها، زوروها مذكر خطاب للذكور وليس خطاباً للإناث، فاختص بالرجال دون النساء، وهذا مذهب ضعيف سيأتي.

ومنها: أنه علل الإذن للرجال بأن ذلك يذكر الموت ويرقق القلب، وكذلك تدمع العين.

قوله: «فزوروها». الصحيح عند الأصوليين أن هذا التركيب يشمل النساء ومر معنا قوله: {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ}. الواو هذه في الأصل ماذا؟ أنها خطاب لضمير الجمع المذكرين، هذا الأصل فيها، لكن وجدنا أن الشرع أخرجها عن المعنى اللغوي فعمم، فصارت له حقيقة شرعية، هذا الصحيح عند الأصوليين فصارت له حقيقة شرعية، فإذا قيل: {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} لا نقول: هذا خطاب للذكور دون النساء، بل يشمل ماذا؟ الذكور والنساء، فقوله: «فزوروها». كـ {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} هذا هو الصحيح، لكن قال هنا: لو سُلِّمَ بدخوله - والصحيح أنه داخل - صار لفظًا عامًا والحديث الذي معنا خاص، والخاص مقدم على العام.

ومنها: أنه علَّلَ الإذن للرجال بأن ذلك يُذَكِّرُ الموت .. إلى آخره، يعني في علة، والمرأة يخرجها إلى الجزع والندب والنياحة لِمَا فيها من الضعف، والعلة في المنع أنهم كانوا حديثي عهد بكفر، فلما طال مكثهم في الإسلام نُسِخَ لزوال العلة، والعلة في النساء باقية بحالها.

يعني: هذا تعليل من يرى التحريم، العلة هي التذكر بالآخرة، قالوا: هذه علة خاصة بالرجال، ولا تشمل النساء لماذا؟ لأنها:

أولاً: منتفية بالحديث السابق «لعن الله زَوَّرات» «زائرات».

ثانيًا: أن خروجها يُفْضِي إلى شيء هو محظور ومفسدة، ولا شك أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، فلم يراعَ تلك العلة في شأن النساء، فلا يقال بأن العلة موجودة في شأن النساء، فإنها تذكر الآخرة، إذًا المرأة تحتاج إلى تذكر الآخرة كما أن الشأن في الرجل، نقول: هذه العلة معارضة، معارضة بماذا؟ بمفسدةٍ هي أعظم، ولا شك أننا نتفق على أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وفي ((الصحيح)) نهيه النساء عن إتباع الجنائز، وأمّا من ادَّعى بأن - الكلام كله لشراح الحديث هنا - ودعوى النسخ غير مسلمةٍ لأنها لا تقبل إلا بشرطين:

- تعذر الجمع بين النصين، وقد أمكن الجمع هنا كما ذكرنا. الواو «فزوروها» عام، و «لعن الله» هذا خاص، والخاص مقدم على العام، كذلك الخطاب بقوله: «كنت نهيتكم». هذا للرجال، وقد خُصّ النساء من هذا الحكم، فأمره بالزيارة للرجال فقط.

- وأيضًا مما يبطل دعوى النسخ، قوله: (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زائرات القبور، والمتخذين عليها المساجد والسرج). قوله: (والمتخذين). هذا غير منسوخ، الآن السياق واحد، أليس كذلك؟ الحديث واحد (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زائرات القبور، والمتخذين)، إذًا عندنا جملتان، كيف يكون الأول منسوخ والثاني غير منسوخ؟ هذا يجعل ماذا؟ يجعل أن هذا الحديث لا يتلائم أوله مع آخره، وقوله: (والمتخذين). غير منسوخ والحديث واحد، وادِّعاء النسخ في جزء منه دون آخر غير مستقيم، فالحديث محكم غير منسوخ، وهذا جواب سهل، وهو أن يقال بأن هذا احتجاج بدلالة الاقتران، وهي ضعيفة عند جمهور الأصوليين، ثُم يسلم بأن ما هو أشد من ذلك يقال بنسخه وهو المنطوق مع المفهوم، ولذلك «الماء من الماء». المنطوق غير منسوخ، ومفهومه منسوخ قطعًا، «إنما الماء من الماء». أيهما أولى بدعوى التقسيم في النسخ وعدمه ما كان من جملتين مستقلتين في حديث واحد أو ما كان جملة باعتبار المنطوق والمفهوم؟ أيهما أولى بالمنع؟

الجملة الواحدة المنطوق غير منسوخ، ومفهومها اللازم لها منسوخ، وهذا واضح بَيِّن، فالقول بأن الحديث لا بد أن يكون على سياق واحد نقول: هذا ليس بمستقيم، بل قد يُنسخ الأول، وقد يخص .. إلى آخره وتبقى الجملة الثانية على شأنها من عدم النسخ، وهذه كلها علل فيها شيء من النظر.

ثانيًا: العلم بالتاريخ. وهنا لم يعلم التاريخ.

هذه المسألة ذكرتها لأن الشراح هكذا ذكروها، وهو القول المعتمد هنا أن زيارة النساء للمقابر تُعتبر من الكبائر. والمسألة فيها أقوال، والخلاف فيها سائغ، والاجتهاد فيها موجود، وفيها أربعة أقوال على المشهور:

القول الأول: أن زيارة النساء للمقابر مندوبة كالرجل ما لم يترتب عليها محظور شرعي من نياحة وتبرج واختلاط ونحو ذلك، ونُسب لأبي حنيفة وهو المشهور من مذهبي مالك والشافعي، وهو رواية عن أحمد أنه ماذا؟ مندوبة كالرجل.

القول الثاني: الكراهة، يعني دون تحريم، وهو رواية عن أحمد وهو المشهور من المذهب عند الحنابلة، مشهور من المذهب، وقول عند المالكية والشافعية على تفصيل في زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، هل هو داخل في الخلاف أم لا؟ حكى بعضهم كما يأتي في قول ابن حجر إجماع على مشروعية ذلك.

القول الثالث: الإباحة للقواعد والتحريم على من دونهن، يعني اللاتي يخشى منهن الفتنة، الشابة والعجوز، العجوز يجوز الشابة لا يجوز، هكذا لأن الشابة ماذا؟ لا يؤمن منها الفتنة تصرخ .. إلى آخره ندب ونياحة، أما العجوز تكون أقرب إلى الاستقرار.

القول الرابع: وهو أبعدها أنها فرض ولو مرةً في العمر على الرجال والنساء. وهذا قول من؟ ابن حزم رحمه الله تعالى، قول ابن حزم وهو مذهب ظاهرية. قال ابن حزم: وتستحب زيارة القبور وهو فرضٌ ولو مرةً الرجال والنساء، وفي ذلك سواء لأنه قال: «فزوروها». هذا دليلهم، وهو أمرٌ إذًا والأمر يقتضي الوجوب، إذًا هو واجبٌ ولو مرة في العمر كالحج والعمرة.

القول الأول وهو قول بأنه للندب وهو أقرب القولين هنا التحريم أو الندب، يعني قوة، أما الكراهة والإباحة فهما ضعيفان فإنما تجاذب الأدلة بين التحريم وبين الندب، يستدل للندب بأدلةٍ منها:

- عموم قوله - صلى الله عليه وسلم -: فزورا القبور، «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها». الواو هنا تقتضي ماذا؟ أنه يشمل الذكور والإناث الرجال أو النساء، وهذه الصيغة هو الصحيح المرجح عند الأصوليين، أن الواو إذا خوطب بها المكلف شمل الذكر

والأنثى فإن قيل بأنه ثم خلافٌ حينئذٍ يضعف الاستدلال بها، نقول: الخلاف غير معتبر إذا كان ضعيفًا وليس له دليل. القرآن من أوله إلى آخره والسنة من أولها الخطاب في الغالب يكون للذكور بالواو {كُتِبَ عَلَيْكُمُ} [البقرة: ١٧٨] ما قال عليكن أليس كذلك دخل النساء، {عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ} قال: {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ} أليس كذلك؟ هذا كله عامٌ يشمل الذكور والإناث فكون هذه الصيغة اختلف فيها، نقول: إن اختلف فيها من جهة اللغة فنعم، من حيث اللغة المعنى اللغوي دون الشرعي الواو تختص بالذكور لأن هذا هو الأصل، ثَمَّ ما يختص بخطاب الذكور وثَمَّ ما يختص بخطاب الإناث، ثَمَّ ما هو مشتركٌ والمشترك منه ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه. نقول: المختص الواو هذا في لغة العرب، لكن له حقيقة شرعية، وهذه الحقيقة الشرعية أن الشرع استعمل الخطاب بالواو في الذكور والإناث معًا، فقوله: «فزوروها». كقوله: {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ}، من فرق هنا فليفرق هناك، واضح هذا؟ إذًا «فزوروها». فزوروا القبور دخل فيه النساء فقوله أولاً لَمَّا نهى عن زيارة القبور في الأمر لا شك أنه عامٌ في الرجال والنساء لأن العلة واحدة، «نهيتكم». نهيت من؟ الرجال والنساء، «فزوروها» الرجال والنساء، لأنه باتفاق أن العلة في النهي هو حماية جناب التوحيد، كان في أول الأمر خَشِيَ النبي - صلى الله عليه وسلم - لتعلق القلوب أن تتعلق لقرب عهد من شركٍ وكفرٍ أن تتعلق بالقبور وأصحابها، فنهى حماية لجناب التوحيد، إذًا النهي معلل أو لا؟ باتفاق في هذا الموضع أن النهي معلل، وهذه العلة عامة في الذكور والإناث أم أنها خاصة؟ لا شك أنها عامة، إذًا «نهيتكم». يشمل الذكور والإناث الرجال والنساء، إذًا «نهيتكم». «ألا فزوروها». إذًا يشمل الذكور والإناث فدخل الرجال والنساء في الخطابين «كنت نهيتكم». وقوله: «فزوروها». إذًا قوله أولاً لَمَّا نهى عن زيارة القبور في الأمر لا شك أنه عام في الرجال والنساء لأن العلة واحدة، فلما قال بعد ذلك: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور». كذلك شمل الرجال والنساء، وعليه فيكون قوله: «فزوروها». عامًا يشمل الرجال والنساء، وهذا واضح، وأما الصيغة وإن كان ثَمَّ خلافٌ بين الأصوليين هل تشمل النساء أو لا؟ الصحيح الدخول، وأنه حقيقةٌ شرعية، وأن المنع إنما هو باعتبار المعنى اللغوي، ثم جعل الشرع له معنىً شرعيًا، هكذا نقرره وهو الصحيح في هذه المسائل.

ونص الحديث بكماله عامٌ في النوعين، قال: الحديث بكماله: («كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنه») الفاء للتعليل، وإن بعد الأمر تدل على التعليل («فإنها تزهد في الدنيا وترغب في الآخرة، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثٍ فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في شقاء فاشربوا في الأشقية كلها ولا تشربوا مسكرًا») هنا المقام مقام ماذا؟ مقام بيان من النبي - صلى الله عليه وسلم -، وتأخير البيان عن وقت الحاجة هذا لا يجوز، فقوله: «ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثٍ فأمسكوا». عام في الرجال والنساء باتفاق، صحيح؟ طيب، وقوله: «ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها». عام في الرجال والنساء، «ولا تشربوا مسكرًا» عام في الرجال والنساء، لماذا نقف مع قوله: «فزوروها». نقول: هذا خطاب للرجال ونقول: «فاشربوا في الأسقية»، «ولا تشربوا» كله بالواو هذا عام في الرجال والنساء وقوله: «فزوروها». خاص بالرجال؟ لماذا نفرق بين الحالين والشرع إنما يخاطب الرجال والنساء معًا، فالخطاب في هذه الجمل موجه إلى الرجال والنساء معًا، وإخراج الخطاب الأول بأنه خطاب للرجال دون النساء إخراج للكلام عن سياقه والأصل عدمه، والمقام هنا مقام بيان من النبي - صلى الله عليه وسلم - فلو كان ثَمَّ تخصيص لما قال: «فزوروها». لقال فزوروها إلا النساء هذا الأصل فيه، فلما حذف إلا النساء ولم يستثنِ في هذا المقام دل على أنه أراد الرجال والنساء بقوله: «فزوروها». هذا الدليل الأول وهو واضح بيِّن.

الثاني: عموم العلة، فالحكم مُعَلَّلُ هنا لأنه قال: «فزوروها فإنها تذكر الآخرة». «فإنها تزهد في الدنيا وترغب في الآخرة»، هذا العلة توجد في الذكور والإناث، ومعلوم أن الحكم المعلل الأصل فيه ماذا؟ أنه يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فالحكم معلل فإنه قال: «فإنها تزهد في الدنيا وترغب في الآخرة». وأيضًا فإنها قال في موضع آخر: «فإنها تدمع العين» .. إلى آخره، والعلة كما أنها في شأن زيارة الرجال للمقابر فكذلك زيارة النساء، والأصل المساواة في العلة والحكم هذا الأصل مساواة في العلة والحكم.

ثالثًا: جاء النص الصريح في هذه المسألة حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت - وهو متأخر يعني في المدينة - قالت: لما خرج النبي - صلى الله عليه وسلم - أمره جبريل أن يذهب إلى أهل البقيع فسلم عليهم ودعا لهم، قالت عائشة رضي الله تعالى عنها للنبي - صلى الله عليه وسلم - وكان هذا السؤال في معرض ذكر زيارته عليه الصلاة والسلام، يعني: زار أمره جبريل فذهب إلى المقابر إلى البقيع، إذًا قاصدًا الزيارة قصد الزيارة، قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: كيف أقول لهم يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. قال: «قولي السلام على أهل الديار من المؤمنين المسلمين» .. الحديث، رواه مسلم، إذًا قولها: كيف أقول لهم يا رسول الله. قال: من حرّم الزيارة أن هذا محتمل، يحتمل ماذا؟ كيف أقول لهم إذا مررت ولم أقصد الزيارة، كنت مارةً ولم أقصد الزيارة فهو محتمل للمرور ولماذا؟ شيء آخر وهو الزيارة، والمراد عدم الزيارة، يعني: الاحتمال الثاني، نقول: لا النبي ع

أولاً: سألته بعد زيارته عليه الصلاة والسلام، فدل ذلك على أنها أرادت أن تزور كما زار النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا أولاً.

ثانيًا: لو كان المقام محتمل لتفصيل يختلف فيه الحكم انتبه، قد يحتمل لتفصيل لا يختلف فيه الحكم، حينئذٍ نقول: تركه الاستفصال في مقام الاحتمال يُنَزَّلُ منزلة العموم في المقال، حينئذٍ يعتبر هذا اللفظ عامًا، فكأنها لما سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف أقول لهم يا رسول الله؟ قال قولي إذا كنتِ زائرةً أو مارةً الحديث، حينئذٍ يكون هذا الاحتمال مقصودًا، أليس كذلك؟ فالحال والقضية إذا كان لها عدة احتمالات نقول: نعم قد يكون المخالف هنا عائشة سألت إذا كانت مارة وليس قصدًا لها الزيارة، نقول: هذا يحتمل، لكن الاحتمال الآخر أظهر، ثم سلمنا أنه يحتمل احتمالين ليس على السواء، إذا قلت النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يستفصل لو كان أحد الاحتمالين محرمًا لقال لها ماذا عنيتِ؟ متى تقولون ذلك إذا كنت مارةً وليست قاصدة للزيارة، فلما ترك النبي - صلى الله عليه وسلم - التفصيل وأجابها دل على أن الحالين المرور وقصد الزيارة كل منهما جائز وليس بممنوع.

ثالثًا: حديث أنس بن مالك قال - وأنس بن مالك متأخر في المدينة - قال: مر النبي - صلى الله عليه وسلم - بامرأةٍ تبكي عند قبر. جالسة عند قبر ليست مارة وهذا يعتبر ماذا؟ يعتبر زيارة، مارةً يعني واقفة تمر على القبر ولا تجلس عنده، هذه جالسة عند القبر، إذًا هذه زيارة، فالقول بأنه ليس بزيارة هذا تكلف في إخراج النص عن ظاهره، تبكي عند قبرٍ فقال لها النبي - صلى الله عليه وسلم -: «اتق الله واصبري». قالت: إليك عني .. الحديث، أنا آتي بالشاهد فقط، قال: «اتق الله واصبري». «اتق الله واصبري» على ماذا؟ على المصيبة، ولذلك قال لها لما عرفته بعد ذلك قال: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى». إذًا قوله: «اتق الله واصبري». ليس المقصود به اتق الله، ومن جملة تقوى الله ترك الزيارة كما قال ابن القيم، هذا فيه إخراج النص عن ظاهره، بل المراد «اتق الله واصبري» في التسليم لقضاء الله تعالى، يدل على ذلك أن المراد هنا التسليم للقضاء والقدر أنه قال: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى». فعنى بهذه الجملة ما ذكرها، وأما قول ابن القيم: اتق الله ومن جملة التقوى ترك ما حرم الله ومنه الزيارة. هذا فيه بعد رحمه الله تعالى، وقد أنكر عليها البكاء عند المصيبة، ولم ينكر زيارتها للقبر، وهذا إقرار يعني من النبي - صلى الله عليه وسلم - ومعلوم أن القاعدة إقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - حُجة من الحجج التي تثبت بها الأحكام، والحديث رواه البخاري، وترجم له بقوله: باب زيارة القبور. لهذا الحديث المرأة التي جلست عند القبر تبكي، رواه البخاري وترجم له بقوله: باب زيارة القبور.

قال الحافظ بن حجر: وموضع الدلالة منه أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يُنكر على المرأة قعودها عند القبر، وتقريره حجة. وهو واضح بين. وقال الْعَيْنِيّ: وفيه جواز زيارة القبور مطلقًا سواء كان الزائر رجلاً أو امرأة، وسواء كان المزور مسلمًا أو كافرًا لعدم الاستفصال في ذلك، ما استفصل النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال النووي: وبالجواز قطع الجمهور. يعني جواز زيارة القبور للمرأة.

رابعًا: قال عبد الله بن أبي مليكة أن عائشة أقبلت ذات يوم من المقابر، فقلت لها: يا أم المؤمنين من أين أقبلتِ؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن بن أبي بكر. فقلت لها: أليس كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن زيارة القبور؟ قالت: نعم كان نهى ثم أمر

بزيارتها. إذًا كل نهي يكون ماذا؟ يكون منسوخًا، نهى ثم أمر بزيارتها، حينئذٍ كل نهي كل لعنٍ يكون ماذا؟ يكون منسوخًا بهذا النص. قال الترمذي عقب حديث (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زُوَّارات القبور) قال رحمه الله تعالى: وقد رأى بعض أهل العلم أن هذا كان قبل أن يرخص النبي - صلى الله عليه وسلم - في زيارة القبور. يعني جميع النهي أو ما يتعلق بالنهي هو سابق، ثم نُسخ بعد ذلك بالترخيص، فلا نحتاج أن ندَّعِي نقول ماذا؟ العلم بالتاريخ غير معروف، نقول: لا معروف هنا أن هذا سابق وهذا متأخر. قال: وقد رأى بعض أهل العلم أن هذا كان قبل أن يرخص النبي - صلى الله عليه وسلم - في زيارة القبور، فلما رخص دخل في رخصته الرجال والنساء. وقال ابن عبد البر: قال بعضهم: كان النهي عن زيارة القبور عامًا للرجال والنساء وهو كذلك، ثم ورد النسخ كذلك بالإباحة عامًا أيضًا، فدخل في ذلك الرجال والنساء. وقال الحاكم: وهذه الأحاديث المروية في النهي عن زيارة القبور منسوخة، والناسخ لها حديث علقمة بن مرصد عن سليمان بن بريد عن أبيه عن ... النبي - صلى الله عليه وسلم - «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها». إذًا نهيتكم، «فزوروها»، إذًا كل أمر بالزيارة هو متأخر، وكل نهي عن الزيارة فهو متقدم، والنهي عام في الرجال والنساء والأمر «فزوروها» عام في الرجال والنساء.

خامسًا: يستدل كذلك إن صح الإجماع أنه منعقد على مشروعية زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ ما جاز في قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو جائز في غيره، يعني مشروعية الزيارة للنساء، قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بعضهم يحكي خلافًا، لكن المشهور أنه إجماع وادَّعَى كذلك الحافظ ابن حجر. قال النووي: إن صح الإجماع أنه منعقد على مشروعية زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - قال النووي: اعلم أن زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - من أهم القربات وأنجح المساعي. يعني لكن دون شد الرحال. ليس هذا المراد. وقال الحافظ ابن حجر: الإجماع على مشروعية زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - يعني: للرجال والنساء فإذا صح الإجماع في جواز زيارة النساء لقبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فغيره كذلك، والأحاديث السابقة الأدلة تكفي في الجواز. قال الحافظ الإجماع على مشروعية زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - وما نُقِلَ عن مالك أنه كره أن يقول: زرت قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -. السابق الذي معنا قال الحافظ: قد أجاب عنه المحققون من أصحابه بأنه كره اللفظ أدبًا لا أصل الزيارة، وهو كذلك كما ذكرنا شيخ الإسلام، فإنها من أفضل الأعمال. ثم قال: وأن مشروعيتها محل إجماعٍ بلا نزاعٍ. انتهى.

استثنى بعض ممن قال بهذا بأنه يندب للنساء زيارة الرجال قيّدوه بماذا؟ بأن كانت الزيارة مرة أو مرتين، وأما أن تكثر الخروج وتزور هذا ممنوع لا يجوز يعني: فصلوا في ماذا؟ أجازوا الأصل ومنعوا الأكثر، وهذا الاستثناء لا يصح، لكن نذكره لأنه ذُكِر. استثنى بعضهم من قال بهذا المكثرات من الزيارة فالأصل الندب ولكن لا يُكثرن من الزيارة، لأن ذلك يُفْضِي إلى الوقوع في المخالفة الشرعية وهذا غريبٌ رجوع إلى ما علل به من قال بالتحريم، لأنه مع كثرة الزيارة ماذا؟ قد تقع في النياحة والندب وتضييع حقوق الزوج .. إلى آخره إذًا رجعنا إلى علة التحريم فصارت ماذا؟ فصارت غير منضبطة فالأصل التحريم، لو قلنا بهذا التفصيل لرجعنا إلى القول الآخر بأنه يحرم، ولذلك هذا قول بالاستثناء فيه ضعف شديد، وحملوا عليه حديث: (لعن الله). وفي روايةٍ أو في لفظٍ (لعن رسول الله زوَّارات القبور، إذًا زائرات زوارات فرق بينهما؟ نعم، فرق بينهما زوارات يعني التي تكثر الزيارة فهي ملعونة، أما إذا كانت لا تكثر الزيارة فليست ملعونة، وهذا غريب - شوي - الحمل هذا المعنى فيه شيء من الغرابة، فدل الحديث على لعن النساء اللاتي يكثرن الزيارة بخلاف غيرهن فلا يدخل في اللعن. قالوا: هذا الحديث خاص وتلك الأحاديث الدالة على ندب زيارتهن عامة، فيعمل بكل منهما في محله، وهذا الجمع أولى من دعوى النسخ.

قال القرطبي مؤيدًا لذلك: اللعن المذكور في الحديث إنما هو للمكثرات من الزيارة لما تقتضيه الصيغة من المبالغة، ولعل السبب ما يُفضي إليه ذلك من تضييع حق الزوج والتبرج حق الزوج قد يضيع من مرة واحدة لماذا نجعله بمراتٍ، وما ينشأ من الصياح ونحو ذلك،

وقد يقال: إذا أمن جميع ذلك فلا مانع من الأذن لهن لأن تذكر الموت يحتاج إليه الرجال والنساء. على كل هذا قول ضعيف. قال الشوكاني وهذا الكلام هو الذي ينبغي اعتماده في الجمع بين أحاديث الباب المتعارضة في الظاهر. هذا بناء على ماذا؟ على أنه (زوارات) ونحن نقول: سواء كانت زَوَّارات أو زُوَّارات بالضبطين هو منسوخ، كل حديثٍ يدل على لعنٍ أو نهيٍ يتقيد بالنساء بزيارة القبور فهو منسوخٌ بالحديث السابق، لكن نأتي إلى اللفظ هذا من حيث الضبط زُوَّارات زَوَّارات نقول: هذا الاستثناء مبني على ضبط كلمة زَوَّارات أنها بفتح الزاي، يعني هي صيغة مبالغة، وهذا فيه ضعفٌ، والصحيح أنها بضم الزاي زُوَّارات جمع زُوَّار جمع زَائِرَة، زَائِرَة زُوّار زُوَّارات. إذًا جَمْعُ جَمْعٍ، أَصِيل أَصَائِل آصَال هكذا جَمْعُ جَمْعٍ صيغة منتهى الجموع

اجمع وزن عادلاً أنث بمعرفةٍ

الجمع قد يُجْمَع لكنه سماعي، إذًا (زُوَّارَات) جمع زُوَّار جمع زائرة سماعًا. وزائرٍ قياسًا، يؤكده أنه قابله بالجمع، الجمع يقابل بالجمع، جمع (القبور) فهي بمعنى الزائرات الحديث الآخر الذي معنا حديث ابن عباس (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زائرات القبور) بمعناه زُوَّارَات لا فرق بينهما، وإنما جمع الجمع فقط، فلا فرق من حيث المعنى، وإنما هو فرقٌ لفظي فقط، وحينئذٍ لا يكون للمبالغة، وعليه فمعنى زُوَّارات القبور (زائرات) نَرُدُّهُ إلى المعنى السابق، ويحتمل أن صيغة للنسب على القول بفتح الزاي، لو قيل بأن الرواية محفوظة هكذا (زَوَّارَات) نقول: هذا جمعًا بينه وبين الرواية الأخرى (زائرات) بأنه للنسب (زَوَّارَات) القبور أي ذوات زيارةٍ للقبور، هذا على أن الصيغة للنسب، يؤكد ذلك أيضًا صحة رواية (زائرات) بعضهم ضعفها وبعضهم جعلها موضوعة، والصواب أنها ثابتة (زائرات) في الحديث السابق الذي معنا، فليست (زُوَّارَات) للمبالغة فالحديث حكمه واحد ومخرجه من حيث المحل والحكم واحد (لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زائرات)، (زُوَّارَات)، (زَوَّارَات) إذًا الحكم واحد، والمحل واحد، فالتفرقة بين القلة والكثرة هذه غير منضبطة فلا يأتي الشرع بمثلها، وحينئذٍ نجمع بين الحديثين بأن (زُوَّارَات) المراد به (زائرات) فلا فرق بينهما، وكل منهما منسوخٌ بالحديث الآخر، فالحديث حكمه واحد ومخرجه من حيث المحل واحد، والأصل أن يكونا متفقين في المعنى.

وذكر الشيخ ابن عثيمين وجهًا آخر وهو محتمل بأن يكون حمل التضعيف هنا على كثرة الفاعلين لا على كثرة الفعل، (زُوَّارَات) يحتمل أنه صيغة مبالغة، لكن ليس المراد به الفعل كررت هي الفعل وإنما باعتبار ماذا؟ عدد الزائرات، وهذا له مثالٌ أورده رحمه الله تعالى حينئذٍ (زُوَّارَات) النساء إذا كن مائةً مثلاً، كان فعلهن كثيرة قال تعالى: {جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ} [ص: ٥٠]. {مُّفَتَّحَةً} الباب يفتح مرة واحدة صحيح؟ إذًا {مُّفَتَّحَةً} باعتبار ماذا؟ باعتبار عدد الأبواب، إذًا (زَوَّارَات) باعتبار عدد الزائرين ليس المراد به الفعل المكرر من المرأة وهذا وجهٌ حسن وهو واردٌ في لسان العرب، فلما كانت الأبواب كثيرة كان فيها التضعيف، إذا الباب لا يفتح إلا مرةً واحدة كقوله: {حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا} [الزمر: ٧٣]. (فُتِّحَت) بالوجهين، وهذا هو الصحيح، القول هذا أنه يندب وأن الحكم عامٌّ في الرجال والنساء هو القول الصحيح تؤيده الأدلة السابقة.

ولكن هذا باعتبار كونها مسألةً يعني باعتبار العلم، وأما باعتبار الفتوى فالتحريم. نعم، الفتوى باعتبار فتوى التحريم. نقول: هذا يحرم. وإما إذا كان نظرنا في المسألة نقول: هذه باعتبار زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - فمن كان حاله وحال مجتمعه كمجتمع النبي - صلى الله عليه وسلم - من محافظة النساء حينئذٍ نقول للمرأة: يُندب لك أن تزوري المقابر، وأما مع التبرج والسفور ونحو ذلك والاختلاط وعدم تمييز المرأة عن الرجل نقول: هذا فتوى فيه التحريم، ولذلك محل الخلاف بين أهل العلم حكاه غير واحدٍ أنه بالإجماع الخلاف مع الأمن، وأما إذا وُجِدَتْ هذه المحاذير فقولاً واحدًا أنه لا يجوز.

إذًا أما الفتوى فلا بد من ملاحظة اعتبار المصالح والمفاسد، لأن الزيارة لهن الآن لا تكاد تنفك عن محظورٍ شرعي. قال العيني -

العيني نقلنا فيما سبق أنه قال: في الحديث المرأة التي تبكي عند القبر قال ماذا؟ قال: الحديث عام يشمل النساء والرجال فلا فرق بينهما كما أنه لا فرق بين قبر مسلمٍ وكافر قال ذلك القول - ثم قال هنا: إن زيارة القبور مكروهةٌ للنساء بل حرامٌ في هذا الزمان. في زمانه هو في القرن التاسع، جَوَّزَ كمسألةٍ وهذه ينبغي أن يَعِيها طالب العلم ليس كلما حفظ مسألةً حينئذٍ ينشرها بين الناس؟ لا، لا بد من نظرةٍ إلى واقع الناس، هل هذا القول إذا انتشر بينهم يُصلحهم أم يفسدهم؟ إن كان يُفسدهم حينئذٍ يمتنع من القول به، وإن كان يصلحهم فحينئذٍ لا بأس في نشره وذكره، هذه ينبغي أن يعتني بها، ولذلك معلوم أن خروج المرأة في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - لصلاة الجماعة أقره النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي مشروعة، لكن ماذا قالت عائشة بعد ذلك؟ لو رآكن النبي - صلى الله عليه وسلم - لمنعكن. لماذا؟ اعتبارًا بهذا المعنى، لأنه لما كان خروج المرأة إلى المسجد يترتب عليه مفاسد أعظم من خروجها من المصلحة المترتبة على خروجها للصلاة كان الأصل المنع، وهذا من فقه عائشة رضي الله تعالى عنها، وهذا الذي ينبغي اعتماده في كل زمان، فكل المسائل التي يمكن أن ينبني عليها مفاسد عظام حينئذٍ إذا كانت الأدلة تدل عى الجواز لا نأتي ونقول: المسألة بجوازٍ مطلقًا. وإنما نقيدها بالمصالح والمفاسد.

إذًا لا بد من ملاحظة اعتبار المصالح والمفاسد.

قال العيني: إن زيارة القبور مكروهة للنساء، بل حرام في هذا الزمان، ولاسيما نساء مصر - هكذا قال في زمانه - لأن خروجهن على وجه الفساد والفتنة، وإنما رُخِّصَ في الزيارة لتذكر أمر الآخرة وللاعتبار بمن مضى وللتزهيد في الدنيا، فمراعاة الواقع هذه واجبة في تحقيق الفتوى المطابقة لأصول الشريعة.

قال الساعاتي في ((الفتح الرباني)): قال صاحب المدخل المالكي: قد اختلف العلماء في زيارة النساء للقبور على ثلاثة أقوال - انتبه هذا هو الفقه في ذكر الخلاف بين أهل العلم - قال: اختلف العلماء في زيارة النساء للقبور على ثلاثة أقوال:

أولاً: المنع مطلقًا.

ثانيًا: الجواز على ما يُعلم من الشرع من الستر والتحفظ عكس ما يُفعل اليوم.

ثالثًا: يفرق بين الشابة والعجوز.

ثم قال - هذا الشاهد -: اعلم أن الخلاف في نساء ذلك الزمان - خلاف المسألة في نساء ذلك الزمان - أما خروجهن في هذا الزمان فمعاذ الله أن يقول أحد من العلماء أو من له مروءة في الدين بجوازه. لماذا؟ يعني: لا يمكن أن يتصور طالب العلم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «فزوروها فإنها تُذكر الآخرة». يأتي لامرأة تخرج ببنطال وتريد أن تزور، أو تخرج بمكياج ونحوه تريد أن تزور القبور، هل النبي - صلى الله عليه وسلم - عنى ذلك؟ لا قطعًا، حينئذٍ «فزوروها» الخطاب لامرأة تتقي الله تعالى، وتعلم محاذير ما يترتب على خروجها فتجتنب ذلك، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يقال لها «فزوروها»، لأنها ليست مخاطبة أصلاً، هذه نقول لها: {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ} [الأحزاب: ٣٣]. هذا الأصل فيه، فتقر في بيتها على الأصل - انتبه لهذه المسألة - ولذلك قال: اعلم أن الخلاف في نساء ذلك الزمان. يعني: إن كان أهل زماننا من النساء كنساء الصحابة أو ذلك الزمان من الحِفَاظ على العفة ونحوها، فحينئذٍ لا إشكال في أن المسألة تُذكر ببساطها العلمي ويُرجح ما يرجح، وأما إذا كانت في نشر القول فسادًا للناس ولا يترتب عليه المصلحة المرجوة شرعًا حينئذٍ لا يقال بالجواز، نقول: الصواب هو التحريم من حيث الفتوى، وأما من حيث الأدلة فهذا نظر آخر. قال: اعلم أن الخلاف في نساء ذلك الزمان، أما خروجهن في هذا الزمان فمعاذ الله أن يقول أحدٌ من العلماء أو من له مروءة في الدين بجوازه. هذا القول كما ذكرنا سابق.

القول الثاني: قلنا الكراهة، يعني من غير تحريم وهو رواية عن أحمد واسْتُدل بالجمع بين النصوص، نهى، وجاء حديث عائشة في الإذن، وحديث المرأة التي تبكي، إذًا هذا مانع وهذا، هذا يدل على التحريم وهذا قرينة صارفة فجعلوه للكراهة وهو ضعيف، ولحديث ابن

عطية المتفق عليه (نهينا عن إتباع الجنائز ولم يعزم علينا).
القول الثالث: التفصيل بين القواعد والشابات، هذا لا أثر له لأنه نظر بالعلة والمقْصِد، والنظر يكون انطلاقًا الأصل فيه من الألفاظ، فالألفاظ عامة، لا تفرق بين قاعدة وشابة.
الرابع: قول ابن حزمٍ رحمه الله تعالى وذكرنا أن فيه ماذا؟ فيه ضعفًا.

نرجع إلى الحديث، قال: (والمتخذين عليها المساجد والسرج). أي ولعن رسول الله المتخذين على القبور المساجد، وسبق شرحه وتعليله في الباب السابق، (والسرج) جمع سراج، يعني الإضاءة النور الذي يُضِيء، وتوقد، يعني توقد عليها السرج ليلاً ونهارًا تعظيمًا وغلوًّا فيها، وفي الحديث دليل على تحريم اتخاذ السرج على القبور، يعني المقابر لا تُسْرَج لا تُضاء على جهة الديمومة ولو بالكهرباء هذا يمنع، وأما أن يجعل معه شيئًا يُضيء له ليلاً لا بأس به، ليس هذا المراد، وإنما المراد أن يكون على جهة الديمومة، فما كان دائمًا فهذا الذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأما أنه يُقبر الميت ليلاً فيحتاج إلى شيء مما يُضِيء له، هذا لا بأس به استعماله جائز، وأما أن يبقى هكذا نقول: هذا ممنوع.

وفي الحديث دليل على تحريم اتخاذ السرج على القبور. قال في ((المغني)): لو أبيح اتخاذ السرج عليها لم يلعن من فعل، لأن فيه تضيعًا للمال في غير فائدة، وإفراطًا في تعظيم القبور أشبه تعظيم الأصنام.

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: اتخاذها مساجد وإيقاد السرج عليها من الكبائر. ووجه إيراد المصنف هذا الحديث في هذا الباب دون الذي قبله، هو أنه لعن المتخذين عليها المساجد والسرج، وقرن بينهما فهما قرينان في اللعنة، فدل ذلك على أنه ليس المنع من اتخاذ المساجد عليها لأجل النجاسة، بل لأجل نجاسة الشرك، وبينا ذلك في الباب السابق إذ ليس لعن المسرجين من أجل النجاسة، أليس كذلك؟ فجمع بينهما قال: (والمتخذين عليها المساجد والسرجَ). بالنصب عطفًا على مساجد، يعني المتخذين السرج، إذًا لماذا لعن متخذين السرج؟ لأجل النجاسة الحسية أو المعنوية؟ المعنوية، إذًا كذلك المساجد، فليست أو ليس المراد بها النجاسة الحسية كما مر معنا، إذ ليس لعن المسرجين من أجل نجاسة البقعة مكان البناء، فليس النهي عن إسراجه لأجل النجاسة وهذا واضح بين وكذلك البناء، (رواه أهل السنن) يعني أبا داوود والترمذي وابن ماجة والنسائي.

قال شيخ الإسلام: هذا الحديث تعددت طرقه فهو في الأصل معروف، ومثله حجة بناء بلا ريب.

مناسبة الحديث للباب: فيه تحريم الغلو في القبور لأنه أو لأن ذلك يُصَيِّرُهَا أوثانًا تعبد من دون الله.

ويستفاد منه: تحريم الغلو كما سبق لأن التحريم تنوير المقابر، نقول: تنوير هذا الذي يناسب العصر، لأن ذلك وسيلةً أو لأن ذلك وسيلةٌ لعبادتها.

ثالثًا: أن الغلو في القبور من الكبائر، لأنه لعن المتخذين.

رابعًا: أن علة النهي عن الصلاة عند القبور هي خوف الشرك لا لأجل النجاسة كما بينا.

قال رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:
الأولى: تفسير الأوثان).

أي: ما بُوشر بالعبادة سواء كان منحوتًا على صورةٍ أم لا، يُصَيِّرُهَا أوثانًا، حينئذٍ نقول: هذا المراد به المباشرة، هذا الذي يُصَيِّرُ القبر وثنًا، وأما المقبور هذا قد يكون وثنًا ولو كان بعيدًا عن القبر، اتضحت الصورة الآن؟ القبر لا يكون وثنًا إلا بالمباشرة، وأما المقْبُور فهذا يكون بمباشرة وبغير مباشرة، واضح؟

(الثانية: تفسير العبادة) أي: أنها الإقبال عليه بالدعاء والصلاة وغيرهما، فهي التذلل والخضوع للمعبود خوفًا ورجاءً ومحبة وتعظيمًا لقوله: (لا تجعل قبري وثناً يعبد) وما الذي يكون عند القبر الصلاة والتذلل والخضوع سماه ماذا؟ سماه عباد، إذًا فيه تفسير للعبادة.

(الثالثة: أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يستعذ إلا مما يخاف وقوعه). أي لِمَا وقع من اليهود والنصارى ما وقع، أو لَمَّا وقع من اليهود

والنصارى ما وقع خاف أن يقع من أمته عند قبره مثل ذلك، فدعا الله ألا يجعل قبره وثنًا يعبد. وقال: («اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد»).

(الرابعة: قرنه بهذا اتخاذ قبور الأنبياء مساجد). أي لأن اتخاذها مساجد سببٌ لجعلها أوثانًا، ففيه التحذير، يعني تحذير أمته من مباشرة قبره واتخاذه مسجدًا فيجرهم ذلك إلى جعله وثنًا يعبد.

(الخامسة: ذكر شدة الغضب من الله) تعالى، أي لأن هذا من أعظم الذرائع إلى الشرك الذي هو أعظم الذنوب «اشتد غضب الله». لأنه يُوصل إلى ماذا؟ إلى الوقوع في الشرك والشرك أعظم الذنوب.

(السادسة: وهي من أهمها - معرفة صفة عبادة اللات التي هي من أكبر الأوثان) غلو فيه ثم عكفوا على قبره غلوًا ثم عبدوه، هذه الصفة وهي واضحة بينة عكفوا عند قبره. قال هنا: (وهي من أهمها - معرفة صفة عبادة اللات) وهي العكوف عند قبره.

(السابعة: معرفة أنه قبر رجل صالح) أي لكونه يلت السويق للحاج وهذا عملٌ صالح.

(الثامنة: أنه اسم صاحب القبر، وذكر معنى التسمية) أي أن اللات اسم صاحب القبر سُمِّيَ به صار وصفًا علمًا، وأما معنى التسمية فهي أنه كان يَلُتُّ السويق فلما مات عبدت أو عَبَدَتْ ثَقِيف قبره وقالوا: هو اللات.

(التاسعة: لعنه زَوَّارَات القبور). المصنف هنا جاء في الحديث هناك «زائرات». لكن في المسائل قال: زُوَّرَات يعني رعى الحديث الآخر (لعنه زُوَّارَات القبور) أي نساء اللاتي يزرن القبور، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وكذلك ابن القيم والشيخ محمد بن عبد الوهاب وأئمة الدعوة النجدية كلهم على أن زيارة النساء للمقابر محرمة، ولذلك ذكره هنا.

(العاشرة: لعنه من أسرجها) أي اتخذ عليها السرج، لأنه من الغلو فيها الذي هو السبب لعبادتها من دون الله تعالى.

إذًا اتضح بهذا الباب أن الغلو في قبور الصالحين يُصَيِّرُها أوثانًا تعبد من دون الله.

والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

58 ٥٨

٥٨٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب ما جاء في حماية المصطفى صلى الله علية وسلم جناب التو حيد وسده كل طريق يوصل إلى الشرك.
* قوله: لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم.
* منا سبة الآية للباب.
* قوله: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله علية وسلم لا تجعلوا بيوتكم قبورا. الحديث.
* شرح ما يتعلق بمفردات الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: وعن علي بن الحسين رضي الله عنه أنه رأى رجلا يجئ إلى فرجة كانت عند قبر .. الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: فيه مسائل.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)): (باب ما جاء في حماية المصطفى - صلى الله عليه وسلم - جناب التوحيد وسدِّه كل طريق يوصل إلى الشرك). هذا الباب الثاني والعشرون، (باب ما جاء في حماية المصطفى - صلى الله عليه وسلم - جناب التوحيد وسدِّه) أي وما جاء في سده، فهو معطوف على (حماية)، (وسده كل طريق يُوصِلُ إلى الشرك).

قوله: (حماية). يُقال حَمَى الشيء، يحميه حميًا، حمى الشيء يَحْمِيه حميًا وحِمَاية بالكسر ومَحْمِيَّةً مَنَعَهُ، حَمَى الشيء أي منعه، جعل له مانعًا يمنع من القرب حوله، ويقال: حَمَى المكان جعله حِمًى لا يُقْرَبُ، لا يقربه شيء البتة، ويقال كَلأٌ حِمى كِرِضَا مَحْمِيٌّ وقد حَمَاه حَمِيًا وحَمْيَةً وحِمَايَةً. قاله في القاموس، إذًا المراد بالْحِمَاية هنا بأن جعل له مانعًا يمنع من القرب حوله، (حماية المصطفى) أصلها المصتفى كما مر معنا مرارًا، فالتاء قلبت طاءً كالمصطلح أصله مصتلح بالتاء، قُلِبَت التاء طاءً لِمَا مَرّ، وهو مأخوذ من الصفوة، وهو خيار الشيء، وعليه فالمصطفى هو المختار، والنبي - صلى الله عليه وسلم - أفضل الْمُصْطَفَيْن لأنه أفضل أولوا العزم من الرسل، و (أل) في قوله: ... (الْمُصْطَفَى). للعهد الذهني إذ المراد به محمد - صلى الله عليه وسلم -، إبراهيم عليه السلام مُصْطَفَى، وعيسى مُصْطَفَى وأولوا العزم كلهم الرسل كلهم مُصْطَفَوْن، حينئذٍ المراد هنا (الْمُصْطَفَى) المراد به نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -، هذا مرّ معنا إذا كان المتكلم من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - فقال النبي، ولم يسمه أو قال الرسول ولم يسمه أو قال المصطفى ولم يسمه حينئذٍ نحمل (أل) هنا للعهد الذهني المراد به نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -، (ما جاء في حماية المصطفى - صلى الله عليه وسلم -) مر معنا شرح هذه الجملة، ... (جناب التوحيد)، (في حماية المصطفى جنابَ) بالنصب على أنه مفعول به (حِمَايَة)، و (حِمَايَة) هذا مصدر أضيف إلى فاعله الذي حمى من؟ المصطفى - صلى الله عليه وسلم -، أي يحمي المصطفى جناب التوحيد، فيقدر إذا كان مصدرًا يقدر بأن والفعل، أن يحمي المصطفى جناب، إذًا (جناب) هذا مفعول به لقوله: (حماية). و (جناب) جميع الشراح فسروه بالجانب، جناب قالوا: وهو الجانب، وفي القاموس الجناب الفناء والناحية، (جناب التوحيد)، يعني جانب التوحيد، وهذا لا يكاد أن يكون له وجه حسن، وإنما جنابه هو الفناء، حينئذٍ كأن المصنف رحمه الله تعالى جعل للتوحيد فناءً، فلا يقربه أحد البتة، ولذلك سدّ النبي - صلى الله عليه وسلم - كل طريق يوصل إلى ماذا؟ إلى الشرك، فالجناب بمعنى الجانب لا وجه له، ولم نجده في القاموس ولا غيره إلا إذا وُقِفَ على موضع آخر، فالله أعلم.

إذًا (جناب) تفسيره بالجانب لا وجه له، إنما نقول: الجناب الفناء، وهذا في القاموس والناحية، وفي القاموس: الجنب والجانب والْجَنَبَةُ محركة شقّ الإنسان وغيره، إذًا بعيد عن هذا المعنى، الجنب وليس فيه جناب أصلاً، الجنب والجانب والْجَنَبَة محركة شقّ الإنسان وغيره، إذًا لم يأتِ فيه معنى جانب بمعنى الجناب، (جناب التوحيد) تفعيل من الوحدة، وهو إفراد الله تعالى بالعبادة إذ المراد هنا مراد المصنف رحمه الله تعالى بالتوحيد توحيد الألوهية هذا الأصل في كتابه من أوله إلى آخره، وإن كان ذكر شيئًا مما يتعلق بتوحيد الربوبية أو بتوحيد الأسماء والصفات، لكن الأصل في الكتاب والأصل في الأبواب المراد به توحيد الألوهية، حينئذٍ تكون أل للعهد الذكري أو الذهني، ذكري بما مر معنا فيه تفسير التوحيد وغيره، والإضافة في قوله: (حماية المصطفى). لامية، وفي قوله: (جناب التوحيد). كذلك لامية (وسدِّه) بالخفض عطفًا على (حماية)، (باب ما جاء في حماية). باب ما جاء في سدِّ النبي - صلى الله عليه وسلم -، والضمير يعود إلى (المصطفى - صلى الله عليه وسلم -)، (وسده) أصل السد مصدر سدته، وشُبِّهَ به الموانع، يعني يأتي بمعنى المانع لكن ليس أصالةً، نحو {وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً} [يس: ٩] يعني مانع سَدًّا سُدًّا، والسَّدّ والسُّدّ قيل: هما واحد، وقيل: السُّد بالضم ضم السين ما كان خِلْقَةً، والسَّد ما كان صنعةً أي وما جاء في سَدِّهِ أي المصطفى - صلى الله عليه وسلم -، (كلَّ طريق)، (كلَّ) بالنصب على أنه مفعولٌ به للمصدر سَدّ، سَدَّ يَسُدُّ سَدًّا، إذًا هو مصدر وأضيف إلى الفاعل، وهو الضمير العائد إلى المصطفى - صلى الله عليه وسلم - فنصب ما بعده (وسَدِّهِ كل طريق) فهو مفعول المصدر، والطريق السبيل يُذكر ويؤنث ومَرَّ معناه معنا

(يوصل إلى الشرك)، (يوصل) هو أي الطريق (يوصل) فذكَّره ما قال توصل، ويجوز توصل يوصل يجوز فيه الوجهان، (يوصل) هو أي الطريق (إلى الشرك) (أل) هنا تفيد العموم فيدخل فيه الشرك الأكبر والشرك الأصغر وإن شئت تقول: الشرك الخفيّ كذلك. (يوصل إلى الشرك) الأكبر والأصغر اعتقادًا وقولاً وعملاً ولفظًا، وجملة (يوصل إلى الشرك) صفة لـ (طريق) كل طريقٍ موصلٍ إلى الشرك، صفةٌ للطريق فمعنى حمايته - صلى الله عليه وسلم - للتوحيد سَدَّ كل طريقٍ يُوصل إلى الشرك، ومراد المصنف بالترجمة رحمه الله تعالى (باب ما جاء في حماية المصطفى - صلى الله عليه وسلم - جناب التوحيد) أي باب ما جاء من الأدلة والبراهين في حمايته - صلى الله عليه وسلم - التوحيد عما يقرب منه أو يخالفه من الشرك وأسبابه، إذ التوحيد أعظم الفرائض بل لا تصح أي الفرائض إلا به، وهو الذي جاءت الرسل بالقيام به، والنهي عن ما ينافيه، ومع حمايته لجنابه اجتهد في سدّ كل طريقٍ يُوصل أمته إلى الشرك (يوصل إلى الشرك) أين المفعول به؟ محذوف يُوصل أُمَّتَهُ إلى الشرك، إذًا حذفه للعلم به، ومع حمايته لجنابه اجتهد في سدّ كل طريقٍ يوصل أمته إلى الشرك، وحذر وأنذر وأبدى وأعاد وخصّ وعمّ، وقطع الوسائل والذرائع المفضية إلى الشرك، وهذا واضحٌ بيّن، واعلم أن في الأبواب المتقدمة شيئًا من حمايته - صلى الله عليه وسلم - لجناب التوحيد، يعني كل ما مضى خاصةً أبواب المتأخرة فيها ماذا؟ فيها شيءٌ من حماية النبي - صلى الله عليه وسلم - لجناب التوحيد، ولكن أراد المصنف هنا بهذا الباب بيان حمايته الخاصة يعني شيءٌ خاصٌ يتعلق بالمعنى الذي عناه رحمه الله تعالى، ومناسبة الباب لكتاب ((التوحيد)) ظاهرة وهي أن المصنف لَمَّا بين في الأبواب السابقة شيئًا من حمايته - صلى الله عليه وسلم - لجناب التوحيد أراد أن يبين في هذا الباب حمايته الخاصة، ولذلك قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: من تأمل نصوص الكتاب والسنّة في هذا الباب رأى نصوصًا كثيرة تحث على القيام بكل ما يقوي التوحيد وينميه ويغذّيه من الحث على الإنابة إلى الله، وانحصاره في تعلق القلب بالله رغبةً ورهبة، وقوة الطمع في فضله وإحسانه والسعي لتحصيل ذلك وإلى التحرر من رقّ المخلوقين وعدم التعلق بهم بوجهٍ من الوجوه أو الغلو في أحدٍ منهم والقيام التام بالأعمال الظاهرة والباطنة، وتكميلها وخصوصًا حثّ النصوص على روح العبودية وهو الإخلاص التام لله وحده. يعني كل نصٍ جاء آمرًا بشيءٍ يتعلق به التوحيد فهو من التوحيد ومن حمايته، لأنه كلما كمل فيه انتفى نقيضه - وهذا مر معنا - كل ما كمل التوحيد في القلب انتفى الشرك، ثم في مقابلة ذلك نهى عن أقوالٍ وأفعالٍ فيها الغلو بالمخلوقين، ونهى عن التشبه بالمشركين لأنه يدعو إلى الميل إليهم - وهذا من الحماية - ونهى عن أقوال وأفعالٍ يُخشى أن يُتَوَصَّل بها إلى الشرك كل ذلك حماية للتوحيد، ونهى عن كل سببٍ يوصل إلى الشرك وذلك رحمةً بالمؤمنين ليتحققوا بالقيام بما خُلِقُوا له من عبودية الله الظاهرةِ والباطنة، وتكميلها لتكمل لهم السعادة والفلاح وشواهد هذه الأمور كثيرةٌ معروفة.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة آيةً وحديثين.

قال المصنف رحمه الله تعالى وقول الله تعالى: {لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ} [التوبة: ١٢٨] هذه الآية والتي تليها ختم الله تعالى بها سورة التوبة قال الشوكاني: بما يهون عنده بعض ما اشتملت عليه من التكاليف الشاقة. فقال الله عز وجل: {لَقَدْ جَاءكُمْ} يا معشر العرب فهو خطابٌ من الله تعالى للعرب وهو مذهب جمهور المفسرين، لأن الخطاب هنا للعرب دون غيرهم. جاءكم من رسولٌ فاعل جاء رسولٌ أرسله الله إليكم له شأن عظيم، ولذلك قال {رَسُولٌ} التنوين هنا لأي شيء؟ للتعظيم إذا قيل: رسول عظيم يعني: التنوين هنا للتعظيم {رَسُولٌ} أرسله الله إليكم له شأنٌ عظيمٌ، {مِّنْ أَنفُسِكُمْ} أي من جنسكم في كونه عربيًا. قال ابن كثير يقول تعالى ممتنًا على المؤمنين بما أرسل إليهم رسولاً من أنفسهم أي من جنسهم وعلى لغتهم كما قال إبراهيم عليه السلام: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ} [البقرة: ١٢٩]، وقوله تعالى: {لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ} أي منكم، هكذا فسره ابن كثير رحمه الله تعالى، وهذا كما ذكرنا قول جمهور المفسرين أن الخطاب هنا للعرب دون غيرهم من العجم، وحُمِلَ عليه قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ

فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ} [الجمعة: ٢] يعني من العرب من جنسهم. وقال الزجاج: هي خطابٌ لجميع العالم. يعني العرب والعجم. والمعنى لقد جاءكم رسول من جنسكم في البشرية ليس ملكًا ولا جنيًا حينئذٍ اقتضى ماذا؟ أن يكون الجنس هنا هو البشر، ولا شك أن البشرية أعمّ من العربية، العرب أخص والبشر أعم، فمن المخاطب هنا؟ قيل: قد جاءكم يا معشر العرب، وقيل {مِّنْ أَنفُسِكُمْ} أي من جنسكم في البشرية. قال: فالمراد بالنفس الجنس. أي ليس من الجن ولا من الملائكة بل من جنسكم كما قال تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} [الأعراف: ١٨٩] والقول الأول كما ذكرنا قول الجمهور ويَرِدُ عليه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بُعث إلى العرب والعجم وهذا محل وفاق، ويجاب بأن العرب خوطبوا بذلك لأن منّة الله عليهم به أعظم من غيرهم فهو على جهة تعداده نعمه عليهم إذ جاءهم بلسانهم وبما يفهمونه من الأغراض والفصاحة وشرفوا به أبد الآبدين. يعني ثَمَّ ما قد يقتضي إخراج الخطاب أن يكون للعرب وهو كونه ماذا؟ من جنسهم بمعنى أنه من العرب يفهمون كلامه فالحجة عليهم أعظم، بخلاف ذلك الذي لا يفهم خطاب العرب حينئذٍ أي نوعين أكثر منّة عليهم من الله تعالى؟ لا شك أنه العرب.

وعلى الثاني ففيه العموم كما قال: {لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ} [آل عمران: ١٦٤]. والمراد عموم الأمة وإذا أراد العرب جاء اللفظ بمنهم كما قال: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ} [الجمعة: ٢]. يعني إذا جاء من أنفس {مِّنْ أَنفُسِكُمْ} فالمراد به جنس البشرية، وإذا أراد أن يكون من العرب حينئذٍ يأتي التعبير بـ {مِّنْهُمْ}، فقوله: {مِّنْ أَنفُسِكُمْ} ترجعون معه إلى نفسٍ واحدة لأنه وأنتم من أبٍ قريبٍ كما قال تعالى: عن إبراهيم عليه السلام أنه قال: ... {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ} [البقرة: ١٢٩]. وهذا يقتضي مدحًا لنسب النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه من صميم العرب.

والحاصل يخبر تعالى عباده على سبيل الامتنان أنه بعث فيهم رسولاً عظيمًا أرسله إليهم من أنفسهم أي من جنسهم يرجعون معه إلى نفسٍ واحدةٍ وبلغتهم ولسانهم يعرفونه ويتحققون مكانه ويعلمون صدقه وأمانته ونصيحته وشفقته، وذلك أقرب وأسرع إلى فهم الْحُجّة وأبعد من اللجاجة، وفيه مدحٌ لنبيه - صلى الله عليه وسلم - أنه من صميم العرب. قال جعفر للنجاشي: (إن الله بعث فينا رسولاً منّا) يعني من العرب، عَبَّر بـ (منَّا) نعرف نسبه وصفته ومدخله ومخرجه وصدقه وأمانته.

إذًا القولان محتملان والقول بالعموم أولى، لأنه إذا أمكن حمل اللفظ على التعميم حينئذٍ يكون مقدمًا على غيره.

({عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ})، ({عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا}) (مَا) هذه ما نوعها؟ مصدرية ولا تكون موصولة، مصدرية، والمعنى شاقٌّ عليه عنتكم ({مَا عَنِتُّمْ}) مصدرية وما دخلت عليه في تأويل مصدر عنتكم، والمعنى شاقٌّ عليه عنتكم لكونه من جنسكم ومبعوثًا لهدايتكم، والعنت التعب لهم والمشقة عليهم بعذاب الدنيا بالسيف ونحوه أو بعذاب الآخرة بالنار أو بمجوعهما، قاله الشوكاني رحمه الله تعالى.

({عَزِيزٌ عَلَيْهِ}) يعني يصعب عليه يقال: عَزّ عليّ كذا صَعُبَ هكذا في القاموس عَزَّ عليّ كذا صَعُبَ ({عَزِيزٌ عَلَيْهِ}) أن يصْعُبُ أو صَعُبَ عليه مشقتكم، فمشقة الأمة تَصْعُبُ على النبي - صلى الله عليه وسلم - سواءً كان يتعلق بالدنيا من عدم القبول حينئذٍ يأتي عليهم السيف، أو في الآخرة، أو بالمجموع. وهذا شاقٌّ على النبي - صلى الله عليه وسلم -. يقال: عَزّ عليّ كذا صَعُبَ، والمعنى يَصْعُبُ عليه ما يشق عليكم، ولهذا بُعثَ بالحنفية السمحة، وما خُيِّرَ بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثْمًا، وسماحة الشريعة معلومةٌ متقررة.

فقوله: ({مَا عَنِتُّمْ}) أي ما يشق عليكم ويلحق الأذى بكم من كفرٍ وضلالٍ وقتل وأسرٍ، و ({عَزِيزٌ عَلَيْهِ}) هذا خبرٌ مقدم، و (ما) المصدرية وما دخلت عليه بتأويل مصدر مبتدأ مؤخر، والجملةُ صفةٌ لرسول، ويجوز أن يكون عزيز صفةً لرسول والمصدر فاعلٌ به ({عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ})، رسول ({عَزِيزٌ}). ({عَزِيزٌ}) صفةٌ لرسول، أليس كذلك؟ فهو فعيل حينئذٍ ما عنتكم يكون فاعلاً له، وعلى

مذهب الكوفيين ({عَزِيزٌ}) مبتدأ، و ({مَا عَنِتُّمْ}) عنتكم فاعلٌ سدّ مسَدّ الخبر
فائزٌ أولوا الرشد
مثله ({عَزِيزٌ}) عنتكم، ({عَزِيزٌ عَلَيْهِ}) عنتكم.
({حَرِيصٌ عَلَيْكُم}) الحرص فرط الشَّرَهِ، وفرط الإرادة، الحرص فرط الشَّرِه رجل يعني فرط الشَّرِه، وفرط الإرادة {إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ} أي إن تفرط إرادتك في هدايتهم، فالحرص حينئذٍ يكون ماذا؟
يكون بمعنى بذل الجهد لإدراك أمر مقصود، وقيل الحرص شدة طلب الشيء مع الاجتهاد فيه، معلوم إن تحرص على كذا يعني تبذل الجهد والحرص حينئذٍ يكون مع إدراك الأمر المقصود، والمعنى شديد الحرص والرغبة مع بذل غاية الجهد في هدايتكم وحصول النفع العاجل والآجل بكم، فهو جامع - صلى الله عليه وسلم - بين الأمرين، دفع للمكروه الذي أفاده قوله جل وعلا: ... ({عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ}). دفع للمكروه، وحصول المرغوب والمحبوب الذي أفاده قوله: ({حَرِيصٌ عَلَيْكُم}). ({عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ}) هذا دفع للمكروه، و ({حَرِيصٌ عَلَيْكُم}) هذا جلب للمحبوب، فكان النبي - صلى الله عليه وسلم - جامعًا بين هذين الوصفين.
وقال الفراء: {حَرِيصٌ عَلَيْكُم} أي شحيح عليكم بأن تدخلوا النار. وقيل: حريص على إيمانكم. قال أبو ذر: (تركنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وما طائر يقلب جناحيه في الهواء إلا وهو يذكر لنا منه علمًا). هذا من حرصه - صلى الله عليه وسلم - على هداية أمته، وقال: ما بقي شيء يقرب من الجنة ويباعد من النار إلا وقد بيَّنَهُ لكم. وهذا لا شك أنه أول ما يدخل ماذا؟ بيان حقيقة التوحيد وما يقوم به، وبيان حقيقة الشرك وما يُضاده، يعني ما يكون وسيلة في دفعه، ({بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ})، ({بِالْمُؤْمِنِينَ}) أي لا بغيرهم كما يفيد تقديم الجار والمجرور ({رَؤُوفٌ}) أي بليغ الشفقة. قال أبو عبيدة: الرأفة أرق من الرحمة، ({رَّحِيمٌ}) أي بليغ الرحمة كما هو اللائق بشريف منصبه - صلى الله عليه وسلم -، وعظيم خُلُقِهِ.
وتفيد الآية أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لغير المؤمنين ليس رؤوفًا رحيمًا، أليس كذلك؟ لأنه قال: ({بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ}) قدم الجار والمجرور، أفاد ماذا؟ حصر، إثبات الرأفة والرحمة في المذكورين ونفيه عن ما عداه، ما ضد الرأفة والرحمة؟ الشدة والغلظة، إذًا غير المؤمنين فالنبي - صلى الله عليه وسلم - شديد غليظ عليه، هذا الذي يدل عليه هذا النص، فهو شديد عليهم كما وصفه الله تعالى وأصحابه بقوله: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ} [الفتح: ٢٩]. وليس العكس {أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ} هذا الذي جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم -، هذه أربع أوصاف ذكرها الله تعالى لنبيه - صلى الله عليه وسلم -:

- أنه رسول.
- أنه من أنفسكم.
- عزيز عليه ما يشق علينا.
- بالمؤمنين رؤوف رحيم.

أربعة أوصاف، وأكد هذه الجملة بثلاث مؤكدات، ما هي؟
القسم، واللام، وقد. [أحسنت].
و ({لَقَدْ جَاءكُمْ}) اللام، وقد وهي من المؤكدات، والقسم المقدر، فهي مؤكدة لجميع مدخولها، يعني الأربعة أوصاف مؤكدة، مؤكدة بما ذُكِر، لأنها مترابطة بعضها مع بعض، ({رَسُولٌ}) قلنا: ({عَزِيزٌ}) نعت له، ({مَا عَنِتُّمْ}) معمول له، إذًا الجملة واحدة، فالمؤكد مؤكد لأربعة الأوصاف معًا.
مناسبة الآية للباب: أن هذه الأوصاف المذكورة في حقّ النبي - صلى الله عليه وسلم - تقتضي أنه أنذر أمته، وحذرهم عن الشرك

الذي هو أعظم الذنوب، ولا ريب أن الإنذار عنه زُبْدة رسالته - صلى الله عليه وسلم -، فبَيَّن لأمته ذرائعه الموصلة إليه، وأبلغ في نهيهم عنها، ومن ذلك تعظيم القبور والغلو فيها والصلاة عندها وإليها، ونحو ذلك مما يُوصل إلى عبادتها، وظهر بذلك وجه إيراد المصنف لهذه الآية هنا في هذا الموضع إن كان ثَمَّ إشكال لكن هذا الذي يظهر.

وفي الآية التنبيه على هذه النعمة العظيمة، وهي إرسال الرسول فينا، وهذه نعمة عظيمة، وكونه منّا من العرب نعمة أخرى عظيمة، وكونه بهذه الصفات نِعَمٌ متعدِّدة، ومنها مدح نسبه - صلى الله عليه وسلم - فهو أشرف العرب بيتًا ونسبًا. قال جعفر بن محمد في قوله: {مِّنْ أَنفُسِكُمْ}. قال: لم يصبه شيئًا من ولادة الجاهلية. يعني نكاح سفاح ونحوه. ورُوِيَ عنه أنه قال: «إني خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح». ومن الآية رأفته بالمؤمنين وغلظته على الكفار والمنافقين.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تجعلوا بيوتكم قبورًا، ولا تجعلوا قبري عيدًا، وصلوا عليّ، فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم». رواه أبو داود بإسناد حسن ورواته ثقات). قوله: (عن أبي هريرة رضي الله عنه). مرّ ترجمته معنا، (قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) هذا الحديث فيه ثلاث جمل:

(«لا تجعلوا بيوتكم قبورًا») هذا نهي.

(«ولا تجعلوا قبري عيدًا») هذا نهي.

(«وصلوا عليّ، فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم») نهيان وأمر.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («لا تجعلوا بيوتكم قبورًا»). («لا») ناهيةٌ، («تجعلوا») فعل مضارع مجزوم بـ لا، وجزمه حذف النون، لماذا؟ لأنه من الأمثلة الخمسة، («لا تجعلوا») والفاعل الواو، الخطاب لمن؟ لأمته للصحابة ومن تلاهم، و («بيوتكم») مفعول أول، و («قبورًا») مفعول ثانٍ، لا تُصَيِّرُوا بيوتكم قبورًا، جَعَل بمعنى تَصِير، و («بيوتكم») مفعول أول، و («قبورًا») مفعول ثانٍ، والبيوت جمع بيت، وأصل البيت مأوى الإنسان بالليل هذا الأصل فيه، مأوى الإنسان بالليل، لأنه يقال بَاتَ، أقام بالليل، كما يقال: ظلَّ بالنهار، ثم يقال يعني: حُمِلَ ونُقِلَ، ثم يقال: للمسكن بيتٌ من غير اعتبار الليل فيه، الحمد لله، يقال ماذا؟ للمسكن بيت من غير اعتبار الليل فيه، وجمعه أبيات وبيوت، لكن البيوت للمسكن أخص، والأبيات للشعر أخص، قاله في ((المفردات)). قال تعالى: {فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا} [النمل: ٥٢]. البيوت المراد بها المساكن، وقال: {وَاجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً} [يونس: ٨٧]، {لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ} [النور: ٢٧]. إذًا المراد بالبيوت هنا ماذا؟ المساكن مطلقًا، مأوى الإنسان مطلقًا دون اعتبار الليل ولا النهار، ويقع ذلك، يعني اسم البيت على المتخذ من حجرٍ ومدرٍ وصوفٍ ووبرٍ، («قبورًا») قلنا: هذا المفعول الثاني جمع قبرٍ، ومر معناه قريبًا، («لا تجعلوا بيوتكم قبورًا») أي لا تعطلوها من الصلاة فيها، والدعاء والقراءة فتكون بمنزلة القبور، لأنه كما مر معنا أن المقابر من حيث العبادة التي لا تختص بها مهجورة، هذا الأصل فيها هذا الواجب، حينئذٍ لا تعطلوا بيوتكم التي هي مأوى لكم فتُصَيِّرُوها كالمقابر، يعني لا تصلوا فيها ولا تقرؤوا ولا تتعبدون الله تعالى فيها، فإن خلت البيوت عن تلك العبادات أشبهت المقابر هذا المراد هنا، هنا التمثيل («لا تجعلوا بيوتكم قبورًا») أي لا تعطلوها من الصلاة فيها والدعاء والقراءة فتكون حينئذ بمنزلة القبور، إذ هذا شأن المقابر والقبور، فأمر بتحري العبادة في القبور، ونهى عن تحريها عن القبور، ومر معنا في الباب السابق عكس ما يفعله المشركون من النصارى ومن تشبه بهم، يعني: يهجرون بيوتهم ويعمرون مقابرهم. ففي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنها مرفوعًا: «اجْعَلُوا مِنْ صَلاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ، وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا». هذا يدل على ماذا؟ على أن ظاهر اللفظ خلاف ما ذهب إليه بعضهم لا بيوتكم قبورًا يعني: لا تدفنوا فيها، هذا محتمل لا شك أنه داخلٌ فيه لكن ليس هو ظاهر اللفظ، لأنه قال: «اجْعَلُوا مِنْ صَلَاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ». حينئذٍ العبرة هنا في ماذا؟ في تشبيه البيوت في المقابر في خلوها من العبادة، والذي يخلو من العبادة هو المقابر وليس هو البيوت فإن عَطَّلْتُمْ هذه البيوت جعلتموها

كالمقابر، وذلك قال: «اجْعَلُوا مِنْ صَلاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ، وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا». إذًا ليس المراد أن لا تدفنون فيها، هذا بعيد ما حدث هذا الأصل فيه، وإن وُجِدَ فهو خلاف الأصل، هو لا يجوز الأصل فيه، حينئذٍ نقول: ظاهر اللفظ هو هذا.

وفي صحيح مسلم عنه ابن عمر رضي الله تعالى عنها أيضًا مرفوعًا: «لا تجعلوا بيوتكم مقابر، فإن الشيطان يفر من البيت الذي يسمع سورة البقرة تقرأ فيه». إذًا المراد هنا («لا تجعلوا بيوتكم قبورًا») في ماذا؟ ليس بالدفن ظاهر اللفظ، هذا ظاهر اللفظ أن المراد به التشبيه في خلوها من العبادة، لا تعطلوها عن العبادة، تتركوا الصلاة والدعاء وقراءة القرآن كما هو الأصل في المقابر، فإن خلت تلك البيوت عن هذه العبادات صارت البيوت قبورًا، هذا الذي نهى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وفيه أن الصلاة في المقبرة لا تجوز - كما مر معنا - ويستفاد من هذا النص، لأنه قال: «اجْعَلُوا مِنْ صَلَاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ، وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا». إذًا لا تتخذوها قبورًا معناه أن المقابر لا يجوز أن يُصلى فيها، ولا يجوز أن يتعبد لله تعالى فيها، حينئذٍ في الحديث أن الصلاة في المقبرة لا تجوز إذًا هي ليست محلاً للصلاة، لأنه نهى عن ترك الصلاة في البيوت [لئلا تُشْبَه المقابر] (١)، وكُلُّ هذا إبعادًا لأمته عن الشرك [لئلا تُشْبِهَ المقابر] وكل هذا إبعادًا لأمته عن الشرك.

وفيه أن التطوع في البيت أفضل منه في المسجد: «اجْعَلُوا مِنْ صَلَاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ». ولو قيل بأن جنس التطوع واجب لَمَا بَعُدَ، الجنس ليس الآحاد، يعني يجب أن يجعل شيئًا من العبادة في بيته، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا نهى، والنهي للتحريم هذا الأصل «لا تجعلوا بيوتكم قبورًا». إذًا لا بد أن يُجْعَلَ فيها شيءٌ من التنفل لئلا تكون خالية عن الطاعة، المراد الجنس هنا. قال: «اجعلوا». هذا أمرٌ والأمر يقتضي الوجوب هذا الأصل فيه، حينئذٍ لو قيل بهذا لكن هو الوجه.

وفيه أن التطوع في البيت أفضل منه في المسجد لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة» يعني الفرائض هي التي محلها المسجد وما عداه من النفل فالأصل فيه ماذا؟ أن يكون في البيت إلا إذا شُرِعَ ابتداءً، لأنه في المسجد بأن يكون فيه الجماعة كصلاة الاستسقاء وصلاة الكسوف والخسوف على أنها سنة، فحينئذٍ الأصل وتحية المسجد، تحية المسجد هذا لا يمكن أن تكون خارج المسجد مع كونها ماذا؟ مع كونها سنة. إذًا «أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة». ويشمل قوله: «لا تجعلوا بيوتكم قبورًا» الدفن في البيوت. أي لا تدفنوا فيها، وهذا لا شك أنه يشمله اللفظ لكن ليس هو ظاهر اللفظ، وأما النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد دُفِنَ في بيته وهذا من خصائصه لِمَا مَرَّ من قول عائشة: «غير أنه خُشِيَ -خَشِيَ - أن يتخذ مسجدًا)، وأنه «ما من نبيٍ يموت إلا دفن حيث قبض» وهذا واضح، واللفظ شاملٌ له وعلى الأول «لا تجعلوا بيوتكم قبورًا» أي مثل القبور أي المقبرة، لا تصلون فيها، وكلا المعنيين صحيح إلا أن ظاهر اللفظ هو الأول.

قوله في الجملة الثانية (ولا تجعلوا قبري عيداً) كذلك (لا تجعلوا) كقوله السابق: (لا تجعلوا) فحينئذٍ يكون مقتضاه النهي وهو التحريم كالسابق، اقتضاء النهي.

---

(١) سيصححها الشيخ بعد كلمات.

قال شيخ الإسلام: (ولا تجعلوا قبري عيداً) العيد اسم لِمَا يَعُود من الاجتماع العام على وجه معتادٍ عائدًا إما بعَوْدِ السنة أو بعَوْدِ الأسبوع أو الشهر ونحو ذلك. ومرّ هذا المعنى. العيد مأخوذ لشيء يعود، إما باعتبارِ المكان، وإما باعتبار الزمان، سواء كان الاعتياد بسنةٍ من سنةٍ إلى سنة أو من شهرٍ إلى شهرٍ أو من أسبوعٍ إلى أسبوع. ولذلك الجمعة عيد من أعياد المسلمين وهي من أسبوعٍ إلى أسبوع.

قال ابن القيم: العيد ما يُعْتَاد مجيئه وقصده من زمانٍ أو مكان، مأخوذ من المعاودة والاعتياد، فإن كان اسمًا للمكان فهو المكان الذي يُقصد فيه الاجتماع وانتيابه للعبادة أو لغيرها، كما أن المسجد الحرام ومِنَى ومُزْدَلِفَة وعَرَفَةَ والْمَشَاعِر جعلها الله عيدًا للحنفاء ومثابة، كما جعل أيام التعبد فيها أعيادًا.

إذًا عيد زمانيّ وعيدٌ مكانيّ، وكان للمشركين أعيادٌ زمانية فلما جاء الله بالإسلام أبطلها وعَوَّض الحنفاء منها عيد الفطر وعيد النحر وأيام منى، كما عرضهم عن أعياد المشركين المكانية بالكعبة ومنى ومزدلفة وعرفة والمشاعر.

إذًا الأعياد قد تكون زمانية وقد تكون مكانية إذا تبين ذلك فمعنى الحديث نهيه - صلى الله عليه وسلم - عن زيارة قبره على وجهٍ مخصوص واجتماعٍ معهودٍ. إذًا لا يُخَصُّ قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بأي خِصِّيصة سواء كانت مكانية أو زمانية، لا يجعل له وقتًا في السنة كذا أزور القبر، أو بعد الفجر، أو نجتمع أنا وفلان .. إلى آخره، حينئذٍ نقول: هذا التخصيص يجعل ماذا؟ يجعله عيدًا، وذلك هو معنى العيد كما مر معنا.

إذًا معنى الحديث نهيه - صلى الله عليه وسلم -، والنهي - للتحريم هنا - عن زيارة قبره على وجهٍ مخصوص واجتماعٍ معهود، كالعيد الذي يكون على وجهٍ مخصوص في زمانٍ مخصوص، وذلك يدلّ على المنع في جميع القبور وغيرها، لأن قبره - صلى الله عليه وسلم - أفضل قبرٍ على وجه الأرض، لكن لا يلزم منه شيء، هذا من جهة الاعتقاد فقط، وأما يترتب عليه شيءٌ آخر لا، وقد نهى عن اتخاذه عيدًا فقبر غيره أولى بالنهي كائنًا من كان، ولو كان أبا بكرٍ وعمر رضي الله تعالى عنهما. وفيه النهي عن الإكثار من الزيارة، أي لا تترددوا على قبري وتعتادوا ذلك سواءٌ قيَّدُوه بالسنة أو بالشهر أو بالأسبوع.

الجملة الثالثة قوله: ((«وصلوا عليّ، فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم»)) صلُّوا أي قولوا: اللهم صلِّ على محمدٍ. وهذا أمرٌ كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً} [الأحزاب: ٥٦] وصلاة الله على عبده ثناؤه عليه في الملأ الأعلى.

قوله: ((«فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم»)) هذا المراد هنا، «وصلوا علي» هذا دلت عليه أحاديثُ أخرى، لكن المراد هنا لا تقيدوا الصلاة بالمجيء إلى القبر، لا تخصُّوا الصلاة بكونها لا تكون إلا عند القبر، لا فرق بين من صلَّى وسلم عليه عند القبر وبين ذاك الذي يكون بالأندلس لا فرق بينهما البتة. ((«فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم»)) هذا المراد من النص هنا. (حيث) إطلاقية يعني تفيد ماذا؟ الإطلاق «حيث كنتم») أينما كنتم، (حيث) إطلاقية وهي ظرف مكان مبنيٌ على الضم في محله نصب.

قال شيخ الإسلام: يشير بذلك - يعني بهذا النص - إلى أن ما ينالني منكم من الصلاة والسلام يحصل مع قربكم من قبري وبعدكم فلا حاجة إلى اتخاذه عيدًا، هذا المراد هنا. يشُير بقوله: ((«فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم»)). إلى أن ما ينالني يبلغني منكم من الصلاة والسلام يحصل مع قربكم من قبري وبعدكم فلا حاجة إلى اتخذاه عيدًا. يعني فلا تنتابونه وترددون إليه لأجل الصلاة والسلام عليه، فقطع الحجة.

ومن اتخاذه عيدًا أن تتكرر زيارته - صلى الله عليه وسلم - على وجهٍ مخصوص - وهو كذلك - وتبليغه - صلى الله عليه وسلم - حيث صُلِّيَ عليه من خصائصه. قال الحسن بن الحسن: ما أنتم ومن بالأندلس إلا سواء. يعني واحد، هذا خطابٌ لأهل المدينة.

وقد روى أبو داوود عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «ما من أحدٍ يسلم علي إلا ردّ الله عليّ روحي حتى أرد عليه السلام».

وعن أوس بن أوسٍ مرفوعا: «أكثروا من الصلاة علي يوم الجمعة وليلة الجمعة فإن صلاتكم معروضةٌ عليّ». قالوا: يا رسول الله كيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت؟ فيه أن الصحابة سووا في النصوص بين النبي - صلى الله عليه وسلم - في البشرية وبين غيره، ولذلك قيل له ماذا؟ كيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت؟ يعني أنت كغيرك من البشر الأصل ماذا؟ أن لا تبقى أو أن لا يبقى بدنه. قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله حرَّم على الأرض أن تأكل لحوم الأنبياء». رواه أبو داوود، والنسائي، وابن ماجة.

فهذه الأحاديث وغيرها تدل على أن صلاتنا تبلغه - صلى الله عليه وسلم - سواءٌ كنّا عنّد قبره أو لم نكن، فلا مَزِيَّةَ لِمَنْ سَلَّمَ عليه أو صَلَّى عليه عند قبره على غيره.

وصحح ابن القيم رحمه الله تعالى حديث: «إن لله ملائكةً سياحين في الأرض يبلغوني من أمتي السلام». وعليه كيفية التبليغ تكون معلومة من هذا النص لأنها شيءٌ غيبي، إذا كان كذلك فلا بد من إن لم يصح هذا الحديث نقول: الله أعلم كيف يبلغه لا ندري، وإذا صح الحديث حينئذ نقول: هذه هي الكيفية لأن الله تعالى جعل ملائكةً سياحين يسمعون الصلاة فيبلغون للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فحينئذٍ تكون الكيفية كيفية السلام معلومة.

وأما حديث «من صلى عليّ عند قبري سمعته ومن صلى علي نائيًا بُلِّغْتُهُ». هذا حديث موضوع، «من صلى عليّ عند قبري سمعته» مباشرةً «ومن صلى عليّ نائيًا» يعني بعيدًا «بُلِّغْتُهُ» إذًا حصل التبليغ في ماذا؟ في البعيد، وهذا لا شك أنه ماذا؟ من يسمعه هذا فيه ترغيب للزيارة، من يسمعه النبي - صلى الله عليه وسلم - لا شك أنه ماذا؟ أولى، أنا ما أريد واسطة وإنما أريد ماذا؟ أن يسمع النبي - صلى الله عليه وسلم - مباشرةً، هذا على القول بأن الأموات يسمعون، لكن هنا جاء النص برد الروح وأن التبليغ يكون من جهة الملائكة.

هذا الحديث في سنده محمد بن مروان السُدّي الصغير كذابٌ. قال يحي بن معين: ليس بثقةٍ. وقال الجوزجاني: ذاهب الحديث. وقال النسائي: متروك الحديث. وكذلك قال أبو حاتم الرازي، والأسدي. وقال صالح بن محمد: كان يضع الحديث. وأورده ابن الجوزي في ((الموضوعات))، وحكم شيخ الإسلام ابن تيمية عليه بالوضع.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (رواه أبو داود بإسناد حسن، ورواته ثقات) (¬١). قال الحافظ ابن عبد الهادي هو حديثٌ حسن جيدُ الإسناد. حديثٌ حسن، ثم ارتقى جيد الإسناد، لأن الجيد بين الحسن والصحيح، وله شواهد يرتقي بها إلى درجة الصحة. وقال شيخ الإسلام: ومثل هذا إذا كان له شواهد علم أنه محفوظ. وهذا له شواهد متعددة. قوله ماذا هنا؟ (رواه أبو داود بإسناد حسن، ورواته ثقات). هل بينهما تعارض؟ ليس بينهما تعارض لأن رواته ثقات لا يقتضي الصحة لأنه لا بد من النظر في ثقة الراوي وكيف رَوَى، حينئذٍ قد يكون ثقة لكن من جهة كيف روى يأتي الطعن.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه حسمًا لمادة الشرك، وسدًّا للطرق الموصلة إليه، حيث أفاد أن القبور لا يُصَلَّى عندها، ونهى عن الاجتماع عند قبره، لا يصلى عندها قال ماذا؟ «لا تجعلوا بيوتكم قبورًا»، ونهى عن الاجتماع عند قبره واعتياد المجيء إليه، لأن ذلك مما يُوصل إلى الشرك.

ويستفاد كذلك:

أولاً: سد جميع الطرق المفضية إلى الشرك من الصلاة عند القبور والغلو في قبره - صلى الله عليه وسلم - بأن يجعل عيدًا، وقبر غيره من باب أولى وأحرى.

ثانيا: مشروعية الصلاة والسلام عليه في جميع بقاع الأرض، يستويان من كان عند قبره ومن كان نائيًا.

ثالثًا: أنه لا مَزِيّة للقرب من قبره - صلى الله عليه وسلم -.

رابعًا: المنع من السفر لزيارة قبره - صلى الله عليه وسلم -، لأنه يُعتبر ماذا؟ جعله عيدًا.

خامسًا: حمايته - صلى الله عليه وسلم - جنابَ التوحيد. وهذا واضح بين.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن علي بن الحسين رضي الله عنه أنه رأى رجلاً يجيء إلى فُرجة كانت عند قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فيدخل فيها فيدعو، فنهاه). نهاه علي بن حسين (وقال: ألا أحدثكم حديثًا سمعته من أبي عن جدي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تتخذوا قبري عيدًا، ولا بيوتكم قبورًا، وصلوا عليّ فإن تسليمكم يبلغني أين كنتم». رواه في المختارة).

¬__________

(¬١) [يعني حديث «لا تجعلوا بيوتكم قبورًا»].

قوله: (وعن علي بن الحسين) علي بن أبي طالب المعروف بزيد بن العابدين أفضل التابعين من أهل بيته وأعلمهم. قال الزهري: ما رأيت

قرشيًّا أفضل منه مات سنة ثلاث وتسعين، وأبوه الحسين سبط رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وريحانته، استشهد يوم عاشوراء سنة إحدى وستين، وله ستٌّ وخمسون سنة. قال: (عن علي بن حسين رضي الله عنه أنه). أي عليّ بن حسين، (رأى رجلاً) هذا مبهم رجلاً من هو؟ يعتبر مبهمًا في هذه الروايات، وقال بعضهم (ابن القاسم) في الحاشية: لأنه صرح باسمه سعيد بن منصور في ((سننه)) أنه سهيل بن أبي صالح، قال: رآني الحسن بن الحسن. يحتمل أنه قصةٌ أخرى. هنا قال: (علي بن حسين) وهناك الذي في ((سنن سعيد بن منصور)) ماذا؟ قال: رآني الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وهما قصتان، عند القبر فناداني .. إلى آخره وسيأتي، قال: (أنه رأى رجلاً يجيء إلى فرجةٍ كانت عند قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فيدخل فيها). يعني في هذه الفرجة، والفُرْجَة بضم الفاء وسكون الراء واحدة الفُرَج، فُرَج فُعَل، وهي الكُوَّة في الجدار والخوْخَة ونحوهما، خَوْخَة كُوّة تؤدي الضوء إلى البيت، كُوّة - مثل هذه - تُسمى كُوة، الآن يسمونها شيئًا آخر، إذًا هذا يسمى كُوة يُسمى خَوْخَة فلا إشكال فيها، وهي الكُوة في الجدار والخوْخَة بفتح الخاء موضعين ونحوهما، وهذا المجيء صادر من هذا الرجل لم يحصل إلا لأنه يعتقد أن فيها فضلاً ومَزِيّة، إذًا هذا المجيء صاحبه اعتقاد، هذا هو الظاهر هذا هو الأصل، ويظن أن الدعاء عند القبر له مَزِيّة، وهذا لا شك أنه وسيلة إلى الشرك، فلا مَزِيَّة لجميع العبادات عند القبور إلا ما دل النص على تخصيص المكان به، يعني من سُنَن زيارة القبور، الزيارة السنية يجيء إلى فرجة كانت عند قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - (فيدخل فيها) في هذه الفرجة (فيدعو، فنهاه) يعني نهاه مَنْ؟ علي بن حسين، أي طلب منه الكف، وهذا يدل على النهي عن قصد القبور والمشاهد لأجل الدعاء والصلاة وعندها كما تقدم مرارًا، لأن ذلك من اتخاذها عيدًا كما فهمه علي بن حسين من الحديث، فنهى ذلك الرجل عن المجيء إلى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - للدعاء عنده فكيف بقبر غيره؟ يعني إذا كان نهاه أن يأتي ويدعو عند قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فغيره من باب أولى وأحرى، فلذلك احتج عليه بقوله: (ألا). وهذا حرف تنبيه وعرض (أحدثكم حديثًا سمعته من أبي)، (أحدثكم) هذا يدل على ماذا؟ على أنه رأى الرجل وكان عنده أصحابه، ما قال: أحدثكَ. قال: (أحدثكم). إذًا فيه جمع، فدل على أنه كان عنده عدد من أصحابه (أحدثكم حديثًا سمعته من أبي) وهو الحسين (عن جدي) وهو علي بن أبي طالب (عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تتخذوا قبري عيدًا») وهذه الجملة مرت، («ولا بيوتكم قبورًا، وصلوا عليّ فإن تسليمكم يبلغني أين كنتم») وشرحه كالسابق. ويدل أيضًا على أن قصد الرجل القبر لأجل السلام إذا لم يكن يريد المسجد من اتخاذه عيدًا المنهي عنه، يعني تخصيص القبر بالزيارة دون المسجد هذا من اتخاذه عيدًا.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: ما علمت أحدًا رخص فيه لأن ذلك نوعٌ من اتخاذه عيدًا. ويدل أيضًا على أن قصد القبر للسلام إذا دخل المسجد ليصلي منهي عنه، لأن ذلك من اتخاذه عيدًا، وكره مالك لأهل المدينة كلما دخل إنسان المسجد أن يأتي قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، كره مالك ذلك لأنه لم يكن لم يفعله السلف، لأن السلف لم يكونوا يفعلون ذلك، كلما صلى ذهب وسلم على النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ نقول: لا، صلاتك وسلامك عليه في الصلاة أفضل من صلاتك وسلامك عليه عند القبر، هذا أفضل، ولذلك السلف اكتفوا بذلك، قال مالك: ولن يُصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها، بل كان الصحابة والتابعون يأتون إلى مسجده - صلى الله عليه وسلم - فيصلون خلف أبا بكر وعمر وعثمان وعليٍّ رضي الله عنهم، ثم إذا قضوا الصلاة قعدوا أو خرجوا ولم يكونوا يأتون القبر للسلام، لعلمهم بأن الصلاة والسلام عليه في الصلاة أكمل وأفضل، ولم يكن من شأنهم، وإذا كان كذلك يكون إجماعًا، وكانت الحجرة في زمانهم يؤتى إليها من الباب إذ كانت عائشة فيها، وهم مع ذلك التمكن من الوصول إلى قبره لا يدخلون إليه لا لسلام ولا لصلاة ولا لدعاءٍ لأنفسهم ولا لغيرهم، فما كان يعتادون الصلاة والسلام عليه عند قبره بنهيهم لقوله عليه الصلاة والسلام: («لا تتخذوا قبري عيدًا»). وغير ذلك من المحفوظ عنه عليه الصلاة والسلام، وإنما يأتي أحدهم من خارج إذا قدم من سفر كما كان ابن عمر يفعله فيقول: السلام عليك يا رسول الله، السلام عليك يا أبا بكر، السلام عليك يا أبتاه. ثم ينصرف ولا يقف للدعاء، وقال بعضهم: أنه لم

يحفظ إلا عن ابن عمر فقط في هذا، لكن إن فعل جاء من سفر فله أصله.
قال شيخ الإسلام: إن ذلك لم يُنقل عن أحدٍ من الصحابة فكان بدعةً محضة.
قال مالك: لا أرى أن يقف عند قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - ولكن يُسلم ويمضي. هذا المتفق عليه، وهل يدعو؟ قلنا: السلام فقط وهذا الأصل فيه، وقد اتفق الأئمة على أنه إذا دعا لا يستقبل القبر، وإنما يستقبل،
أولاً نقول له: لا تدعو، لكن لو دعا حينئذٍ هل يستقبل القبر أو يستقبل القبلة؟ باتفاق إجماع أنه يستقبل القبلة ولا يستقبل القبر، [ونص أحمد]، إذًا اتفق الأئمة على أنه إذا دعا لا يستقبل القبر، ونص أحمد أنه يستقبل القبلة، ويجعل الحجرة عن يساره لئلا يستدبره وذلك بعد تحيته والسلام عليه، إذًا لم يرد الدعاء أصلاً، لكن إن وقع ولم يكن معتقدًا أن المكان له مَزِّيةٌ من حيث الدعاء فحينئذٍ تأتي هذه المسألة وإلا الأصل المنع.
وفي الحديث كسابقه دليل على منع شد الرحال إلى قبره - صلى الله عليه وسلم - وإلى غيره من القبور والمشاهد لأن ذلك من اتخاذها أعيادًا، بل من أعظم أسباب الإشراك بها كما هو الواقع، واتفق الأئمة على المنع من ذلك، أي المسألة خلافية عند المتأخرين، ومثل هذه المسائل لا ينبغي لطالب العلم إن كان عنده شيءً من الفقه أن يحكي فيها خلافًا، لا ينبغي أن يحكي فيها خلافًا، يقول: شد الرحال فيه قولان، نقول: لا، ليس به قولان، ليس به إلا قول واحد، وإلا لقلت: الاستواء فيه قولان، والمعية فيها عشرة أقوال، والعلو ثلاثة أقوال، يلزمك هذا، وإنما العبرة بما اتفق عليه الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فما تركوه وأطبقوا على تركه فهو إجماع، كل قولٍ بعده يُضرب به عُرض الحائط، كائنًا من كان قاله، وخاصةً في هذه المسائل العظام.
واتفق الأئمة على المنع من ذلك لما في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى». فدخل في النهي شدها لزيارة القبور والمشاهد بل هي أولى بالنهي، وقد فهم السلف العموم من النص كما في الموطأ والسنن عن بصرة بن أبي بصرة الغفاري أنه قال لأبي هريرة وقد أقبل من الطور - ما علم بالنص رضي الله تعالى عنه - قال له: لو أدركْتُكَ قبل أن تخرج إليه لما خرجت، سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا تعمل الْمَطِيُّ إلا ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى». وصحح إسناده الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى، إذًا استدل به، أو استدل على بطلان شد الرحال إلى الطور بالحديث الوارد في المساجد، إذًا لا تُشد الرحال إلى أي موضع يتقرب أو يعتقد فيه، إلا إلى واحد من هذه المساجد الثلاث.
وروى أحمد بإسناد جيد عن قزعة قال: أتيت ابن عمر فقلت: إني أريد الطور. فقال: إنما تشد الرحال - قاله ابن عمر - إنما تشد الرحال إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد المدينة، والمسجد الأقصى فدع عنك الطور فلا تأته. وإسناد صحيح، ورواه أحمد وكذلك عن أبي سعيد وذُكر عنده الصلاة في الطور فذكر الحديث، فأبو سعيدٍ كغيره جعل الطور مما نُهِيَ عن شد الرحال إليه مع أن اللفظ الذي ذكره إنما فيه النهي عن شدِّها إلى المساجد، فدل على أنهم علموا أن غير المساجد أولى بالنهي، والطور لماذا يسافرون إلى الطور؟ وإنما يسافر من يسافر إليه لفضيلة البقعة، وأن الله تعالى سماه الوادي المقدس والبقعة المباركة، وكلَّم الله موسى هناك، حينئذٍ اعتقدوا فيه، فله مكانة، لكن لا يُشْرَعُ الذهاب إليه.
وقوله في الحديث: ((وصلوا عليّ فإن تسليمكم يبلغني أين كنتم)). إن كان النص هكذا محفوظًا ((وصلوا عليّ فإن تسليمكم)) الأصل فإن صلاتكم، وهذا وجه، ولكن إن كان اللفظ هكذا محفوظًا حينئذٍ يكون من باب الطي والنشر، والمعنى صلوا عليّ وسلموا، فإن تسليمكم وصلاتكم تبلغني حذف من الأول وحذف من الثاني، فكأنه ذكر الفعلين والعلتين لكن حذف من الأولى ما دلت عليه من الثانية، ومن الثانية ما دلت عليه الأولى (رواه في المختارة).
هكذا قال المصنف الفاعل هو مؤلف المختارة، وهو اسم كتاب جمع فيه مؤلفه الأحاديث الجياد الزائدة على الصحيحين، ومؤلفه هو أبو

عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي الحافظ ضياء الدين الحنبلي أحد الأعلام وحفاظ الحديث. قال الذهبي: أفنى عمره في هذا الشأن مع الدين المتين والروع والفضيلة التامة والثقة والإتقان انتفع الناس بتصانيفه، والمحدثون بكتبه فالله يرحمه ويرضى عنه.

وقال شيخ الإسلام: تصحيحه في مختارته خيرٌ من تصحيح الحاكم بلا ريب. مات سنة ثلاث وأربعين وستمائة.

وروى هذا الحديث أبو يعلى والقاضي إسماعيل، قال أبو يعلى: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة صاحب ((الْمُصَنَّف)) قال: حدثنا زيد بن الحباب قال: حدثنا جعفر بن إبراهيم من ولد ذي الجناحين قال: حدثنا علي بن عمر عن أبيه عن علي بن حسين فذكره، وعلي بن عمر هو علي بن عمر بن علي بن حسين.

قال شيخ الإسلام: فانظر كيف هذه السنة كيف مخرجها من أهل المدينة وأهل البيت الذين لهم من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرب النسب وقرب الدار، لأنهم إلى ذلك أحوج من غيرهم فكانوا له أضبط.

ورواه سعيد بن منصور في ((سننه)) من طريقين عن أبي صالح وأبي سعيد مولى المهريّ [في ((حاشية ابن القاسم)): المهدي] قال سعيد بن منصور: حدثنا عبد العزيز بن محمد قال: أخبرني سهيل بن أبي سهيل قال: رآني الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عند القبر فناداني وهو في بيت فاطمة يتعشى، فقال: هلمّ إلى العشاء. فقلت: لا أريد. فقال: ما لي رأيتك عند القبر. فقلت: سلمت على النبي - صلى الله عليه وسلم -. فقال: إذا دخلت المسجد فسلِّم. لا تحتاج إلى أن تذهب، ثم قال: إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تتخذوا بيتي عيدًا». لأن محل قبره، «لا تتخذوا بيوتكم مقابر، وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم، لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». ما أنتم ومن بالأندلس إلا سواء. هذا ليس من الحديث.

وقال سعيدٌ أيضًا: حدثنا حبان بن علي قال: حدثنا محمد بن عجلان عن أبي سعيد مولى المهري قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تتخذوا بيتي عيدًا ولا بيوتكم مقابر وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني».

قال شيخ الإسلام: فهذان المرسلان من هذين الوجهين المختلفين يدلان على ثبوت الحديث لاسيما وقد احتج به من أرسله، وذلك يقتضي ثبوته عنده، هذا لو لم يروَ من وجوه مسندةٍ غير هذين فكيف وقد تقدم مسندًا، يعني: الحديث محفوظ ولا إشكال فيه.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه النهي عن قصد قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - للأجل الدعاء عنده والصلاة كذلك الشأن في الدعاء فقط، فغيره من القبور من بابٍ أولى لأن ذلك نوع من اتخاذه عيدًا وهو وسيلة إلى الشرك.

ويستفاد أيضًا:

النهي عن جميع العبادات عند قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - حمايةً لحمى التوحيد.

ثانيًا: مشروعية إنكار المنكر وتعليم الجاهل.

ثالثًا: المنع من السفر لزيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - حماية للتوحيد.

[خامسًا]: أن المقصد الشرعي لزيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - هو السلام عليه فقط وذلك يبلغه من القريب والبعيد فهما سواء.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل) يعني في الحديث مسائل:

(الأولى: تفسير آية براءة) وهي قوله: ({لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ}) .. الآية، والشاهد منها أنه لما وصفه الله بهذه الصفات دل ذلك على أنه قد بيَّنَ لهم التوحيد والشرك وسدَّ الذرائع الموصلة إليه، ... ({بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ}).

(الثانية: إبعاده أمته عن هذا الحمى غاية البعد).

أي من حرصه - صلى الله عليه وسلم - على هداية أمته ورأفته بهم أبعدهم عن الشرك وسد جميع الوسائل الموصلة إليه، وهذا من قوله: «لا تجعلوا قبري عيدًا ولا بيوتكم قبورًا».

(الثالثة: ذُكر حرصه علينا ورأفته ورحمته). يعني قوله: ({حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ}) أي حريص على هدايتنا وأصول

النفع الدنيوي والأخروي إلينا.
(الرابعة: نهيه عن زيارة قبره على وجه مخصوص مع أن زيارته من أفضل الأعمال) أي أنه نهى عن زيارة قبره إذا كان على خلاف المشروع كمن يشُدُّ الرحال لزيارته أو يتخذه عيدًا، وقوله: (مع أن زيارته من أفضل الأعمال). أي أن زيارة القبور على الوجه المشروع سنّة، سنة كما في الحديث «زوروا القبور» وإذا كان كذلك فهو عمل فاضل، وقبره - صلى الله عليه وسلم - منها، وليس معناه أنه أفضل الأعمال مطلقًا ليس هذا، وإلا جعلنا ماذا؟ فتحنا الباب، لو قلنا: زيارته - صلى الله عليه وسلم - من أفضل الأعمال مطلقًا لفتحنا الباب.
قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: وزيارة قبر النبي ? - صلى الله عليه وسلم - من أفضل الأعمال من جنسها، يعني في زيارة القبور هذه سنة من جنسها أفضل. وهذا أحسن وأجود فزيارته فيها سلامٌ عليه وحقه - صلى الله عليه وسلم - أعظم من غيره وهو كذلك، وأما من حيث التذكر بالآخرة فلا فرق بين قبره وقبر غيره. فيحمل كلام المصنف هنا على أنه من أفضل الأعمال ليس أفضل من الصلاة والدعاء .. إلى آخره، وإنما أفضل الأعمال باعتبار جنس زيارة القبور، أي القبور أولى؟
قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا كذلك، لكن بشرط أن تكون على الوجه المشروع، ليس فيها شد الرحال ولا أن تكون عيدًا.
(الخامسة: نهيه عن الإكثار من الزيارة) لقوله: («ولا تجعلوا قبري عيدًا») أي لا تكثروا التردد إليه كالعيد الذي يتكرر ويعتاد مجيئه، ولو أتى كل سنةٍ مرة مثلاً فإنه اتخذه عيدًا ففيه نوعٌ من الإكثار.
(السادسة: حثه على النافلة في البيت) لقوله: («ولا تجعلوا بيوتكم قبورًا»). يعني لا تعطلوها من صلاة النافلة فتكون بمنزلة المقابر.
(السابعة: أنه متقرر عندهم أنه لا يُصَلَّى في المقبرة) ولذلك حسُنَ التشبيه، التشبيه إنما تشبه الشيء بالشيء إذا كان المشبه به معلومًا عند المخاطب، أي لكونه جعل البيت الذي لا يصلى فيه مقبرة، فلولا أن ذلك متقررٌ عندهم لما حسن التشبيه.
(الثامنة: تعليل ذلك بأن صلاة الرجل وسلامه عليه يبلغه وإن بعد، فلا حاجة إلى ما يتوهمه من أراد القرب).
أي أنه لما نهى عن التردد إلى قبره - قد يقول قائل: إنما أتَرَدَّدُ للصلاة عليه عنده - فأجاب بأن الصلاة والسلام يبلغه مع البعد، لذلك قلنا في ما مضى: الجملة المراد بها الثانية وصلوا عليَّ ليس هذا المراد، المراد («فإن صلاتكم تبلغني حيث ما كنتم») فلا حاجة إلى ما يتوهمه من أراد القربة.
(التاسعة: كونه - صلى الله عليه وسلم - في البرزخ تعرض أعمال أمته في الصلاة والسلام عليه).
فقط هذا الذي ورد فيه النص، وأما ما عداه فلا، ولذلك قال هنا: ... (تُعرض أعمال أمته في الصلاة والسلام عليه) لا مطلقًا، لقوله: («وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم»). والأصل هو المنع لأنه أمر غيب، وأما أن نقول: بأن الأعمال كلها تعرض على آدم وعلى محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - نقول: هذا يحتاج إلى دليل، إن جاء دليل صحيح، ولا دليل، فالأصل فيه المنع، والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

59 ٥٩

٥٩.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: باب ما جاء أن بعض هذه الأمة يعبد الأوثان.
* مناسبة الباب لـ كتاب التوحيد.
* قوله: وقول الله تعالى: ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت.
* بيان اختلاف المفسرون في معنى الجبيت والطاغوت.

* ما المراد بالطاغوت؟
* مناسبة الآية للباب، وما يستفاد من الآية.
* قوله: (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله).
* بيان مفردات ألفاظ الآية.
* مناسبة الآية للباب، وما يستفاد منها.
* قوله: (قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجداً).
* مناسبة الآية للباب، وما يستفاد من الآية.
* (عن أبي سعيد رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله علية وسلم قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذّة بالقذّة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه». قالوا: يا رسول الله اليهودَ والنصارى؟ قال: «فمن»؟ أخرجاه).
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فقال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى:

(باب ما جاء أن بعض هذه الأمة يعبد الأوثان)

هذا الباب الثالث والعشرون، (باب ما جاء أن بعض هذه الأمة يعبد الأوثان).

مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)) لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى التوحيد وما ينافيه من الشرك أو ينافي كماله أو يكون وسيلةً إلى ما ينافيه ذكر أن الشرك لا بد أن يقع في هذه الأمة بعبادة الأوثان، يعني الأبواب السابقة فيما يقرر معنى التوحيد وشيئًا من لوازمه، ويقرر معنى الشرك وشيئًا من أفراده، وبين حماية النبي - صلى الله عليه وسلم - لجناب التوحيد، بعد هذه الأبواب وتقرير هذه الأصول أراد أن يبين أن هذه الأمة سيقع بعضها في عبادة الأوثان، ذكر أن الشرك لا بد أن يقع في هذه الأمة بعبادة الأوثان وهذه إرادة كونية، يعني حُكم كوني قضاه الله تعالى وهو كائن لا محالة، وقصد بذلك أيضًا الرد على عبّاد القبور، الذين يفعلون الشرك ويقولون إنه لا يقع في هذه الأمة المحمدية شركٌ، وهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله، يعني بعض المشركين المتأخرين يحتجون بأن هذه الأمة المحمدية معصومة عن الوقوع في الشرك، حينئذٍ أيُّ أمرٍ يَتَلَبَّسُ به من يتلبس به عند القبور لا يُكون شركًا، يستدلون بذلك على ماذا؟ على أن ما يفعله أصحاب القبور عبّاد القبور عند القبور ليس بشركٍ، لماذا؟ لأن الأمة المحمدية معصومة عن الوقوع في الشرك، ولا شك أن ذلك باطل بل هو من أبطل الباطل، ويقولون: إنه لا يقع في هذه الأمة المحمدية شرك وهم يقولون لا إله إلا الله محمد رسول الله، وهذه حجة من حجج أهل الباطل، فإذا قيل لهم: إن عبادة القبور والأولياء من الشرك بالله تعالى، قالوا: لا يمكن أن يقع في هذه الأمة شركٌ بالله تعالى، ويستدلون بذلك أن الأمة معصومة، يعني يعتقدون أن الأمة المحمدية معصومة من الوقوع في الشرك، وقد حماها الله تعالى من أن تعود إلى عبادة الأوثان، وقد يُسَلِّم بجميع ما مَرّ، نقول: نعم معنى التوحيد كذا، ومعنى الشرك كذا، وهذا فرد من أفراد التوحيد، وهذا فرد من أفراد الشرك، وبيان حماية النبي - صلى الله عليه وسلم - لجناب التوحيد يُسَلِّمُون بذلك كله، لكن يقول: الأمة معصومة دل النص على أن ذلك إنما وقع في الزمن الذي بُعِثَ فيه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فرأى ذلك الشرك وحاربهم، إذًا أما هذه الأمة فلن يقع فيها البتة، حينئذٍ هم قد يُسَلِّمُون بجميع ما مر من أبواب وأنه حق، ولكن لن يقع في ذلك الشرك أحدٌ من هذه الأمة البتة، ويستدلون بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا موجود عند عباد القبور إلى يومنا هذا، يستدلون بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن الشيطان أيس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم». والحديث الصحيح في صحيح مسلم من حديث جابر رضي الله تعالى عنه، «إن الشيطان أيس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم» فهذا الحديث يدل على أن عبادة الشيطان لن تكون في هذه الأمة، هكذا قالوا، وأن الشرك الأكبر لن يقع في هذه الأمة بعد وفاة

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هكذا قال المشركون المتأخرون، كما مر معنا مرارًا أن كل صاحب بدعةٍ لا بد وأن يتكأ على آيةٍ أو حديثٍ، لا بد أن يستدل بشيءٍ من ذلك.

والجواب على تلك الشبهة أن نقول: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أيس الشيطان» يعني دخله اليأس والقنوط، وهذا إخبار من النبي - صلى الله عليه وسلم - عمّا في نفس الشيطان في ذلك الوقت، أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك، يعني من وقوع الشيطان في اليأس ذلك الوقت لأن الشيطان لما حصلت الفتوحات وقوي الإسلام ودخل الناس في دين الله أفواجًا يأس الشيطان أن يُعبد سوى الله في هذه الجزيرة، يعني لما رأى الإسلام ودخول الناس جاءه في نفسه شيءٌ من اليأس فأخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم -، لكن الشيطان لا يعلم الغيب، هذه واحدة.

ثانيًا: أن الذي يأس هو الشيطان بنفسه، ولم يحصل اليأس من جهة الباري جل وعلا، إذًا هذا إخبار من النبي - صلى الله عليه وسلم - عن كون الشيطان قد يأس، وهذا لا يمنع نحن لا نأخذ من التشريعات من الشيطان أو يأس فلن يقع، نقول: هذا وقع من الشيطان لكن وقع خلاف ما أراده الله ابتلاءً لهذه الأمة، حينئذٍ يأس في ذلك الوقت وهو لا يعلم الغيب، ولكن قدَّر الله تعالى بأن هذه الأمة ستتلبَّسُ بالشرك.

إذًا نقول: يأس الشيطان أن يعبد سوى الله في هذه الجزيرة، والشيطان لا يعلم الغيب كما هو معلوم وهو حريص على إغواء بني آدم {لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} [ص: ٨٢]، {لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إَلاَّ قَلِيلاً} [الإسراء: ٦٢] توعد فهو قد يأس من نفسه ولم يُأَيِّسُهُ الله تعالى، لم يجعل اليأس الباري جل وعلا في نفس الشيطان إذ لو كان كذلك لاختلف الأمر، ولكن أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن الشيطان قد يأس، حينئذٍ اليأس مصدره من؟ الشيطان نفسه، وإذا كان كذلك لا يكون حكمًا على ما أراده الله تعالى أن الشرك سيقع في هذه الأمة، فوقع اليأس من الشيطان ولم يُأَيِّسُهُ الله تعالى، ولكن حكمة الله تأبى إلا أن يكون ذلك فوقع الشرك الأكبر، ولهذا بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - بوقت يسير ارتدت طائفة من العرب، أليس كذلك؟ قبل بزوغ الشرك آنذاك ارتدت طائفة من العرب كفروا بعد إسلامهم، ولا شك أن ذلك من عبادة الشيطان لأن عبادة الشيطان هي طاعته في ترك ما أوجبه الله تعالى، أو التَّلبّس بما نهى الله تعالى عنه، قال تعالى: {أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ} [يس: ٦٠]. وعبادة الشيطان طاعته فيما يأمر به إيجادًا أو تركًا، ثم النبي - صلى الله عليه وسلم - علَّق الحكم على وصفٍ فهو خاص، يعني يمكن جواب آخر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - علّق الحكم على وصف فهو خاص لقوله: «أيس أن يعبده المصلون». فحينئذٍ المصلون (أل) للكمال، فكل من تلبَّس بالصلاة على وجه الكمال ظاهرًا وباطنًا حينئذٍ تنهاه عن الفحشاء والمنكر ولا شك، وتأمره بفعل الطاعات، ولا شك أن أعظم ما تأمره به من الطاعات هو توحيد الله تعالى إفراده بالعبادة، وأعظم ما تنهاه عن المنكر هو الوقوع في ما حرم الله تعالى من الشرك به، فحينئذٍ يكون الحكم خاصًا، والجواب الأول أولى، إذًا على قولٍ آخر نقول النبي - صلى الله عليه وسلم - علق الحكم هنا على وصفٍ فهو خاصٌّ بقوله: «أيس أن يعبده المصلون». و (أل) في المصلين للكمال، وعليه المصلون هنا هم الذين تنهاهم صلاتهم عن ترك الواجب وأعظمه التوحيد، إفراد الله تعالى بالعبادة، وتناهاه عن الوقوع في المحظور المنكر، وأعظمه الشرك، فالشيطان يأس أن يعبده من قام بالصلاة على حقيقتها ظاهرًا وباطنًا، وأما من لم يكن كذلك ولو كان من المصلين فالحديث لا يشمله، أليس كذلك؟ «أيس أن يعبده المصلون» حينئذٍ نقول: المراد بالصلاة هناك على وجه الكمال.

إذًا من وقع عنده نص ولم تنه صلاته عن الوقوع في المحظور قد يقع في الشرك الأكبر، لكن الجواب الأول أحسن لأنه قد يُجاب هنا بأن (أل) في المصلين للعموم فتفيد كل مصلٍّ والأصل في العام استواؤه، فالشيطان يأس أن يعبده من قام بالصلاة على حقيقتها ظاهرًا وباطنًا، فهذا الحديث حينئذٍ على هذا المعنى السابق ليس فيه أن عبادة الشيطان لن تقع في هذه الأمة، وإنما أخبر النبي - صلى الله

عليه وسلم - بيأسه من ذلك، وهذا لا يدل على عدم الوقوع، بل يجوز أن يقع على خلاف ما توقعه عدو الله الشيطان، بل الأدلة تدل على ذلك، وهذا الذي عقد المصنف من أجله الباب، بل الأدلة تدل على أن بعض هذه الأمة يعبد الأوثان، وهذا ما عناه المصنف بالترجمة (باب ما جاء أن بعض هذه الأمة يعبد الأوثان) يعني أن عبادة الأوثان واقعةٌ في هذه الأمة لا محال، فهو حكم كونيٌ موافق لإرادة الله تعالى الكونية فسيقع ما شاءه الله تعالى سيقع لا محالة، يعني أن عبادة الأوثان واقعةٌ في هذه الأمة بنصٍ النبي - صلى الله عليه وسلم - كما وقع في الأمم السابقة، فقوله: (باب ما جاء) أي من النصوص في الكتاب والسنة.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: مقصود هذه الترجمة الحذر من الشرك والخوف منه، وأنه أمرٌ واقعٌ في هذه الأمة لا محالة، لإرادة الله تعالى الكونية، والرد على من زعم أن من قال لا إله إلا اللهُ وتَسَمَّى بالإسلام أنه يبقى على إسلامه ولو فعل ما ينافيه من الاستغاثة بأهل القبور ودعائهم، وسَمَّى ذلك توسلاً لا عبادةً فإن هذا باطل. إذًا كل من قال لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله لا يمكن أن يقع في الشرك نقول: هذا لا يصح، بل الصواب أن لا إله إلا الله لها معنًى، ومن معانيها اجتناب نواقض لا إله إلا الله ودعاء الأموات والتبرك بالقبور والنذر ونحو ذلك يُعتبر من النواقص التي أجمع عليها سلف هذه الأمة.

قال رحمه الله تعالى: فإن الوثن الجامع لكل ما عبد من دون الله، لا فرق بين الأشجار والأحجار والأبنية، ولا بين الأنبياء والصالحين والطالحين في هذا الموضع، وهو العبادة فإنها حق الله وحده، فمن دعا غير الله أو عبده فقد اتخذه وثنًا وخرج بذلك من الدين، ولم ينفعه انتسابه إلى الإسلام، فكم انتسب إلى الإسلام من مشركٍ وملحدٍ وكافرٍ منافق، والعبرة بروح الدين وحقيقته لا بمجرد الأسامي والألفاظ التي لا حقيقة لها كما بيَّنَّا ذلك فيما سبق.

(باب ما جاء أن بعض هذه الأمة)، (بعض) إذًا لا كلها، لا جميع الأمة، إن الذي يقع في عبادة القبور بعد الأمة لا كلها وهذا الذي عناه بقوله: (بعض) إذًا له مفهوم مخالفة، أن بعض ما يقابل هذا البعض لا يعبد الأوثان، أليس كذلك؟ بعض هذه الأمة يعبد الأوثان، بعضها الذي يُقابل هذا البعض لا يعبد الأوثان، وهو واضحٌ بيّن. إذًا (أن بعض هذه الأمة) أي لا كلها لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر أن في هذه الأمة طائفةً لا تزال منصورة على الحق إلى قيام الساعة، وسيذكر المصنف الحديث الآتي في هذا الباب.

قوله: (يعبد)، (أن بعض هذه الأمة يعبد) أي هذا البعض من الأمة، والمراد أمة الإجابة وهي الأمة أمة الإجابة، مَنْ أمة الإجابة أمة النبي - صلى الله عليه وسلم - نوعان:

أمة الدعوة: وهو كل من خاطبهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالدعوة فيشمل الكافر والمؤمن.

وأمة الإجابة: وهو خاصٌ بمن استجاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -. حينئذٍ أمة الإجابة هي المعنية بهذا النص وهم من أجاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - في دعوته، فيتقادم بهم العهد حتى يرتدوا على أدبارهم ويترك دينهم ويتوجه إلى عبادة الأوثان ويعبدونها من دون الله تعالى، أي هذا البعض الذين أجابوا النبي - صلى الله عليه وسلم - سواء كانوا مباشرة أو بعده، النصوص عامة لكن لم يقع مباشرةً، ولا يُحمل على أن المراد هنا بالأمة أمة الدعوة، لماذا؟ لأن منهم من يعبد الأوثان عندما بُعث النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يستجب فاستمر على عبادة الأوثان بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -. إذًا ليس المراد أن أمة الدعوة التي لم تستسلم لأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - وبقيت على ما هي عليه من عبادة الأوثان أنها مرادة بهذا النص، لأنهم لم يستجيبوا ابتداءً حينئذٍ استمرارهم على ما هم عليه بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - هو موافق لما قبل ذلك، ولا يُحمل على أمة الدعوة لأن منهم من يعبد الأوثان عند بِعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - واستمر على ذلك بعد البعثة ولم يرضى بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وقوله: (يعبد) بالياء أكثر النسخ (يعبد) مذكر الضمير هنا لأن لفظ بعض مذكر (يعبد) هو لا هي. إذًا (باب ما جاء أن بعض هذه الأمة يعبد)، يعبد هذا البعض فذكَّر الضمير لأن بعض لفظ مذكر، ويصح (تعبد) كما في النسخة التي معنا (تعبد) هي الأمة الإسلامية، أليس كذلك؟

لكن مرجع الضمير بعض كذلك، مرجع الضمير بعض، كيف أَنَّثَهُ؟ لأن بعض أضيف إلى ماذا؟ إلى مؤنث فاكتسب التأنيث.
وَرُبَّمَا أُكْسَبَ ثَانٍ أَوَّلاَ ... تَأْنِيثًا إِنْ كَانَ لِحَذْفٍ مُؤهَلاَ

إذًا يصح تعبد، أي هذا البعض وأَنَّثَهُ لأجل المضاف إليه، فاللفظ اكتسب التأنيث من المضاف إليه كما قال ابن مالك رحمه الله تعالى
وَرُبَّمَا أُكْسَبَ ثَانٍ أَوَّلاَ ... تَأْنِيثًا إِنْ كَانَ لِحَذْفٍ مُؤهَلاَ

قطعت بعض أصابعه مثل المثال الذي معنا، قُطِعَتْ بعض أصابعه جاز أن تقول: قطع بعض أصابعه، مراعاة لبعض، ويجوز قطعت والفاعل بعض لماذا أنث؟ والفاعل مذكر (بعض) تقول: لأن (بعض) أضيف إلى أصابع فاكتسب التأنيث بشرط أنه إذا حُذف المضاف حينئذٍ يقام المضاف إليه مقامه فيصح المعنى، قطعت أصابعه، أليس كذلك؟ قُطِعَتْ صَحَّ المعنى، وهنا (تعبد) بعض هذه الأمة ما ذُكر.

(الأوثان) تعبد هي أو هو يعبد، الأوثان جمع وثنٍ يُطلق على كل من قصد بأي نوعٍ من أنواع العبادة، كل من قصد إن شئت قل (ما) قصد بأي نوعٍ من أنواع العبادة بقطع النظر عن ماهية هذا المعبود، سواء كان صنمًا أو قبرًا أو مشهدًا أو غير ذلك، فالوثن أعمّ كما مر معنا من الصنم، الصّنم ما كان على صورةٍ، والوثن أعم، فالصنم يُسمى وثنًا، ولذلك قال الخليل عليه السلام {إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً} [العنكبوت: ١٧] مع قوله: {قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ} [الشعراء: ٧١]، {نَعْبُدُ أَصْنَاماً}، قال {أَوْثَاناً} إذًا أطلق الأوثان على الأصنام، وقوله كذلك {قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ} [الصافات: ٩٥] نحت، إذًا النحت إنما يكون لشيء له صورة، هذا الأصل فيه، قد ينحتون الحجر ونحو ذلك، لكن المراد هنا أنه سَمَّى الأصنام أوثانًا، فأطلق عليه. حينئذٍ كل صنمٍ وثنٌ من غير عكس، لأن الوثن يطلق على القبر، على المقبور نفسه ولذلك مر معنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا ربه أن لا يجعل قبره وثنًا، ولن يكون. أجاب دعاءه، ولكن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يكون وثنًا، كيف يكون وثنًا؟ إذا تَعَلَّقَ به صَرَفَ إليه نوعًا أو أنواعًا من العبادة، لو استغاث به وهو بمكانٍ بعيد عن قبره، حينئذٍ نقول: جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - وثنًا، لكن القبر شيءٌ آخر، فالذي دعا به النبي - صلى الله عليه وسلم - أن لا يكون قبره وثنًا، قد أجاب دعاءه كما قال ابن القيم وغيرِه من أهل العلم، وأما النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد وُجِدَ من أشرك بالله تعالى بجعل النبي - صلى الله عليه وسلم - معبودًا من دون الله تعالى، فقد جعله وثنًا، والحكم بكونه وثنًا - هذا لا يلتبس عليك يا طالب العلم - بكونه وثنًا أو طاغوتًا أو صنمًا هذا باعتبار العابد، لا باعتبار المعبود، فليس فيه قدح في كون نقول: عيسى عليه السلام صار طاغوتًا عند أهله، أو النبي - صلى الله عليه وسلم - صار وثنًا عند من عبده، لأن الحكم بكونه طاغوتًا أو وثنًا باعتبار من صرف العبادة لغير الله، وأما الشخص نفسه فهذا لا نحتاج أن نشترط - ومر معنا هذا في أوائل الكتاب - ({وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [سورة النحل: ٣٦]) قيَّده بعضهم كل من عُبِدَ من دون الله وهو راضٍ. قلنا: لا نحتاج إلى وهو راضٍ، وإنما كل من عُبِدَ من دون الله باعتبار عابده، أما كونه يَرْضَى أو لا يَرْضَى هذه مسألةٌ أخرى، هذا إذا أرادنا أن نصفه هو باعتبار ذاته بانفكاكه عن عابديه، إذا ارتضى أن يكون معبودًا حينئذٍ هو طاغوت، عَبَدَهُ الناس أو لا، هو طاغوت لا شك في ذلك، لكن باعتبار العابد لا نشترط أن يكون المعبود راضيًا فمال شاع أنه ما عُبِدَ من دون الله وهو راضٍ نقول: هذا القيد ليس له أصلٌ.

وكون عيسى يُسمّى طاغوتًا أو غيره نقول: هذا لا إشكال فيه، التسمية باعتبار الشرع، حينئذٍ سمي طاغوتًا باعتبار ماذا؟ ما هو الطاغوت فعلوت من الطغيان؟ جاوز به الحد، هل تسلم بأن عيسى يرتفع إلى منزلة الربوبية والألوهية؟ لا، لا نسلم، إذًا رفعه عيسى باعتبار رفعه طاغوتًا عند من؟ عند عابديه.

إذًا قال هنا: {إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً} [العنكبوت: ١٧]. مع قوله: {قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا} [الشعراء: ٧١]. فكل صنمٍ وثنٌ من غير عكس، فالوثن أعم من الصنم، فيطلق على الصنم. وقال عليه الصلاة والسلام لعدي وفي عنقه صليب: «أَلْقِ عنك هذا الوثن». سماه وثنًا وهو صليب، فدل على أن الوثن، فدل على أن الوثن يطلق على الأصنام وغيرها مما عُبِدَ من دون الله تعالى.

ذكر المصنف تحت الترجمة ثلاث آيات وحديثين.

قال رحمه الله تعالى: (وقوله الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ} [النساء: ٥١]) الآية. هذا الشاهد من النص، ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ}) روى أحمد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: لما قدم كعب بن الأشرف مكة قالت قريش: ألا ترى إلى هذا الصنبور المنبتر من قومه يزعم أنه خير منا ونحن أهل الحجيج وأهل السِّدانة وأهل السقاية. قال كعب: أنتم خير. فنزلت فيهم {إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ} ... [الكوثر: ٣]، ونزل {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً} ... إلى قوله: {نَصِيراً} [النساء: ٥٢]. وإسناده صحيح.

وروى ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: جاء حُيَيّ بن أخطب وكعب بن الأشرف إلى أهل مكة فقالوا له - يعني أهل مكة قالوا لكعب ومن معه -: أنتم أهل الكتاب، وأهل العلم فأخبرونا عنا وعن محمدٍ. يعني ما الذي عندكم عن شأننا مع محمد؟ فقالوا: ما أنتم ومحمد، يعني: ما الذي يفترق بينكم، قالوا: نحن نصل الأرحام، ونحر الكوماء - وهي الناقة العظيمة السنام -، ونسقي الماء على اللبن، ونُفُكُّ العُنَاة، جمع عانٍ وهو الأسير، ونسقي الحجيج، ومحمد صَنبور صُنبور بضم الصاد وهو الأبتر الذي لا عقب له، قطع أرحامنا واتبعه سُرَّاق الحجيج من غِفَار، فنحن خير أم هو؟ فقالوا: أنتم خير وأهدى سبيلاً. فأنزل الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَؤُلاء أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ سَبِيلاً} [النساء: ٥١]. هذا سبب نزول الآية، قوله: ({أَلَمْ تَرَ}). يعني ألم تنظر، لأن رأى هنا عدَّاها بـ إلى، ورأى كالنظر إذا عُدِّيَتْ بـ إلى فُسِّرَتْ رأى بأنها البصرية كالنظر بمعنى النظر الذي يكون بالبصر، الذي يكون بماذا؟ بالبصر، حينئذٍ إذا عدّاه بـ إلى، أو ذكر محل النظر وهو الوجه حينئذٍ نفسره بالنظر بالبصر، وأما إذا عدَّاه بـ في حينئذ يكون بمعنى التفكر والتدبر، وإذا لم يعدَّ لا بـ في ولا بـ إلا ولم يذكر محل النظر، فحينئذٍ يُفسر بالانتظار.

إذًا نظر يأتي على ثلاثة معانٍ: بمعنى الانتظار ينتظرون، {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ} [البقرة: ٢١٠] يعني هل ينتظرون، لماذا قلنا ينتظرون؟ من الانتظار فحينئذ قلنا لماذا؟ لأنه لم يُعدَّ ذكر مطلقًا، وإذا عُدِّي بـ إلى أو ذكر محل النظر وهو الوجه فحينئذٍ نقول: هذا بمعنى النظر بالعين بالبصر أليس كذلك؟ وإذا عُدِّيَ بـ في حينئذ يكون النظر بمعنى التفكر.

رأى قد تأتي علمية وقد تأتي بصرية، إذا عَدَّاها بـ إلى حينئذٍ نقول: هذه رأى بصرية. إذًا ({أَلَمْ تَرَ}) ألم تنظر، والاستفهام هنا ({أَلَمْ تَرَ}) همزة، ولم هذه حرف نفي وليس حرف النفي ألم، وإنما حرف النفي لم، ودخلت عليه الهمزة ({أَلَمْ تَرَ}) ألم تنظر، والاستفهام هنا للتعجيب من حالهم، ورأى هنا البصرية لتعديتها بـ إلى فهي بمعنى النظر، والخطاب هنا ترى هل المراد به النبي - صلى الله عليه وسلم - أو الخطاب لكل من يتأتى منه الرؤية من المسلمين؟ الثاني، الثاني لأن المراد به التعميم، وليس هنا ثَمَّ حُكم يتعلق بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم لو جُعل للنبي - صلى الله عليه وسلم - نقول: الأمة مأمورة بما أُمِرَ به النبي - صلى الله عليه وسلم -، وموجهةٌ بما وُجِّهَ به النبي - صلى الله عليه وسلم -، فكل خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - فهو خطاب لأمته، وكل خطاب للأمة فهو خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، لكن المراد هنا أن اللفظ وإن كان الأصل للخطاب الواحد ترى أنت، لكن المراد به ماذا؟ العموم، كقوله: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [محمد: ١٩]. فقط النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ أو كل من يتأتى منه أن يُؤمر بهذا الأمر؟ الثاني لا شك، إذًا ({أَلَمْ تَرَ}) الخطاب لكل من يتأتى منه الرؤية من المسلمين، ألم ترَ أيها المخاطب، أي مخاطب، أو الخطاب للنبي - صلى

الله عليه وسلم - وغيره مثله، والأول أولى، ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ}) أي أعطوا، ({نَصِيباً}) النصيب هو الحظ.
قال الشوكاني: والمراد اليهود أوتوا نصيباً من التوراة. والمراد بالكتاب هنا قيل التوراة والإنجيل، فهم أعطوا نصيباً من الكتاب ولم يُعطوا كل الكتاب، ({نَصِيباً}) يعني بعضًا حظًّا من الكتاب، ولم يعطوا كل الكتاب لأنهم حُرِمُوا بسبب معصيتهم فليس عندهم العلم الكامل بالكتاب، يعني بما في الكتاب، إنما يعلمون بعضه، فالمراد بالكتاب هنا الكتاب التوراة والإنجيل. قال: ({يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ}).
هذا الشاهد من الآية، ({يُؤْمِنُونَ}) أي يصدقون بهما، الإيمان المراد به هنا الإيمان اللغوي هذا الأصل فيه، الإيمان اللغوي ({يُؤْمِنُونَ} أي يُصَدِّقُون بهما، ويقرون بالجبت والطاغوت ولا يُنكرونهما، فإذا أقر الإنسان هذه الأوثان فقد آمن بها، من أقر بالشرك آمن به، من أقر بالكفر آمن به، كل من أقر منكرًا، سواء كان كفرًا فما دونه فهو قد آمن به، يعني صدق به ولم ينكره وأقره وهو كذلك، ولذلك من جالس صاحب المعصية فحكمه حكم ذلك العاصي، إذًا فإذا أقر الإنسان هذه الأوثان فقد آمن بها.
واختلف المفسرون في معنى الجبت والطاغوت، قيل: الجبت أصلها الجبس، فأبدلت السين تاءً. جبس جبت أبدلت السين تاءً، قيل هكذا، وقيل: الجبت شيءٌ آخر، على كلٍّ هذا هو المشهور، أصلها الجبس فأُبدلت التاء من السين قاله قطرب، وهو الذي لا خير فيه، الجبت المراد به الذي لا خير فيه، كل ما لا خير فيه سواء كان في الدين أو في الدنيا يُسَمَّى جبتًا.
قال الجوهري في معنى الجبت وهو أصح ما قيل: أنه كلمةٌ - يعني لفظ واحد - كلمةٌ تقع على الصنم والكاهن والساحر. تقع على ماذا؟ على الصنم فهو جبت، والكاهن فهو جبت، والساحر فهو جبت، وكل ما كان في معنى هذه الثلاثة فهو جبت.
إذًا لا يُخَصُّ بواحد من هذه الثلاثة، فلا نقول: الجبت هو الساحر فقط، وإنما قد يذكر مثالاً للجبت وهو طريقة السلف في ذكر مثالٍ لما يندرج تحت اللفظ. قلنا: هذا هو الصحيح قول الجوهري في معنى الجبت أنه عامٌ فيما ذُكر وما أشبهه.
قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: الجبت السحر، والطاغوت الشيطان. الطاغوت الشيطان والجبت السحر، وهذا ليس المراد به من عمر رضي الله تعالى عنه الحصر أن الجبت هو السحر، وغير السحر لا يكون جبتًا، وليس مراده أن الطاغوت هو الشيطان وما ليس بشيطان لا يُسمى طاغوت، فإنما أراد ذكر مثالٍ للجبت، وغيره مثله، وذكر مثالٍ يندرج تحت الطاغوت وغيره مثله، وهذا كما قلنا أنه ذكر لبعض [ألفاظ أو نعم] ذكر لبعض ما يندرج تحت اللفظ، وهو طريقة السلف خاصةً في باب التفسير، وكذلك قال ابن عباس: الجبت السحر والطاغوت الشيطان. وأبو العالية ومجاهد والحسن وغيرهم.
وعن ابن عباس وعكرمة وأبي مالكٍ: الجبت الشيطان. زاد ابن عباس بالحبشية، يعني: الشيطان جبت وهو الشيطان لكن بالحبشية.
وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضًا: الجبت الشرك.
وعنه الجبت الأصنام. انظر التفاسير مختلفة، لكنه اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد.
وعنه: الجبت حيي بن أخطب شخص.
وعن الشعبيّ: الجبت الكاهن. وعن مجاهد: الجبت كعب بن الأشرف.
أقوال مختلفة في تفسير الجبت، ولكن الخلاف هنا خلاف تنوع، فكل ما ذُكِرَ صحيح كما قَدَّمْنَا. قول الْجَوْهَرِيّ.
وروي عن مالك أن الطاغوت ما عُبِدَ من دون الله، والجبت الشيطان. وقيل: هما كل معبود من دون الله أو مطاعٍ في معصية الله. هذا ما يتعلق بالجبت.
فأما الطاغوت فمر معنا أول الكتاب الآية السابقة {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦] قلنا: الطاغوت فَعَلُوت من الطغيان وهو مجاوزة الحد، كل ما جاوز الشيءِ حدَّه، سواء باعتبار نفسه هو الذي جاوز أو بغيره فيُسمَّى ماذا؟ فيسمى طاغوتًا. إن كان باعتبار نفسه فلا شك أنه راضٍ، وإن كان باعتبار غيره فلا يُشترط الرضا في صدق الطاغوت عليه - انتبه لهذا - لا يشترط الرضا في صدق الطاغوت عليه، لماذا؟ لأن المعنى حاصل، ما المراد بالطاغوت؟ قلنا: فَعَلُوت من الطغيان مجاوزة

الحد. هؤلاء ادَّعوا في ماذا؟ في عيسى عليه السلام أنه إله، إذًا رفعوه تجاوز به الحدَّ، إذًا جعلوه طاغوتًا، فصرفوا إليه نوعًا من العبادة، وإلا يبقى ماذا؟ يبقى أنه لا يصدق عليه لو قيدناه بكونه راضيًا، لو قيدناه بكونه لا يسمى طاغوتًا إلا إذا كان راضيًا حينئذٍ فاجتنبوا الطاغوت كيف يصدق عليهم؟ أليس كذلك؟ كيف يصدق عليه أنه اجتنب الطاغوت، إذًا ما وقع في هذا المحظور، لأنه ماذا؟ لأن عيسى لم يرضَ، إذا لم يرضَ إذًا ما عبدوا الطاغوت، نقول: لا، لا يُشترط الرضا، فكل من تجاوز بشيءٍ فوق حدِّه وصرف إليه نوعًا من العبادة فقد جعله طاغوتًا سواء كان راضيًا أو لم يكن راضيًا.

وسبق كذلك تعريف ابن القيم وهو أحسن ما قيل في معنى الطاغوت: وهو ما تجاوز به العبد حده من معبودٍ أو متبوعٍ أو مطاع، فالمعبود كالأصنام والمتبوع كالعلماء، علماء الضلالة يعني، والمطاع كالأمراء، فطاعتهم في تحريم ما أحل الله، أو تحليل ما حرم الله هي من عبادته، لأنهم تجاوزوا به الحد لا حكم إلا لله تعالى، لا تشريع إلا لله تعالى، فإذا جعلوا البشر مُشَرِّعين يَحْكُمُون بما أرادوا حينئذٍ قد رفعهم عن منزلتهم، وجعل لهم من وصف الألوهية ما هو من خصائص الله تعالى،، فحينئذٍ نقول: هذا طاغوت باعتبار عابديه. لأنهم تجاوزوا به الحد، ولا نحتاج إلى أن نقيده بكونه راضيًا بعبادتهم، وهذا بيَّنَّاه.

قال الجوهري في لفظ الجبت: وهذا ليس من محض العربية، للاجتماع الجيم والباء في حرف واحد من غير حرف زولقي، والحروف الزولقية الراء واللام والنون والفاء والميم، راجع المعرب.

مناسبة الآية للباب: أنه إذا كان الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت، هنا ماذا بَيّن؟ ليس عندنا حكم يتعلق بهذه الأمة، وإنما بيَّنَ الله لنا تعالى في هذه الآية ({أَلَمْ تَرَ}) ألم تنظر ({إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا}) حظًّا من الكتاب آمنوا بالجبت والطاغوت، والطاغوت لا شك أنه ماذا؟ أن منه ما هو عبادة لغير الله تعالى، فمن الطاغوت الذي آمن به أهل الكتاب هو عبادة الأوثان منه عبادة الأوثان، وجاء النص الآتي ذكره حديث أبي سعيد أن هذه الأمة ستتبع تلك الأمم («لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القُذّة بالقُذّة»)، ومن ذلك الإيمان بالجبت والطاغوت، هذا محل الشاهد [فالآية وحدها] الآيات الثلاث التي ذكرها المصنف وحدها لا يستقيم الاستدلال به لمعناه من الترجمة، وإنما أراد أن يبين أن من قبلنا قد وقعوا في عبادة الأوثان حينئذٍ بين النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذه الأمة ستتبع تلك الأمم، ومن ذلك اتخاذ المساجد على القبور [ومن ذلك] وهو وسيلة إلى الشرك، ومن ذلك عبادة الأوثان وهو واضح بين.

إذًا مناسبة الآية للباب مركبة من الآية ومن الحديث الآتي أنه إذا كان الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت فهذه الأمة التي أوتيت القرآن لا يُستنكر ولا يستبعد أن تعبد الجبت والطاغوت، فإن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد أخبر أن هذه الأمة ستفعل مثل ما فعلت الأمم قبلها موافقة لهم ولو كان يبغضها ويعرف بطلانها، يعني يبغض اليهود لكنه يُقَلِّدُهُم، يبغض النصارى ويعرف أنهم على بطلان ومع ذلك يتشبه بهم، إذًا كونه يبغضهم لا أثر له في كونه لم يشتبه بهم، ولهذا قال المصنف: وفيه معرفة الإيمان بالجبت والطاغوت في هذا الموضع. هل هو اعتقاد قلب أو موافقة أصحابها مع بغضها ومعرفة بطلانها؟

النوعان مرادان، يعني: اعتقاد بالقلب، وكذلك موافقة ولو لم يعتقد، فالنوعان داخلان في الآية إيمان القلب واعتقاده وموافقة أصحابها في العمل مع بغضها ومعرفة بطلانها.

ويستفاد من الآية كذلك:

أولاً: أنه سيكون في هذه الأمة من يعبد الأوثان كما حدث لليهود والنصارى.

ثانيًا: أن الإيمان بالجبت والطاغوت في هذا الموضع معناه موافقة أصحابها ولو كان يُبغضها ويعرف بطلانها، فلا نشترط الاعتقاد في هذا المكان لأننا إذا اشتراطنا الاعتقاد معناه أنه لو عبد الأوثان لا يكون مؤمنًا بالجبت.

ثالثًا: أن الكفر بالجبت والطاغوت واجبٌ، بل هو فرض متحتم لازم في جميع الكتب السماوية كما أنه ألزمت به هذه الأمة كذلك

الأمم السابقة، لأنه جزء من مدلول لا إله إلا الله {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ} [البقرة: ٢٥٦]، وعرفنا فيما سبق أنه ما من نبيّ إلا وأُرْسِلَ وبُعِثَ لبيان مقام التوحيد لأمته، وذلك مبني على إثبات الركنين: نفي، وإثبات. كما مرّ معنا، فالكفر بالطاغوت والجبت هذا واجب في جميع الكتب السماوية.

رابعًا: وجوب العمل بالعلم، وأن من لم يعمل بعلمه أشبه اليهود والنصارى لأنه قال: ({أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ}). إذًا عندهم علم، ومع ذلك آمنوا بالجبت والطاغوت، وأن من لم يعمل بعلمه أشبه اليهود والنصارى.

خامسًا: أن العلم قد لا يعصم صاحبه من المعصية، فيكون على علمٍ ويقع في المعصية، سواء كانت كفرًا أو ما هو دون الكفر، ولذلك نبَّه ابن القيم وغيره على أن جميع النصوص الواردة في الكتاب والسنة في إثبات الفضل في الدنيا والآخرة على العلم ليس المراد به مجرد العلم، وإنما المراد به من أَتْبَعَ العلم العمل، يعني جمع بين النوعين، بل لا يُسمَّى علمًا نافعًا إلا إذا أتبعه بالعمل - انتبه لهذا - ليس المراد أن الطالب يخزن معلومات، ثم بعد ذلك يقول: هذا علم نافع. فإذا انتكس تقول: كيف انتكس وهو طالب علم؟ يرد الإشكال كيف انتكس وهو طالب علم؟ نقول: إنه يخزن مثل الكمبيوتر يحمّل، نقول: لا، المراد هنا أن يُتْبِعَ هذا العلم بالعمل، فإن أَتْبَعَهُ نقول: هذا عِلْمٌ نافع، وإن لم يُتْبِعْهُ بالعمل لا نقول: هذا علم نافع. ولو حفظ القرآن ولو حفظ السنة ولو حفظ ما حفظ - فانتبه لهذا -.

إذًا أن العلم قد لا يعصم صاحبه من المعصية لأن الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب آمنوا بالكفر، والذي يُؤمن بالكفر يؤمن بما دونه من المعاصي وهذا واضح بيّن.

سادسًا: وجوب إنكار الجبت والطاغوت، ولذلك ذَمَّهُ الله تعالى في الآية، ذكره في سياق الذم.

سابعًا: أن من العجب أن يُعطى الإنسان نصيبًا من العلم، ثم يؤمن بالجبت والطاغوت، ولذلك قلنا أن الاستفهام هنا للتعجيب، استفهام للتعجيب.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله تعالى: {قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ} [المائدة: ٦٠]). قوله: ({وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ}). هو محل الشاهد في النص.

يقول الله تعالى لنبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - قل يا محمد لهؤلاء الذين اتخذوا دينكم هزوًا ولعبًا من أهل الكتاب طاعنين في دينكم الذي هو توحيد الله وإفراده بالعبادة دون ما سواه، ({قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم}) هل الاستفهام هنا للتقرير، وفيه تشويق، ({أُنَبِّئُكُم}) بماذا؟ ({بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ}) قال هنا: ({هَلْ}) الاستفهام للتقرير وفيه تشويق، ({أُنَبِّئُكُم}) أي أخبركم، أي سأقرر عليكم هذا الخبر الآتي ({بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ})، ({بِشَرٍّ}) أصلها أشر مر معنا مرارًا خير وأشر أصلهما أخير وأشر، حذفت الهمزة فيهما لكثرت الاستعمال، يعني: طلبًا للتخفيف.

وغالبًا أغناهمُ خير وشر ... عن قولهم أخير منه وأشر

هكذا قال ابن مالك في الكافية.

({بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ}) أي بشر من نقمكم علينا أو بشرٍ مما تريدون لنا من المكروه، أو بشرٍ من أهل الكتاب، أو بشرٍ من دينهم، أقوال وكلها صحيحة، بشرٍ من نقمكم علينا، ينقمون على المسلمين وثَمَّ ما هو أشر منه، أو بشرٍ مما تريدون لنا من المكروه، أو بشرٍ من أهل الكتاب، أو بشرٍ من دينهم.

والحاصل أن المشار إليه من قوله: ({مِّن ذَلِكَ}). ما كان عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه فإن اليهود يعتقدون أنهم على الحق، أنهم هم على الحق دون محمد - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، فبين الله لرسوله أن فيهم من العيب ما هو أولى بالعيب، يعني إذا كنتم تتبجحون بأنكم على الحق بين الله تعالى أربع صفات ({مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ}) أربع صفات أيهما أولى بالعيب نحن أم أنتم؟ لا شك أن من غضب الله تعالى عليه، أو من اتصف بهذه الصفات الأربعة المذمومة

أولى بالشر ممن لم يتصف بها، هذا المراد هنا، فبيَّن الله لرسوله - صلى الله عليه وسلم - أن فيه من العيب ما هو أولى بالعيب، وهو ما هم عليه من الكفر الموجب للعن الله تعالى وغضبه ومسخه، فالمعنى هل أخبركم بشرٍ جزاءً عند الله يوم القيامة مما تظنونه بنا في قولكم: لم نرَ أهل دين أقل حظًّا في الدنيا والآخرة منكم ولا شر من دينكم. ودينا هو توحيد الله وإفراده بالعبادة وهذا أنتم أيها المتصفون بهذه الصفات المذمومة الآتية أولى بالعيب منا.

قال: ({مَثُوبَةً عِندَ اللهِ}) أي جزاءً ثابتًا عند الله، وهي مختصة بالخير، هذا على ما اشتهر أن الثواب خاص بالخير ومثله الثناء، ومرّ معنا في ... ((شرح الورقات)) أن الشيخ الأمين نازع في ذلك كما هو في المذكرة، والصواب أن الثواب يعم الشر والخير، لكن اشتهر عند المفسرين هذا الذي ذكره الشوكاني رحمه الله تعالى ({مَثُوبَةً عِندَ اللهِ}) أي جزاءً ثابتًا عند الله، وهي أي المثوبة والثواب مختصةٌ بالخير كما أن العقوبة مختصة بالشر، ووُضِعَتْ هنا موضع العقوبة على طريقة {فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} يعني للتهكم، المراد به التهكم، {فَبَشِّرْهُم} البشرى تكون للخير، قال: ... {فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} من باب التوبيخ والتهكم به، كذلك قال: ({مَثُوبَةً}) فالأصل أن يقول: عقوبة عند الله. لكن قال: ({مَثُوبَةً}). وهي في الخير هذا من باب التهكم بهم. وقوله: ({مَثُوبَةً}) منصوبةً على التمييز من قوله: ({بِشَرٍّ}) وهذا أفعل تفضيل ما بعده يكون منصوبًا على التمييز. وقوله: ({عِندَ اللهِ}) أي في علمه وجزائه عقوبةً أو ثوابًا. ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ}) هذا الجواب، ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ}) خبر لمبتدأٍ محذوف ({مَن}) هذا خبر اسم موصول بمعنى الذين أو الذي خبر لمبتدأٍ محذوف، مع تقدير مضاف محذوف، ولك أن تُقدر المضاف وقد لا تحتاج إلى تقديره، هو من لعنه الله، أليس كذلك؟ ({قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللهِ}) انتهى السؤال، انتهى الاستفهام، أين الجواب؟ الجواب: هو ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ})، إذًا ({مَن}) هذا خبر، أين المبتدأ محذوف، وجوَّز الشوكاني أن يكون كذلك ({مَن}) مضافٌ إلى مضاف محذوف، هو لعن من لعنه الله، كلاهما سيان.

إذًا ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ}) خبر لمبتدأٍ محذوف مع تقدير مضاف محذوف، أي هو لعن من لعنه الله، أو هو دين من لعنه الله، ويجوز أن يكون في محل جرٍّ بدلاً من شر، وإنما قدرنا لأن الاستفهام انتهى عند قوله: ({مَثُوبَةً عِندَ اللهِ}) ثم أتى جواب الاستفهام ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ}) أي هو من لعنه الله، ولعنه الله أي طرده وأبعده عن رحمته كما مر معنا مرارًا، هذه الصفة الأولى، وهي صفةٌ ذميمة {لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ} [المائدة: ٧١] {لُعِنَ}.

قال: ({وَغَضِبَ عَلَيْهِ}) أي ({وَغَضِبَ عَلَيْهِ}) أي أحل عليه غضبه وهي صفةٌ من صفات الله تعالىُ له على وجه الحقيقة تقتضي الانتقام من المغضوب عليه، ولا يفسر الغضب بالانتقام، هذا تعطيلٌ لمقتضى الصفة. إذًا ({وَغَضِبَ عَلَيْهِ}) أي ومن غضب عليه، وهذه الصفة الثانية.

قال: ({وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ}) وهذا الصفة الثالثة، وهي المسخ أي مسخ بعضهم قردة وبعضهم خنازير، وهم اليهود فإن الله تعالى مسخ أصحاب السبت قردة وكفار مائدة عيسى منهم خنازير.

وعن ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنهما قال: فجعل الله منهم القردة والخنازير فزُعِمَ أن شباب القوم صاروا قردة، والمشيخة صاروا خنازير.

وروى مسلمٌ في صحيحه عن ابن مسعودٌ رضي الله تعالى عنه قال: سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن القردة والخنازير أهي مما مسخ الله؟ فقال: «إن الله لم يهلك قومًا» أو قال: «لم يمسخ قومًا فيجعل لهم نسلاً ولا عاقبة، وإن القردة والخنازير كانت قبل ذلك».

يعني الموجود الآن هل هو من نسل الممسوخين قردة أو خنازير؟ الجواب: لا. وهذا نص الحديث في مسلم يدل على أو يرد على ما يذكره الفقهاء هناك في كون الخنزير نجس، وأنه لم يعرفه الصحابة لم يكن معه، وكيف لا يعرفونه ويسألون عنه، حينئذٍ نقول الأصل فيه ماذا؟ أنه لا يلحق بالكلب في كونه يُسَبّع، قالوا: الكلب هذا جاء النص فيه، والخنزير شرٌ منه، إذًا هو أولى بالتسبيع، لماذا الصحابة

لم يبين لهم النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ لم يكن معروفًا عندهم. نقول: ليس كونه معروفًا عندهم يعني: ليس كونه موجودًا بينهم لا يقتضي عدم بيان الحكم، فذُكِرَ الخنزير في القرآن وسألوا عنه فدل ذلك على أنه معروفٌ عندهم، ... و ({الْقِرَدَةَ}) جمع قردٍ وهو أشبه بالإنسان في الشكل الظاهر وليس بإنسانٍ حقيقةً، فكذلك أعمال هؤلاء وحيلتهم كانت مشابهةً للحق في الظاهر ومخالفةً له في الباطن فكان جزاؤهم من جنس عملهم، لأن القردة في ظاهره قريبٌ من الإنسان، لكنه في الباطن لا، كذلك الحيل التي كانوا يحتالون بها عن الحق في ظاهرها الإباحة لكنها في الباطن هي محرمة كفعل أصحاب السبت، ({وَالْخَنَازِيرَ}) جمع خنزير وهو حيوانٌ خبيث وصفه الله تعالى بأنه رجس، والمقصود هنا كما ذكرنا اليهود كما قال تعالى: {كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ} [البقرة: ٦٥] {فَبَآؤُواْ بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ} [البقرة: ٩٠]. كذلك قوله فيما سبق: {لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ} الآيات. وقوله: ({وَجعَلَ مِنْهُمُ}) قال ماذا؟ الآية ما هي ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ}) عمَّم أطلق، ثم قال: ({وَغَضِبَ عَلَيْهِ}). عمَّم وأطلق، ثم قال: ({وَجَعَلَ مِنْهُمُ}). لم يقل وجعلهم قردةً وخنازير صحيح؟ يدل على ماذا؟ أن الغضب اللعن عام على بني إسرائيل جميع والغضب عام، وأما المسخ فهو خاصٌ.

قوله: ({وَجَعَلَ مِنْهُمُ}). ولم يقل وجعلهم قردةً وخنازير لأن اللعنة والغضب عامٌ لهم جميعًا، والعقوبة بالمسخ خاصٌ ببعضهم وليس عامًا لبني إسرائيل، كذلك قال: ({مَن لَّعَنَهُ})، ({وَغَضِبَ عَلَيْهِ})، ... ({وَجَعَلَ مِنْهُمُ}). يعني من جعل منهم، ما النكتة هنا؟ ({لَّعَنَهُ اللهُ}) واحد ضمير مفرد غائب، قال: ({مِنْهُمُ}). جمعٌ

نعم القاعدة السابقة، ({لَّعَنَهُ اللهُ}) عاد الضمير على لفظ ({مَن}) فأفرد ({وَغَضِبَ عَلَيْهِ}) على ({مَن}) كذلك أفرد ({وَجَعَلَ مِنْهُمُ}) باعتبار المعنى معنى ({مَن}) هكذا يقال.

قال: ({وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ}) أي وجعل منهم من عبد الطاغوت أي: أطاع الشيطان فيما سوَّل له.

قال شيخ الإسلام: الصواب أنه معطوفٌ على قوله: ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ})، أليس كذلك؟ ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ}) فهو فعلٌ ماضٍ معطوفٌ على ما قبله من الأفعال الماضية، أي من لعنه الله، ومن غضب عليه، ومن جعل منهم القردة والخنازير، ومن عبد الطاغوت، لكن الأفعال المتقدمة الفاعل فيها هو اسم الله تعالى مُظهراً ومُضمراً، وهنا الفاعل اسم من عبد الطاغوت وهو الضمير في عبد ({مَن لَّعَنَهُ اللهُ}) من فاعل اللعن؟ الله، هذا ظاهر، غَضب هو من؟ الله، جعل من؟ هو الله. عبد هم ليس المراد به الله، إذًا اختلف الضمير اختلف الفاعل هذا المراد هنا، ولذلك قال: لكن الأفعال المتقدمة الفاعل فيها هو اسم الله مُظهراً كما في قوله: ({لَّعَنَهُ}) ومضمراً كما في قوله: ({وَغَضِبَ})، ({وَجَعَلَ}). وهنا في عَبَدَ الفاعل اسم من عبد الطاغوت وهو الضمير في عبد، ولم يُعِد سبحانه لفظ من مع طول الفصل لأنه جعل هذه الأفعال كلها صفةً لصنفٍ واحدٍ وهم اليهود، لأنه لو قال من، ومن، ومن احتمل ماذا؟ أن يكون الخبر هنا عن جماعات وليس المراد، المراد أن يكون عن صنفٍ واحد، أليس كذلك؟ يعني لو أعاد لفظ من لأوهم أنهم جماعةٌ آخرون وهم جماعةٌ واحدة والفاعل في عبد يعود على من ({وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ}) هذا على ما اشتهر، وقرأ حمزة (وَعَبُدَ الطَّاغُوتِ) يعني بالإضافة، بضم الباء من عَبُدَ حينئذٍ يكون اسمًا ولا يكون فعلاً عَبَدَ فعلٌ وَعَبُدَ هذا ليس بفعلٍ بل هو اسمٌ، ولذلك أُضيف إلى ما بعده بضم الباب من عَبُدَ وكسر التاء من الطاغوت أي جعل منهم عَبُدَ الطاغوتِ بإضافة عَبُدَ الاسم إلى الطاغوت، والمعنى وجعل منهم من يبالغ في عبادة الطاغوت لأن فَعُلَ من صيغ المبالغة، فالمراد من القراءتين عابد الطاغوت إلا أن في القراءة الثانية فيه ماذا؟ فيه المبالغة في العبادة.

ثم قال تعالى عنهم: {أُوْلَئِكَ شَرٌّ مَّكَاناً} [المائدة: ٦٠]. إشارةٌ إلى الموصوفين بالصفات المتقدمة وجُعِلَ الشر للمكان {أُوْلَئِكَ شَرٌّ مَّكَاناً} وهي لأهله للمبالغة ليس المكان الذي هو يوصف بالشر، وإنما من حَلَّ في المكان وهو أهله، والمراد به ماذا؟ المبالغة، وجُعِلَ الشر للمكان

وهي لأهله للمبالغة، ويجوز أن يكون الإسناد مجازيًا {وَأَضَلُّ عَن سَوَاء السَّبِيلِ} معطوفٌ على شر، أي هم أضل من غيرهم على الطريق المستقيم، والتفضيل في الموضعين للزيادة مطلقًا، أو لكونه أشر وأضل مِن مَن يشاركهم في أصل الشر والضلال.

مناسبة الآية للباب: كسابقتها، أنه إذا كان في أهل الكتاب من عَبَدَ الطاغوت من دون الله تعالى، بل بالغ في عبادتها فكذلك يكون في هذه الأمة من يَعْبدُ الطاغوت، بل من يبالغ في عبادة الطاغوت.

ويستفاد من الآية:

أولاً: وقوع الشرك في هذه الأمة كما كان في اليهود والنصارى من عبد الطاغوت، وقلنا: هذا لا يستدل بالآية فقط، إنما بالنظر إلى الحديث.

ثانيًا: محاجّة أهل الباطل وبيان ما فيهم من العيوب إذا نبذوا أهل الحق بما ليس فيهم لأن الله تعالى بَيَّن أنهم أهل ماذا؟ الصفات المذمومة.

ثالثًا: أن الجزاء إنما يكون على الأعمال ويكون من جنس العمل.

رابعًا: اختلاف في المنزلة عند الله ({بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللّهِ}) يختلفون.

خامسًا: إثبات صفة الغضب لله تعالى ما يليق به سبحانه.

سادسًا: إثبات صفة القدرة لله تعالى لقوله: ({وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ}). وهذا يدل على ماذا؟ على القدرة.

سابعًا: أن طاعة الشيطان هي منشأ الشرك بالله تعالى.

ثامنًا: سوء حال اليهود الذين حلتّ بهم هذه العقوبات الأربع.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله تعالى: {قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا} [الكهف: ٢١]). قال ذلك أصحاب الكلمة والنفوذ يخبر تعالى عن الذين غلبوا على أمر أصحاب الكهف أنهم قالوا هذه المقالة، قصة أصحاب الكهف معلومة، قالوا ماذا؟ ({لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا})، ({لَنَتَّخِذَنَّ}) اللام موطأة للقسم، إذًا أكده بثلاث مؤكدات: اللام، والقسم المقدر، والنون الثقيلة نون التوكيد. وقد حكى ابن جرير رحمه الله تعالى في القائلين لذلك قولين. مَنِ الذي قال: ... ({لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا}). هل هم المشركون أو المسلمون؟ قولان:

- أنهم مسلمون.
- أنهم المشركون.

ولا شك أن المراد به الأمراء الحكام يعني هم الذين غلبوا على أمرهم، ولذلك قلنا ما اختاره ابن كثير رحمه الله تعالى أن المراد بهم أصحاب النفوذ والكلمة منهم الأمراء والحكام، وعلى القولين سواء كان القائل مسلمًا أو مشركًا نقول ماذا؟ على القولين فهم مذمومون لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد» - قلنا: هذه الزيادة مهمة جدًّا - يُحذر ما فعلوا. رواه البخاري ومسلم.

({لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا}) ليُعْرَفُوا فيقصدهم الناس ويتبركون بهم، فذمهم الله تعالى بذلك تحذيرًا لنا أن نتخذ القبور أوثانًا، وبناء المساجد على القبور، كما مرّ معنا يُفضي إلى الإشراك بأصحابها كما هو الواقع، بناء المساجد على القبور يُفضي إلى الإشراك بأصحابها كما هو الواقع، ولهذا لما فعلته اليهود والنصارى جرهم ذلك إلى الشرك.

مناسبة الآية للباب: أن فيها دليلاً على أنه سيكون في هذه الأمة من يتخذ المساجد على القبور كما كان يفعله من كان قبلهم فيجرها ذلك إلى الشرك.

ويستفاد كذلك من الآية: تحريم اتخاذ المساجد على القبور والتحذير من ذلك لأنه وسيلة إلى الشرك.

ثانيًا: أنه سيكون في هذه الأمة من يفعل كذلك.

ثالثًا: التحذير من الغلو في الصالحين.

رابعًا: التحذير من الغلو كذلك باتخاذ المساجد على القبور.
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي سعيد رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذّة بالقذّة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه». قالوا: يا رسول الله اليهودَ والنصارى؟ قال: «فمن»؟ أخرجاه). يعني في الصحيحين البخاري ومسلم، هذا الحديث أورده المصنف بهذا اللفظ معزوًا لصحيحين، ولعله كما قال صاحب ((التيسير)) نقله عن غيره ولفظهما والسياق المسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرًا بشبرٍ، وذراعًا بذراع». ولم يقل («حذو القذّة بالقذّة») هذه ليست بالصحيحين، إنما هي في المسند ليست في الصحيحين إنما هي في المسند، «شبرًا بشبرٍ وذراعًا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لاتبعتموهم»، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: «فمن». ويحتمل أن يكون مرويًا عند غيرهما باللفظ الذي ذكره المصنف، وأراد أصله لا لفظه، قاله في التيسير. قوله: («لتتبعُن»). بضم العين وتشديد النون، واللام موطأة للقسم والنون للتوكيد، فالجملة حينئذٍ تكون مؤكدة بثلاث مؤكدات: القسم المقدر، واللام، والنون. والتقدير والله لتتبعن، أي لتسلكن، الإتباع المراد به السلوك، («سَنَنَ») بفتح السين مفرد بمعنى الطريق، أي طريق من كان قبلكم أي الذين قبلكم. قال المُهَلَّب: الفتح أولى. يعني من الضم. وقال ابن التِّين: قرأناه بضمها. سُنن سَنن، والمراد واحد لكن سَنن مفرد وسُنن جمع، قرأناه بضمها، أي: سُنن، جمع سنة وهي الطريقة، أي لتسلكن طرق من كان قبلكم من الأمم في عبادة الأوثان وغيرها مما ذمهم الله به، وهذا الموضع هو الشاهد للترجمة، وبه تظهر مناسبة الآيات للترجمة، كل آية واحدة لا يظهر ماذا؟ مناسبتها للترجمة الذي عناه المصنف، وإنما بضم هذا الحديث، وهذا كما ذكرناه سابقًا أن الأصل ما هو؟ الأصل إن نظروا إلى النصوص بعضها بجوار بعض، لو وقفنا مع الآية الأولى وحدها قلنا: هذا قد خلت أمم سبقت ليس لنا فيهم نصيب ولا نظر، لكن إذا ضممنا هذا الحديث إليه اختلف المعنى، أنهم آمنوا بالجبت والطاغوت، إذًا يُخْشَى على هذه الأمة أن تقع فيما وقعت فيه، بل وقعت في ذلك، إذًا الشاهد للترجمة وبه تظهر مناسبة الآيات للترجمة.
(«حَذْوَ القذّة بالقذّة»)، («حَذْوَ») بنصبها على المصدرية، أي تحذون حذوهم، العامل فيه محذوف («حَذْوَ»)، أي تحذون حذوهم، فهو منصوب على المصدر، ويحتمل أنها منصوبة على الحال من فاعل تتبعن، أي حال كونكم محاذين تفسر بمشتق، محاذين لهم حذوا القذة بالقذة، والقذة بضم القاف واحدة القذذ وهي ريش السهم، وله قذتان متساويتان، أي لتفعلن أفعالهم ولتتبعن طرائقهم حتى تُشبهوهم وتحاذوهم كما تُشبه قذة السهم القذة الأخرى، لا بد أن تكون متساوية وإلا ما أجزأ الرمي، وتساويها لا تزيد واحدةٌ على الأخرى، وهذا مبالغةٌ منه - صلى الله عليه وسلم - في الوصف، بمعنى أنه سيقع في هذه الأمة ما يساوي تلك الأمم السابقة، وجملة («حَذْوَ القذّة بالقذّة») كما ذكرنا ليست في الصحيحين وإنما هي في مسند الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ثم إن هذا اللفظ هنا لفظ خبرٍ لكن معناه ماذا؟ معناه النهي عن متابعته، لأنه يرد السؤال هل نهانا النبي - صلى الله عليه وسلم - عن متابعتهم؟ نقول: نعم، كيف نهانا أين الصيغة؟ («لتتبعن سنن من كان قبلكم») هذا خبر من النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن هذا سيقع، لكنه يتضمن ماذا؟ يتضمن النهي عن متابعتهم، فهو اللفظ خبرٌ معناه النهي عن متابعتهم ومنعهم من الالتفات لغير دين الإسلام («حتى لو دخلوا جُحر ضب لدخلتموه»)، الجُحر بضم الجيم معروف وهو غار الضب وهو صغير، والمراد لو تُصُوِّرَ دخولهم بجُحر ضب مع ضيقه لدخلتموه لشدة سلوكهم طريق من قبلهم. وفي هذه الجملة تأكيد من النبي - صلى الله عليه وسلم - للمتابعة.
وجاء في حديث آخر «حتى لو كان فيهم من أتى أمه علانيةً لكان في أمتي من يصنع ذلك»، وفي آخر «حتى لو أن أحدهم جامع امرأته في الطريق لفعلتموه»، فأخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أمته ستفعل ما فعلته اليهود والنصارى وفارس من الأديان والعادات والأخلاق.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: هذا خرج مخرج الخبر والذّمّ بمن يفعله. ليس المراد الخبر فقط أنه سيقع، لا، خبر وذم

ونهي، هذا خرج مخرج الخبر والذم لمن يفعله كما كان يُخبر عما يكون بين يديّ الساعة من الأشراط والأمور المحرمة. وقال رحمه الله تعالى: وجماع ذلك أن كفر اليهود أشد من جهة عدم العمل بعلمهم - كما هو معلوم - فهم يعلمون الحق ولا يتبعونه عملاً ولا قولاً، وكفر النصارى من جهة عملهم بلا علم فهم يجتهدون في أصناف العبادات بلا شريعة من الله، ويقولون ما لا يعلمون، ففي هذه الأمة من يحذو حذو الفريقين، ولهذا كان السلف كسفيان بن عيينة رحمه الله تعالى يقولون: من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود. إذًا العالِم قد يَفْسُد ليس كل من اتصف بالعلم فهو معصوم، لا، قد يَفْسُد قد يَرْتَدّ، قد يقع في الزندقة، قد يبتدع .. إلى آخره، فليس كل من بلغ في العلم منزله حينئذٍ نزلنا عليه العصمة وادعينا العصمة، لا، من فسد من علمائنا ففيه شبهٌ من اليهود، ومن فسد من عبَّادنا ففيه شبهٌ من النصارى.

ثم قال رحمه الله تعالى: وقضاء الله تعالى نافذ بما أخبره به رسوله - صلى الله عليه وسلم - بما سبق في علمه. يعني هذا سيقع، هذا الذي أراده النبي، هذا الذي أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - من إتباع سنن من كان قبلكا حذو القذة بالقذة، ذراعًا بذراع شبرًا بشبرٍ سيقع، لكن ليس الحديث إخبارًا عن جميع الأمة لِمَا تواتر عنه أنها لا تجتمع على ضلالة، وسيأتي في الحديث الآخر، قالوا: (قالوا: يا رسول الله اليهودَ والنصارى)؟ يجوز فيه النصب على المفعولية بفعل محذوف أتعني اليهود والنصارى؟ وهذا محتمل، ويجوز الرفع على أنه خبرٌ لمحذوف أهم اليهود والنصارى الذين نتبع سننهم؟ اليهود والنصارى أتعني اليهود والنصارى؟ اليهودُ والنصارى أهم اليهود خبر المحذوف أهم اليهودُ والنصارى الذين نتبع سننهم؟ وعلى التقديرين فهي جملة إنشائية سواء كانت ماذا؟ منصوبة أو مرفوعة فهي جملة إنشائية لأنهم سألوا النبي - صلى الله عليه وسلم -، والسؤال والاستفهام هذا يعتبر أحد أنواع الإنشاء.

(قال: «فمن»)؟ هكذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -، اختصارًا (قال: «فمن»)؟ استفهام تقرير، أي فمن القوم إلا هم، ثم إنه فُسِّرَ هنا باليهود والنصارى، فسر في هذا النص باليهود والنصارى، وفي رواية أبي هريرة في البخاري: بفارس والروم. لماذا نوَّع؟ ذهب الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى قال: ولا تعارض بين اللفظين اليهود والنصارى فارس والروم، لا تعارض لاختلاف الجواب بحسب اختلاف المقام، يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - تارةً قال اليهود والنصارى، ومرةً قال فارس والروم، لماذا؟ لاقتضاء المقام ما يناسبه، فحيث قيل فارس والروم كان ثَمَّ قرينة تتعلق بالحكم بين الناس وسياسة الرعية، يعني كان الحديث عن ماذا؟ عن سياسة الرعية، (قال: «فمن»)، قال: من هم يا رسول الله؟ قال: «فارس والروم». لأن السياق أو القرينة الحالية تقتضي ماذا؟ أن يكون الحديث فيما يتعلق بالحكم والسياسة في الرعية، حينئذٍ قال: «فارس والروم». وحيث قيل اليهود والنصارى كان هناك قرينة تتعلق بأمور الديانات، أصولها وفروعها. قال في ((التيسير)) منتقدًا الحافظ: كذا قال ولا يلزم وجود قرينة. وهو كذلك لا يلزم وجود قرينة لأنه لم ينقل أولاً، بل الظاهر أنه أخبر أن هذه الأمة ستفعل ما فعلته الأمم قبلها وليس خاصًا باليهود والنصارى، بل قد يقع المشابهة لمن؟ لفارس فقد تقع المشابهة والمتابعة لمن؟ للروم، وقد يكون لليهود، قد يكون للنصارى، فكل أمة حينئذٍ نقول: قد يقع في هذه الأمة من يتشبه بها، فالظاهر أنه ليس ثَمَّ قرينة، وإنما أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذه الأمة ستفعل ما فعلته الأمم قبلها من الديانات والعادات والسياسات مطلقًا، والتفسير ببعض الأمم لا ينفي التمثيل بأمة أخرى، إذ المقصود التمثيل لا الحصر، وهو كذلك، هذا الذي يقتضيه النص.

مناسبة الحديث للباب - واضحة -: فالأمم قبلنا وُجِدَ فيها الشرك وكذلك يوجد في هذه الأمة كما هو الواقع.

ويستفاد من الحديث:

أولاً فيه علم من أعلام النبوة، لأنه أخبر عن ماذا؟ عن مستقبلٍ، ففيه علم من أعلام النبوة من معجزاته - صلى الله عليه وسلم -، فقد سلك كثير من أمته مسلك اليهود والنصارى في إقامة شعائرهم في الأديان وفي عاداتهم من تعظيم القبور واتخاذها مساجد حتى عبدوها.

وإقامة الحدود والتعذيرات على الضعفاء دون الأقوياء.
وفي ملابسهم ومراكبهم والتسليم بالإشارة.
واتخاذ الأحبار والرهبان أربابًا.
والإعراض عن الكتاب وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -.
والإقبال على كتب البدع والضلال وغير ذلك مما نهى الله تعالى عنه.
فأخبر بذلك قبل وقوعه، فوقع كما أخبر، وهذا علم من أعلام النبوة.
ثانيًا: وقوع الشرك في هذه الأمة تقليدًا لمن سبقها من الأمم وهو مراد المؤلف هنا، أن بعض هذه الأمة يعبد الأوثان لأنه من سنن من كان قبلنا.
ثالثًا: التحذير من مشابهة الكفار مطلقًا.
رابعًا: ينبغي معرفة ما كان عليه من كان قبلنا مما يجب الحذر منه، ليحذر، لأنه بيَّن النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذه الأمة ستتبع من سبق، إذًا لا بد أن نعرف ما الذي انحرف فيه من سبق، وهذا موجود في القرآن والسنة لا نحتاج إلى أن نذهب إلى الإسرائيليات وغيرها، وإنما نقول: بين الله تعالى أن هذا سُنّة مما جرى عليه من الأمم السابقة فحينئذ نقول: الأصل يُنَزَّلُ علينا، فينبغي معرفة ما كان عليه من كان قبلنا مما يجب الحذر منه ليحذر وهو موجود في الكتاب والسنة، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

60 ٦٠

٦٠٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* (ولمسلم عن ثوبان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله علية وسلم قال: «إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكُها ما زَوَى لي منها - ما زُوِيَ - وأعطيت الكنزين: الأحمر والأبيض). الحديث.
* شرح معاني مفردات الحديث.
* قوله: (ورواه البَرقاني في صحيحه).
* قوله: (وإذا وقع عليهم السيف لم يرفع إلى يوم القيامة).
* الطائفة المنصورة أهم ضوابطها وأوصافها وأخصها ما هو؟
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: فيه مسائل، وبيان ألفاظها.
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
فلا زال الحديث في شرح ما يتعلق بالباب الثالث والعشرين، وهو ما بوب له شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى بقوله: (باب ما جاء أن بعض هذه الأمة يعبد الأوثان).
وعرفنا أنه ذكر تحت هذه الترجمة ثلاث آيات وحديثين، وسبق الحديث عن الآيات وعن الحديث الأول وهو حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه.
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى في بيان الحديث الثاني وهو حديث فيه شيءٌ من الطول فقال رحمه الله تعالى: (ولمسلم عن ثوبان رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكُها ما زَوَى لي منها - ما زُوِيَ - وأعطيت الكنزين: الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بِسَنَةٍ بعامة، وأن لا يسلط عليهم

عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بَيْضَتَهُم، وإن ربي قال: يا محمد إني إذا قضيت قضاءً فإنه لا يُرَدّ، وإني أعطيتك لأمتك ألا أهلكهم بِسَنَةٍ بعامة، وألا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها حتى يكون بعضهم يُهلك بعضًا ويَسْبِي بعضهم بعضًا»، ورواه الْبَرْقَانِيّ في صحيحه، وزاد: «وإنما أخاف على أمتي الأئمة الْمُضِلِّين، وإذا وقع عليهم السيفُ لم يرفع إلى يوم القيامة، ولا تقوم الساعة حتى يلحق حَيّ من أمتي بالمشركين، وحتى تعبد فئامٌ من أمتي الأوثان، وإنه سيكون في أمتي كذَّابون ثلاثون، كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي. ولا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورةً لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله تبارك وتعالى»).

قوله رحمه الله تعالى: (ولمسلم) أي في صحيحه، ثم زاد ما ذكره البرقاني رحمه الله تعالى.

(عن ثوبان) هو مولى رسول اللهِ - صلى الله عليه وسلم - اشتراه فأعتقه، وخدمه ولازمه إلى أن مات - صلى الله عليه وسلم -، ونزل بعده الشام، ومات بحمص سنة أربعٍ وخمسين.

(أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن الله زَوَى لي الأرض») أي زواها جميعها بمعنى جمع وضَمَّ، يقال: زَوَيْتُ الشيء جمْعتُه وقبضته، ويريد به تقريب البعيد منها حتى اطلع عليه - صلى الله عليه وسلم - إطّلاعه على القريب، وهذا واضحٌ بيّن، وهو نصّ في كون الله تعالى زَوَى أي جَمَعَ وضَمّ الأرض بعضها إلى بعض حتى رآها النبي - صلى الله عليه وسلم - رؤيةً واحدةً في محلٍ واحد وفي موضعٍ واحد، وهذا ليس بعزيزٍ على الباري جل وعلا، يعني يجمع الأرض فيَرَى النبي - صلى الله عليه وسلم - مشارقها ومغاربها في آنٍ واحدٍ.

وحاصله أنه طَوَى له الأرض وجعلها مجموعةً كهيئة كَفٍّ في مرآةٍ نظره ينظره عليه الصلاة والسلام.

(«إن الله زوى لي الأرض») أي زواها جميعها وجمعها وقبضها وقربها بعضها إلى بعض حتى رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - رؤية واحدة بصرية رأى مشارقها ومغاربها.

قال: («فرأيت مشارقها ومغاربها»)، رأيت أي أبصرت بعيني فهي رؤية عينية وليست منامية كما قال بعضهم، لأن رأى هنا ظاهره ماذا؟ لو كانت منامية لم يكن فيه شيءٌ مما يتعلق بالمعجزة.

(«مشارقها ومغاربها»). قال القرطبي رحمه الله تعالى: أي جمعها لي حتى أبصرت ما تملكه أمتي من أقصى المشارق والمغارب منها، وظاهر هذا اللفظ - هكذا قال القرطبي -: وظاهر هذا اللفظ يقتضي أن الله تعالى قوَّى إدراك بصره ورفع عنه الموانع المعتادة، فأدرك البعيد من موضعه كما أدرك بيت المقدس من مكة، وأخذ يخبرهم عن آياته وهو ينظر إليه، وكما قال - صلى الله عليه وسلم -: «إني لأبصر قصر المدائن الأبيض». ويحتمل أن يكون مثلَّها الله له، والأول أولى. ويقصد القرطبي رحمه الله تعالى أن الشأن هنا في كون الباري جل وعلا زوى له الأرض فرأى مشارقها ومغاربها أن الشأن هنا كالشأن فيما أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في البخاري من حديث جابرٍ قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لَمَّا كذبتني قريشٌ قمت بالْحِجْرِ فَجَلَّى الله لي بيت المقدس فطفقت أخبرهم عن آياته وأنا أنظر إليه». وعلى هذا فالأرض حينئذٍ لم تُجْمَع، على هذا القول أن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما قوَّى الله تعالى بصره فرأى المشارق والمغارب، إذًا ما الدَّاعي لقوله: «إن الله زوى لي الأرض» فإذا كان كذلك حينئذٍ يكون هذا النص مخالفًا لأوله «فرأيت مشارقها ومغاربها» يعني قوَّى بصري إذًا لم يَزْوِ له الأرض لم يجمع له الأرض، وذلك نقول: هذا ليس بصوابٍ. والصحيح الذي يدل عليه ظاهر اللفظ، إذًا نقول: على قول القرطبي رحمه الله تعالى أن الأرض لم تجمع، وإنما قوّى الله تعالى بصر النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى رأى البعيد، والصحيح الذي يدل عليه ظاهر اللفظ هنا أن الأرض جُمِعَت فرأى النبي - صلى الله عليه وسلم - مشارقها ومغاربها رؤية بصرية حقيقيةٌ لا منامية، لم يرها في المنام، إنما رآه عيان، وليس هذا على الله بعزيز لأنه سبحانه على

كل شيءٍ قدير، ومن قدرته سبحانه أن يجمع الأرض حتى يُشاهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ما سيبلغ ملك أمته منها.
وقوله: («فرأيت مشارقها ومغاربها»). أي أماكن الشرق والغرب منها، أي أقصى مشارق الأرض ومغاربها، رأيت المشرق والمغرب، ليس المراد به الشرق إنما المكان الذي يكون أقصى الشرق، والمكان الذي يكون أقصى الغرب هذا الذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم -.
إذًا قوله: («إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها») على ظاهره، بمعنى أن الله تعالى جمع له الأرض فرآها مرة واحدة برؤيةٍ بصرية، ولا نقول بأن الله تعالى قوَّى بصره لأنه لم يكن في شيءٍ يزيد على اللفظ، بل هو مخالف لظاهر النص، («وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها») المراد بأمتي هنا أمة الإجابة التي آمنت برسوله - صلى الله عليه وسلم - سيبلغ ملكها ما زُوِيَ للرسول - صلى الله عليه وسلم - منها، وهذا هو الواقع وهذا الذي حصل ووقع، فإن مُلك هذه الأمة اتسع من المشرق والمغرب كذلك بخلاف الشمال والجنوب، اتّسع من المشرق إلى السند والهند وما وراء ذلك، ومن المغرب إلى ما وراء المحيط ولكنه من الشمال والجنوب أقل بكثيرٍ، وهذا يُحَقِّقُ ما رآه النبي - صلى الله عليه وسلم -.
قال القرطبي: هذا الخبر وُجِدَ مُخْبَرُه كما قاله، يعني ما أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - كما قاله، فكان ذلك من دلائل نبوته، علمٌ من أعلامِ نبوته لأن أخبر عن غيبٍ سيقع فوقع كما أخبر به - صلى الله عليه وسلم -، وهذا يدل على صدقه عليه الصلاة والسلام، فكان ذلك من دلائل نبوته، وذلك أن ملك أمته اتسع إلى أن بلغ أقصى بحر طَنْجَة - بالنون والجيم - الذي هو منتهى عمارة المغرب إلى أقصى المشرق مما وراء خُرَاسان والنهرِ وكثيرٍ من بلاد الهند والسِّند والسغب ولم يتسع ذلك لاتساع من جهة الجنوب والشمال كما ذكرناه، ولذلك لم يذكر - صلى الله عليه وسلم - أنه أُرِيهِ ولا أخبر أن ملك أمته يبلغه، يعني لم يقل سيبلغ أمتي من الشمال والجنوب، وإنما قال: («مشارقها ومغاربها») ولذلك جاء كما اخبر به.
وقوله: («ما زَوَى لي منها») يحتمل أنه يكون مبنيًا للفاعل وهو أظهر، ويحتمل أن يكون مبنيًا للمفعول («ما زُوِيَ»)، وإذا تردد الأمر بين الاثنين فجعله للفاعل أولى، إذا تردد أن يكون الفعل مضبوطًا للفعال أو للمفعول يجوز الوجهان لكن إذا كان ثَمَّ رواية فلا إشكال أنه مقدم أو أنها مقدمة، وإن لم يكن حينئذٍ نقول: بناؤه للفاعل أولى. لماذا؟ لأنه الأصل، ضَرَبَ الأصل ضُرِبَ، ضُرِبَ فرعٌ وضَرَبَ أصلٌ، حينئذٍ حمل الكلام على أصله أولى من حمله على فرعه.
قوله - صلى الله عليه وسلم -: («وأعطيت الكنزين: الأحمرَ والأبيضَ») بالنصب على أنه بدل من («الكنزين») بدل بالنصب، والذي أعطاه («وأعطيتُ») من الذي أعطاه؟ الله عز وجل هو الذي أعطاه، الذي أعطاه هو الله تعالى.
قال القرطبي رحمه الله تعالى: يعني بهما كنز كسرى وهو ملك الفرس، وكنز قيصر وهو ملك الروم وقصورهما وبلادهما، وقد دلَّ على ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - حين أَخْبَرَ عن هلاكهما «والذي نفسي بيده لَتُنْفَقَنَّ كنوزهما في سبيل الله». أقسم على ذلك - صلى الله عليه وسلم -، وكان ما أقسم عليه - صلى الله عليه وسلم - لأنه خبرٌ وقع في المستقبل، وعَبَّرَ بالأحمر عن كنز قيصر لأن الغالب عندهم كان الذهب، توجد الفضة لكن الغالب هو الذهب، وعَبَّرَ بالأبيض عن كنز كسرى لأن الغالب عندهم كان الجوهر والفضة، ويوجد الذهب لكن الغالب هو الفضة، وقد ظهر ذلك ووُجِدَ كذلك في زمان الفتوح في إمارة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فإنه سيق إليه تاج كسرى وحليته وما كان في بيوت أمواله وجميع ما حوته مملكته على سعتها وعظمتها، وكذلك فعل الله بقيصر لما فتحت بلاده. إذًا وقع («أعطيت الكنزين: الأحمر والأبيض») هذا وقع في زمن عمر رضي الله تعالى عنهم.
ويدل هذا على أن قوله - صلى الله عليه وسلم - («أعطيتُ») مباشرةً أو بواسطةٍ؟ كونه وقع في زمن عمر قال: («أعطيتُ») الأصل ماذا؟ أعطاه مباشرةً لكن كونه لم يقع في زمانه وإنما وقع بعده دلّ على أن ما أعطيت أمته - صلى الله عليه وسلم - فقد أُعْطَاهُ هو،

أليس كذلك؟ لأنه قال: ((«أعطيت»)، ((«أُعْطِيتُ») التاء فاعل دلّ على ماذا؟ على أن الأصل فيه المباشرة لكن لم يكن ذلك، ويدل هذا على أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«أعطيتُ») يعني بعد موته وليس في حياته، فأُعْطِيَتْ أمته ذلك، لكن ما أعطيت أمته فهو كالْمُعْطَى له - صلى الله عليه وسلم - قوله: ((«وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بِسَنَةٍ بعامة»)). هكذا ثبت في أصل المصنف ((«بِعَامة») بالباء، وغَلَّطَهُ بعضهم لكنها رواية صحيحة في صحيح مسلم وغيره، وفي بعض أصوله أصول المصنف بسنةٍ عامة بحذفها، وكلاهما وارد. قال القرطبي: وكأنها زائدة. وارد في صحيح مسلم بعامة، إذا كان كذلك فهي ثابتة. قال القرطبي: وكأنها زائدة. يعني على رواية بعامة، لأن عامة صفة لسنة، سنةٍ عامة، هذا الأصل، إذا كان كذلك فالباء زائدةٌ، وكأنه قال: بسنة عامة، والسَّنَة الْجَدْبُ العام الذي يكون به الهلاك العام، ويُسَمَّى الجدب والقحط سَنَةً، ويُجمع على سِنِين، كما قال تعالى: {وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ} [الأعراف: ١٣٠]. {بِالسِّنِينَ} جمع سَنَة، يعني بالجدب المتوالي، وهو يهلك ويدمر، قال - صلى الله عليه وسلم -: «اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف». دعاء عليهم دل على ماذا؟ على أنه مُدَمِّرٌ ومهلك.

قوله: ((«وأن لا يسلط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم») يعني من غيرهم، أي: لا يسلط عليهم عدوًّا من غيرهم من الكفار، ((«سوى أنفسهم») ليس عندنا إلا أمتان: أمة مسلمة، وأمة كافرة. وليس عندنا أمة عربية، العربية إما مسلمة وإما كافرة، صحيح؟ إما مع هؤلاء وإما إلى هؤلاء، إما أمةٌ كافرة، وإما أمةٌ مسلمة، حينئذٍ ((«من سوى أنفسهم») يعني من الكفار، أي لا يسلط عليهم عدوًّا من غيرهم من الكفار، فقوله: ((«من سوى أنفسهم») يعني من غيرهم، يعني الكفار، لأن العدو ضد الولِّيّ، وهو المُعَادِي المبغض الحاقد، وأعداء المسلمين هنا هم الكفار، ولهذا قال: ((«من سوى أنفسهم»)). ((«فيستبيح») أي يستحل، ((«بيضتهم») قال الجوهري: بيضة كل شيء حوزته، حوزته يعني ما في يده، وبيضة القوم ساحتهم، وعلى هذا يكون معنى الحديث أن الله تعالى لا يُسلط العدو على كافة المسلمين حتى يستبيح جميع ما حاذوه من البلاد والأرض ولو اجتمع عليهم كل من بين أقطار الأرض وهي جوانبها، إذًا المراد ماذا؟ أنه لا يُسَلّط على المسلمين عامة، هذا قول، وقيل: بيضتهم معظمهم وجماعتهم وهذا هو الظاهر، وأن الله تعالى لا يُسَلِّطُ الكفار على معظم المسلمين وجماعتهم وإمامهم على كثير، على البعض نعم ما داموا بضد هذه الأوصاف المذكورة في قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«حتى يكون بعضهم يُهلك بعضًا ويَسْبِي بعضهم بعضًا»)). فإن حصل ووُجِدَ منهم ذلك يُسَلَّط عليهم، إذًا هذا مُغَيَّ كون الباري جل وعلا لا يُسلِّط العدو على المسلمين عامة أو على معظمهم وجماعتهم «حتى» بهذا القيد، «حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا ويسبي بعضهم بعضًا» فإن وقع يُسَلِّطُ عليهم بعامة، فهذا مُغَيًّ، فأما إذا وُجِدَت هذه الأوصاف فقد يُسَلَّط الكفار على جماعتهم ومعظمهم وإمامهم كما وقع ذلك.

قال: ((«وإن ربي قال: يا محمد إني إذا قضيتُ قضاءً فإنه لا يُرَدّ») أي إذا حكمتُ حكمًا مبرمًا نافذًا أو معلقًا فإنه لا يردّ، معلق مثل هذا، أنه لا يسلط عليهم إذًا لم يقع في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا في أوائل الأمة، لكن قال: «حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا ويسبي بعضهم بعضًا». فإن وقع وَقع قضاء الله تعالى، إذًا صار معلقًا، هذا النوع كذلك لا يُرَدُّ كما أن قضاءه المبرم كن فيكون لا يُرَدّ، كذلك قضاؤه المعلق على شيء ما كذلك لا يرد، أي إذا حكمت حكمًا مبرمًا نافذًا أو معلقًا فإنه لا يُرَدُّ، ولا يقدر أحدٌ على رده البتة كما قال - صلى الله عليه وسلم -: «لا رادَّ لِمَا قضيتَ». «لا رادَّ»، إذًا نكرة في سياق النفي فيَعُمّ، «لما قضيت» أي الذي قضيته، «لما قضيت» للذي قضيته، شمل ماذا؟ المبرم والمعلق، واضح هذا، فقضاء الله تعالى إما أن يكون مبرمًا وإما أن يكون مُعَلَّقًا، مبرمًا يعني حالاً يقع كن فيكون، فيكون المترتب عليه معلق، معلق على وصف، قد يقع في آخر الزمان، حينئذٍ نقول: كذلك قضاؤه ذلك لا يرد «لا رادَّ لما قضيتَ» وفي بعض الروايات قال: «دعوتُ ربي ثلاثًا فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة، سألته أن لا يُهلك أمتي بسَنَةٍ عامة وأجابني، وسألته أن لا يسلط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم وأجابني، وسألته الثالثة أن لا يجعل بأسهم بينهم شديدًا ومنعني

هذا». وقال: «حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا ويسبي بعضهم بعضًا». حتى هنا للغاية، يدل على أن ما بعدها مخالف لما قبلها في الحكم، فما قبلها ممنوع وما بعدها هو الذي عُلِّقَ عليه القضاء، وحتى هنا للغاية، يعني إذا فعل بعضهم ببعض هكذا سُلِّط عليهم العدو حينئذٍ، وما داموا مجتمعين على الحق فلا يُسَلّط عليهم، ولكن عند فُرْقَتِهم يُسَلَّط عليهم عقوبةً لهم.

والمراد بالقضاء في هذا الحديث («إني إذا قضيت قضاءً») المراد به قضاء الكون قضاء الله تعالى قسمان: كوني، وشرعي. كحكمه نوعان: حكم كوني، وحكم شرعي. كأمره نوعان: أمر كوني، وأمر شرعي. فالمراد هنا بالقضاء القضاء الكوني، فهذا لا يُرد ولا بد أن ينفذ كقوله تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً} [الإسراء: ٤]. {وَقَضَيْنَا} قضاء كونيًّا لأنه قال: {لَتُفْسِدُنَّ}. القضاء الشرعي لا يأمر الله تعالى بالفساد، ولا يحب الفساد، ولا يحب المفسدين، فلما قضى هنا كونًا لحكمة يعلمها جل وعلا علمناها أم جهلناها، لا قضاء كوني ولا قضاء شرعي إلا لحكمةٍ، كذلك الحكم الشرعي والحكم الكوني لا يقع واحدًا منهما إلا لحكمةٍ علمها من علمها وجهلها من جهلها.

إذًا قوله: {لَتُفْسِدُنَّ}. هذا يدل على أن القضاء في قوله: {وَقَضَيْنَا}. قضاءً كونيًّا، لأنه تعالى لا يقضي شرعًا بالفساد، وإن قضاه كونًا فقد يكرهه سبحانه وكما دل النص على أن الله تعالى لا يحب الفساد ولا يحب المفسدين لكنه يقضي بذلك لحكمة بالغة كوقوع الكفر والفحشاء والمنكر ونحو ذلك، وأما قضاؤه الشرعي فقد يُرَدّ يقضي لكن قد لا يقع يَرُدُّه الناس، {وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ} [الإسراء: ٢٣] كوني أو شرعي؟ شرعي، هل كل مخلوق قَبِلَ قضاه؟ لا بعضهم رده، لو كان كونيًّا لم يكن مخلوق على وجه الأرض إلا وهو مؤمن موحد بالله تعالى، واضح؟ إذًا قضاؤه الشرعي فقد يُرَدُّ خلاف الكوني، وقد يُريده الله تعالى ولا يقبلونه كقوله تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ} لأنه لو كان كونيًّا لكان كل الناس يعبدون الله تعالى وهذا لم يقع فدل على أن القضاء هنا قضاءً شرعيًّا، وكلا القضائين قضاء بالحق قد جمعه الله تعالى بقوله: {وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ} [غافر: ٢٠]. {يَقْضِي} يشمل ماذا؟ القضائين الكوني والشرعي، وقوله: («فإنه لا يرد»). لكمال سلطانه جل وعلا وقدرته وربوبيته وقهره، إذًا لكماله، لكماله جل وعلا من جهة السلطان والقهر والربوبية لا يُرد قضاؤه لأن هذا شأن الملك.

والحاصل أن قوله: («إذا قضيت قضاءً فإنه لا يرد»). فيه بيان أن من الأشياء التي سألها النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يعطها، ما أعطاه إياها، لماذا؟ لأن الله تعالى قضى أن لا يقع ذلك الشيء وإنما يقع ماذا؟ مقابله، وإذا قضى قضاءً فإنه لا يرد، فلذلك لم يقبل من النبي - صلى الله عليه وسلم - الثالثة، فقوله: («إذا قضيت قضاءً فإنه لا يرد»). فيه بيان أن من الأشياء التي سألها النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يعطها، لأن الله قضى بعلمه وحكمته ذلك، ولا يمكن أن يُرَدّ ما قضاه الله عز وجل.

قوله: («وإني أعطيتك لأمتك ألا أهلكهم بسنة بعامة»). ولفظ أبي داوود: «لا أهلكهم بسنة عامة» بدون باء، يعني في مسلم («بعامة»)، وفي أبي داوود بدون الباء، وقلنا الباء زائدة كما قال القرطبي، لأن عامة صفة لسنة، وزيادتها حينئذٍ تكون للفائدة وهي التوكيد، أي: أعطاه الله سؤله وسؤاله لأمته أن لا يهلكها بسنةٍ عامة، وهي الجدب الذي يُهلك أخضرهم ويابسهم، فأجاب الله دعاءه، وكان في الأمم السابقة عذاب الاستئصال بخلاف هذه الأمةٍ فإن الله تعالى وله الحمد والمنة قد دفع عنها ذلك ببركة دعاء نبيها - صلى الله عليه وسلم - وهذه واحدة.

والثانية: قوله: («وأن لا أسلط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها») أي وإن أعطيتك لأمتك أن لا أُسَلِّط عليهم عدوًّا من سواهم فيتولاهم جميعًا ويُهلكهم ويُذلهم ولو اجتمع عليهم من بأقطار الأرض. ولفظ أبي داود: «من بين أقطارها» أي جوانبها، أي لم يسلطهم الله تعالى عليهم كما فعل بالأمم الماضية المُكَذِّبَة، وهذا أيضًا من خصائص هذه الأمة ببركة نبينا - صلى الله عليه وسلم -، ولكن هذه الإجابة مُقَيّدة، ولكن هذه الإجابة قُيِّدَت بقوله: («حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا

ويسبي بعضهم بعضًا»). فحتى لانتهاء الغاية كما علمنا، أي إذا وقع ذلك منهم فقد يُسَلِّطُ عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، فإن الله تعالى لا يُسَلِّطُ الكفار على معظم المسلمين وجماعتهم وإمامهم ما داموا بضدّ هذه الأوصاف المذكورة، فأما إذا وُجِدَت هذه الأوصاف، يعني قتل بعضهم بعضًا وسبى بعضهم بعضًا فقد يُسلط الكفار على جماعتهم ومعظمهم كما وقع، فقد سُلِّطَ بعضهم على بعض، أو فقد سَلَّط بعضهم على بعض لكثرت اختلافهم وتفرقهم، ولكن بحمد الله تعالى لا تزال طائفةٌ منهم باقيةٌ على الحق كما سيأتي في حديث رواية البُرْقاني، فالجملة الأولى بدون استثناء، والجملة الثانية باستثناء («حتى يكون بعضهم») .. إلى آخره، وهذه هي الحكمة في تقديم قوله: («إذا قضيت قضاءً فإنه لا يرد»). فصارت إجابة الله تعالى لرسوله - صلى الله عليه وسلم - مقيدة.

إذًا الجملة الأولى بدون استثناء والجملة الثانية مقيدة بقوله: «حتى يهلك بعضهم بعضًا».

قال هنا: وفي الحديث دليل على تحريم القتال بين المسلمين، وإهلاك بعضهم بعضًا، وسبي بعضهم بعضًا، وأنهم يجب أن يكونوا أمة واحدة لتبقى هيبتهم، وتخشاهم الأمم، هذا الأصل فيه.

قوله: (ورواه البَرقاني في صحيحه). البرقاني بفتح الباء بَرقاني، وقال بعضهم مثلث الباء، بَرْقَاني بفتح الباء وسكون الراء، هذا المشهور بَرْقاني، وقيل: مثلث بُرْقاني بِرْقاني بَرْقاني على كلٍّ ضبط الأسماء السماع، نسبةٍ إلى قرية كانت بنواحي خوارزم وهو الحافظ الكبير أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب الخوارزمي الشافعي، ولد سنة ستّ وثلاثين وثلاثمائة، ومات سنة خمس وعشرين وأربعمائة، قال الخطيب البغدادي: كان ثَبْتًا وَرِعًا لم نرَ في شيوخنا أثبت منه، عارفًا في الفقه كثير التصنيف، صنّف مسندًا ضمنه ما اشتمل عليه الصحيحان وجمع حديث الثوري وحديث شعبة وطائفة، وكان حريصًا على العلم منصرف الهمة إليه.

قال في ((التيسير)): وهذا المسند الذي ذكره الخطيب هو صحيحه الذي عزى إليه المصنف. يحتمل هذا، إن لم يكن له مسند وله صحيح، لأن المسند غير الصحيح، والصحيح غير المسند، وروى هذا الحديث بتمامه أبي داوود وغيره عن ثوبان، قوله: (وزاد: «وإنما»). زاد يعني النبي - صلى الله عليه وسلم -، أو زاد البرقاني على ما قاله النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما سبق، على كلٍّ القول هنا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، يعني الذي قال: («وإنما أخاف»).

(وزاد «وإنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين») الأئمة جمع إمام، والإمام المراد به المتبع، والأئمة هنا المراد بهم الأمراء والعلماء والعباد، كل هؤلاء متبعون يُقْتَدَى بهم، أي الأمراء والعلماء والعباد. الذين يقتضي بهم الناس، ويحكمون فيهم بغير علم فَيَضِلُّون وَيُضِلُّون فهم ضالون عن الحق، مُضِلُّون لغيرهم. قال الله تعالى: {وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ} [الأنعام: ١١٩]. أليس كذلك؟ وعن زياد بن حدير قال: قال لي عمر: هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قلت: لا، ما الذي يهدم الإسلام؟ ما الذي يؤثر في أصوله؟ قال: لا. قال عمر رضي الله تعالى عنه: يهدمه زلة العالِم. زلة العالِم، زلة العالَم، يعني: يهلك الناس بزلة العالِم، وجدال المنافق بالكتاب، وحكم الأئمة المضلين. هذا يهدم الإسلام، إذا زل العالم في أصل من أصول الإسلام تبعه خلق، أليس كذلك؟ فحينئذٍ ضَلَّ وأَضَلَّ غيره، وجدال المنافق في الكتاب يستدل بالكتاب بالقرآن حينئذ ضَلَّ وأضل غيره، وحكم الأئمة المضلين الأمراء والعلماء. رواه الدارمي.

وقال معاذ بن جبل: احذروا زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم، وقد يقول المنافق كلمة الحق. الشيطان يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم العالم، وقد يقول المنافق كلمة الحق، قلت لمعاذ: ما يدريني رحمك الله أن الحكيم قد يقول كلمة الضلالة وأن المنافق قد يقول كلمة الحق؟ قال لي: اجتنب من كلام الحكيم المشتبهات. يعني: كما قال التي يقال ما هذه، ما هذه، ولا يثنيك ذلك عنه، فإنه لعله أن يراجع الحق، وتَلَقَّى الحكم إذا سمعته فإن على الحق نورًا. رواه أبو داوود وغيره، هذا يدل على أن اجتناب المشتبهات هو الذي عناه معاذ رضي الله تعالى عنه، وما عداه فهو على الأصل، وزلة العالم لا تقتضي ترك علمه، أليس كذلك؟ وإنما تُحذر هذا الذي يُنَبَّه عليه، زلة العالم هذه قد تقع لكن لا يقتضي من ذلك أن علمه يترك.

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها.
وأتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بـ إنما («وإنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين»)، ومعلوم أن (إنما) تدل على الحصر، كأنه لم يخف إلا من الأئمة المضلين، وما عداه فليس ثَمَّ خوف، فأتى بـ إنما التي هي للحصر بيانًا لشدة خوفه على أمته من أئمة الضلال فيوقعهم في الإثم لِمَا أطلعه الله عليه من غيبه أنه سيقع، ولم يقع من جلب السنين ولا تسليط العدو لأن هذا شيءٌ يتعلق بالبدن، يعني: بالدنيا ولا شك أنما يخشى على الناس هو ما يُفسد دينهم لا ما يفسد دنياهم، فإن كان الواجب عليهم أن يحافظوا على دينهم ودنياهم، لكن الدين مقدم.
وروى الدارمي: «إن أخوف ما أخاف على أمتي الأئمة المضلين». قوله: (وإذا وقع عليهم السيف لم يرفع إلى يوم القيامة). وفي رواية أبي داود «وإذا وضع السيف». وقع وضع بمعنى واحد «وإذا وضع السيف في أمتي لم يرفع إلى يوم القيامة». والمعنى إذا وقعت الفتنة والقتال بين المسلمين بقي إلى يوم القيامة، وكذلك وقع لما وُضِعَ فيهم بقتل عثمان رضي الله تعالى عنه لم يرتفع إلى اليوم، وكذلك يكون إلى يوم القيامة، ولكن يكثر تارة ويقل أخرى، ويكون في جهةٍ ويترفع في جهةٍ. إذًا منذ أن وقع السيف بين المسلمين وكان ذلك بمقتل عثمان رضي الله تعالى عنه لم يرفع إلى يوم القيامة، قد يُرفع في موضعٍ دون موضع، قد يكثر في جهةٍ ويقل في أخرى، لكن لا بد أن يقع في جنس الأرض.
قال: (ولا تقوم الساعة حتى يلحق حيٌّ من أمتي بالمشركين) حي واحد الأحياء وهي القبائل، ويحتمل الحي المراد به الجنس فيصدق على الاثنين والثلاث والأربع، وفي رواية أبي داود «حتى يلحق قبائل من أمتي بالمشركين». والمعنى أنهم يكونون معهم في ديارهم يلحق بالمشركين، لأن الأصل هو الفصل بين المسلمين والمشركين في الديار في الأرض هذا الأصل، حينئذٍ قد يلحق بعض القبائل بالمشركين، إذًا في ديارهم هذا الأصل، فيحصل منهم من الردة برغبتهم فيكونون معهم أرضًا ودينًا، يجتمع فيهم الأمران والمعنى أنهم يكونون معهم في ديارهم ويرتدون برغبتهم عن الإسلام وأهله، وكذلك يلتحقون بأهل الإشراك، قد يكون من جهة البدن دون الدين، قد يكون من جهة الاجتماع بالبدن دون الدين، وهو موجودٌ الآن، لكن قد يصل اللحوق بالدين فيلزم منه الحلوق بالبدن، يعني اجتماع منهم وهو معهم في الأرض، وقد يكون اجتماعًا في الأرض لكن لا في الدين. إذًا (ولا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين) وظاهره أنهم يكفرون يرتدون عن الإسلام قال: (وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان) الفئام الجماعات الكثيرة. قال هو أبو السعادات، وفي رواية أبي داود «حتى تعبد قبائل من أمتي الأوثان». وهذا هو الشاهد للترجمة. وفيه الرّدّ على من أنكر وقوع الشرك وعبادة الأوثان في هذه الأمة مما هو مشاهد وهذا واضحٌ بين نص حديث صحيح إنه قال: (وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان). يعني أمة الإجابة الأوثان. وعرفنا المراد بالوثن كل ما قُصِدَ بنوعٍ من أنواع العبادة. إذًا سيقع الشرك أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك، فمن دفعه يكون رادًّا على النبي - صلى الله عليه وسلم -.
وفي الصحيحين «لا تقوم الساعة حتى تطرب أَلَيَات نساء دوسٍ حول ذي الخلصة» قال: وذُو الخلص طاغية دوسٍ التي كانوا يعبدون في الجاهلية، والحديث رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فهو ثابتٌ، إذًا خَلَصَ، قيل في الشمال في الجزيرة.
وفي صحيح مسلم عن عائشة مرفوعًا «لا تذهب الليل والنهار حتى تُعْبَدَ اللات والعزة». «لا تذهب الليل والنهار» يعني تنتهي الدنيا «حتى تُعْبَدَ اللات والعزة»، وقيل ذكره صاحب ((التيسير)): إن القبر المنسوب إلى ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنه بالطائف قبر اللات. والله أعلم.
(«وإنه سيكون في أمتي كذَّابون ثلاثون، كلهم يزعم أنه نبي») وجاء في حديث حذيفة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «يكون في أمتي كذابون دجالون سبعٌ وعشرون منهم أربعُ نسوةٍ - أو أربعٌ نسوة -». أخرجه أبو نعيم. وقال: هذا حديثٌ غريبٌ تفرد

به معاذ بن هشام.

قال في ((التيسير)): حديث ثوبان أصح من هذا. يعني فيه زيادة ثلاثة ((«ثلاثون»)). هذا قال: «سبعٌ وعشرون»، وقوله: «دجالون» جمع دجَّال مأخوذٌ من الدَّجل وهو التمويه، والمراد من الثلاثين، المراد ممن تقوم لهم شوكة وتبدوا لهم شبهة، يعني ليس المراد كل من يَدَّعِي هذا كثير، أكثر من الثلاثين، يعني ممكن يصرخ رجل يقول: إنه نبي. ليس هذا المراد، وإنما المراد ماذا؟ ها ممن تكون له شوكة، تكون لهم جماعة حينئذٍ يجمع الناس حوله وتحصل بهم الشبهة للناس، هؤلاء حصرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بثلاثين، فلا يزيدون لأنه خبر وجرى قبوله تصديقه، لا يزيدون عن ثلاثين ولا ينقصون، لكن وُجِدَ ماذا؟ أن المُدَّعِي مطلق الادعاء أكثر من ذلك، حينئذٍ نُقَيّد أو نفهم النص هنا بماذا؟ بأن المراد كل نبيٍّ يَدَّعِي النبوة وتكون له شوكة، جماعة. وأما والمراد ممن تقوم لهم شوكةٌ وتبدوا لهم شبهة، وأما مطلقًا فلا يُحْصَوْنَ.

قال القاضي عياض: عُدَّ من تنبأ من زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى الآن ممن اشتهر بذلك وعرف - بهذا القيد - واتبعه جماعة على ضلالته فوُجِدَ هذا العدد فيهم. على كلامه ماذا؟ أن هذه الآية تمت، يعني لم يأت أحد في هذا الزمان مثلاً فتكون له شوكة على كلام القاضي، وهذا يُنظر في التاريخ، يعني دليله التاريخ. قال: فوُجِدَ هذا العدد فيهم، ومن طَالَعَ كتب الأخبار والتواريخ عرف صحة هذا. انتهى كلامه.

فقد ظهر مصداق ذلك في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - فخرج مسيلمة الكذاب في اليمامة، والأسود العنسي باليمن، ثم خرج في خلافة أبي بكر طليحة بن خويلد في بني أسد بن خزيمة، وسَجَاح التميمية في بني تميم، وقُتِلَ الأسود قبل أن يموت النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقُتل مسيلمة في خلافة أبي بكرٍ، وتاب طُلَيْحَةُ ومات على الإسلام على الصحيح في زمن عمر رضي الله تعالى عنه ويقال: إن سجاحًا تابت أيضًا، قالهُ في الفتح. ثم المختار بن أبي عبيدة الثقفي في زمن ابن الزبير، والحارث الكذاب في زمن عبد الملك بن مروان، وفي عصر بني العباس جماعةٌ.

قال في ((التيسير)): وليس المراد بالحديث من ادَّعَى النبوة مطلقًا فإنهم لا يُحْصَوْنَ كثرةً، وإنما المراد من قامت لهم شوكةٌ وبدت لهم شبهة، فقد أهلك الله تعالى من وقع لهم منهم ذلك، وبقي منهم من يُلْحِقْهُ بأصحابه وآخرهم الدجال الأكبر.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («وأنا خَاتَم النبيين») خَاتَم بفتح التام، خَاتَم خاتِمْ بمعنى الطابع، وبكسرها بمعنى فاعل الطبع والختم، خاتَم خاتِم، خاتَم بمعنى الطابع، وبكسرها بمعنى فاعل الطبع والخَتْم، فخاتَم يعني الذي خُتِمَ به أي أنه آخر النبيين، خُتِمَ به طُبِعَ ليس بعده نبي. قال تعالى: {مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} [الأحزاب: ٤٠] وإنما ينزل عيسى ابن مريم - لأنه سؤال يأتي - عيسى رُفِعَ وهو نبيٌّ، إذا نزل هل ينزل نبيًا، فإذا نزل نبيًا فلم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - خاتَم النبيين، إن عيسى مات بعده إذًا بعده نبيٌّ، وليس الأمر كذلك، بل الصواب أنه ينزل ولا يكون نبيًّا، يعني ارتفعت النبوة، ارتفع وصفه بالنبوة، وإلا لكان مخالفًا للنص وإنما ينزل حَكَمًا عَدْلاً، وإنما ينزل عيسى ابن مريم عليه السلام في آخر الزمان حاكمًا بشريعة محمد - صلى الله عليه وسلم - مصليًّا إلى قبلته فهو كآحاد أمته، واحد من هذه الأمة، إذًا هو باعتبار أوله نبيٌّ، وباعتبار آخره فهو ماذا؟ فردٌ من أفراد أمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، بل هو أفضل هذه الأمة باعتبار آخرها، ولذلك إذا تكلم أهل السنة والجماعة في كون أبي بكرٍ رضي الله تعالى عنه أفضلَ الأمة قالوا باعتبار أولها، أما باعتبار آخرها لا شك أن عيسى أفضل من أبي بكر، فإن كان سيموت بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - فيكون فردًا من أفراد أمته، إذًا من هو أفضل هذه الأمة؟ فيه تفصيل، باعتبار أولها إلى نزول عيسى فهو أبو بكرٍ، إذا نزل عيسى حينئذٍ نقول: هذا ليس أفضل الأمة بل عيسى عليه السلام. لأن من كان نبيًّا ولو في فترة من الفترات فهو أفضل أبو بكر

الصديق لم يأتِ له وصف النبوة، إذًا عيسى أفضل يعتبر أفضل منه، إذًا بل هو أفضل هذه الأمة باعتبار آخرها، قال - صلى الله عليه وسلم -: «والذي نفسي بيده لينزلن فيكم ابن مريم حكمًا مقسطًا». ما قال: (نبيًّا). قال عيسى، ما قال: (رسول الله). ولا قال: (نبي الله). قال: «والذي نفسي بيده لينزلن فيكم ابن مريم حكمًا مقسطًا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير وليضعن الجزية». رواه البخاري ومسلم، وهذه ليست من تشريع عيسى، لأنه قد يقول قائل إذًا ثَمَّ تشريع جاء به فيدل على أنه نبيٌّ، نقول: لا، هذه الأحكام كسر الصليب وقتل الخنزير ووضع الجزية، مُغَيَّ، يعني جاء بها النبي - صلى الله عليه وسلم - وبَيَّنَ أن لها غاية، وهي نزول عيسى عليه السلام، إذًا الذي بَيَّنَ ذلك بأن عيسى سيفعل ما ذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي شرعه هو محمد - صلى الله عليه وسلم -، وأما عيسى فهو حكم مقسط، فلا نبيّ يُوحِي الله إليه بعد محمد - صلى الله عليه وسلم - إلى قيام الساعة.

قوله: (« كلهم يزعم»). أي يَدَّعِي أنه نبيٌّ، يعني يُوحَى إليه، ومن ادَّعَى ذلك ما حكمه؟ من قال أنه نبيّ؟ كافر، كاذب كافر، حلال الدم والمال، ولا يُعذر بجهل البتة، ولا نشترط الاعتقاد، يعني إذا قلنا: يعذر بالجهل مشكلة، ما بقي شيءٌ من الدين!!! والله المستعان. وكذلك من صدَّقه فهو كاذب كافر.

وقوله: («وأنا خاتم النبيين») أي آخرهم، ثم أَكَّد ذلك بقوله: («لا نبي بعدي»). («خاتم النبيين»)، يعني آخرهم، ويلتزم أو يلزم ماذا؟ يستلزم أن لا يكون نبي بعده، إذًا قوله: («لا نبي بعدي»). هذا من باب التوكيد، («لا نبي بعدي») لا نافية للجنس، ونبي هذا اسمها، وبعدي خبرها.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («ولا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة»). («من أمتي») أمة الإجابة، يعني أخصّ، وصفٌ أخص، عندنا أمة الدعوة، ثم أمة الإجابة، ثم أمة الإجابة فيها أوصاف خاصة كوصف الطائفة المنصورة الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة هذه كلها أوصاف والموصوف واحد، لكنها أخص من مطلق أمة الإجابة، واضح؟ أمة الإجابة أعم يشمل المبتدع فهو من أمة الإجابة، ما دام أن الإسلام وصف الإسلام باقٍ له حينئذٍ نقول: هذا من أمة الإجابة. كل من صدق عليه وصف الإيمان والإسلام فهو ماذا؟ فهو من أمة الإجابة، ثم هؤلاء المسلمون منهم قد يقع في بدعة وضلالة لا تخرجه عن الإسلام، هل هذا من الطائفة المنصورة؟ الجواب: لا، هل هذا من الفرقة الناجية؟ الجواب: لا، هل هو من أهل السنة والجماعة؟ الجواب: لا، هذا هو الأصل فيه، يعني ممن يكون وصف البدعة لازمًا له، ليس المراد أنه وقع في آحاد البدع، لا، ليس هذا المراد، وإنما كما قال الشاطبي في ((الاعتصام)) أن لفظ أو مصطلح أهل الأهواء لا يصدق إلا على من كان ديدنه البدع، وأما من وقع في بدعةٍ واحدة هذا لا يقال بأنه من أهل الأهواء أو من الضُّلال أو نحو ذلك من الأوصاف الكبيرة، نقول: لا، هذا يصدق عليه أنه وقع في بدعة وقد لا يُبَدّع يُنَزّل عليه الوصف باختلاف البدع هنا، الجنس يختلف باختلاف الآحاد، لكن الذي دَيْدَنَهُ البدع وشأنه الهوى هذا يختلف، حكمه يختلف، فنقول: هذا ليس من أهل السنة والجماعة، وليس من الفرقة الناجية، ولا الطائفة المنصورة، كما قلنا: هذه اصطلاحات شرعية موصوفها واحد، يعني ليست الطائفة المنصورة غير الفرقة الناجية، لا، بل هي هِي وصفهم واحد، («ولا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة») قائمة بالعلم والجهاد والذّبّ عن الدين.

قال يزيد بن هارون وأحمد بن حنبل: إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم. من هم الطائفة المنصورة، يصدق على من؟ قال: أهل الحديث. وقاله كذلك عبد الله بن مبارك وعلي بن المديني وأحمد بن سنان والبخاري وغيرهم، وقال ابن المديني: هم العرب. في رواية أخرى. لكن المراد هنا كما سيأتي أهل الحديث بالمعنى العام ليس المراد أهل الحديث الذي يشتغل بالسند ونحوه، لا، وإلا أخرجنا أكثر الأمة، إنما المراد به ماذا؟ لأنه قد يشتغل وهو ليس من الفرقة الناجية، صحيح؟ قد يشتغل في الحديث ويحفظ ويحفَظ لكنه ليس من الطائفة المنصورة، هذا مشكلة، إذًا المراد بالمعنى الأعم، يعني الذي يتمسك بالكتاب والسنة، إذا سمع قال الله امتثل، وإذا سمع قال النبي امتثل، وإذا سمع أجمع الصحابة امتثل، وأما أن يكون له إمام آخر غير النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا لا، لا

يكون كذلك، إذًا ثَمَّ رواية أخرى عن المديني في تفسير الطائفة المنصورة هنا قال: هم العرب. واستدل بما رواه مسلم عن سعدٍ بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة». وفسر الغرب بالدَّلو العظيمة، الدلو العظيمة لأن العرب هم الذين يَسْتَقُون بها، ولا تعارض بين القولين كما قال في ((التيسير)) إذ يمتنع أن تكون الطائفة المنصورة لا تعرف الحديث ولا سنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، المنصورة على ماذا؟ بل لا يكون منصورًا على الحق إلا من عمل بكتاب الله وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهم أهل الحديث من العرب وغيرهم، العرب هنا وصف ليس هو الذي عُلِّقَ عليه الحكم، إنما الحكم مُعلَّق على ماذا؟ على العمل والتقوى والصلاح، وهذا لا يكون إلا لمن تمسك بالكتاب والسنة، حينئذٍ إذا كان كذلك هذا الوصف ليس خاصًا بالعرب، إنما يدخل فيهم العجم كذلك، وإنما خصّ العرب في حديث سعد رضي الله تعالى عنه للتمثيل لا للحصر، أي أن العرب إن استقاموا على العمل بكتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهم الطائفة المنصورة حال استقامتهم.

قال القرطبي: وفيه دليل على أن الإجماع حجةٌ لأن الأمة إذا أجمعت فقد دخل فيهم الطائفة المنصورة وهي على الحق، لكن هذا إن أمكن العلم بالإجماع، الإجماع ممكن ولا شك في ذلك، ولا يرتفع في زمن من الأزمان هو باقٍ إلى أن تقوم الساعة، لكن العلم بالإجماع متعذر.

والحاصل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمّا ذكر أن حيًّا من الأحياء يلحق بالمشركين، وأن في من هذه الأمة تعبد الأوثان، وأن أناسًا يَدَّعُون النبوة فيكون الإخلال هنا وقع في الشهادتين لا إله إلا الله محمد رسول الله، وقع في الشهادتين وذلك أصل التوحيد والإسلام لَمَّا بين ذلك لم يجعل الناس في يأس وقنوط، لأنه يظن الظان ماذا؟ عُبِدَت الأوثان، وادُّعِيَت النبوة، إذًا لن يبق الشهادة ارتفع الدين. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («ولا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة»). والطائفة هي الجماعة، و («على الحق») هذا جار ومجرور متعلق بمحذوفٍ خبر («تزال»)، و («منصورة») هذا خبر ثاني، ... («على الحق منصورة») أو حال، يحتمل أنه حال والمعنى لا تزال على الحق وهي كذلك أيضًا منصورة، وتفسيرها بأهل الحديث كما ذكرنا المراد به أهل الحديث بالمعنى العام، فيَحْتَمِل أن تكون هذه الطائفة جماعة متعددةً من أنواع المسلمين منهم محدثون وفقهاء ومجاهدون وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، والمراد العاملون بكتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلدٍ واحد، ولا في قطر واحد، بل يجوز اجتماعهم في بلد وقطر وجهةٍ، وافتراقهم كذلك في بلدان وأقطار وجهاتٍ من الأرض. قال في ((التيسير)): وقد اخْتُلِفَ في محل هذه الطائفة أين تكون. النبي - صلى الله عليه وسلم - أطلق فلم يبين، فدل ذلك على أنه عام في الأرض كلها، هذا الأصل. فقال ابن بطال: إنها تكون ببيت المقدس إلى أن تقوم الساعة. كما روى الطبراني من حديث أبي أمامة: قيل: يا رسول الله وأين هم؟ قال: «ببيت المقدس». وقال معاذ بن جبل: هم بالشام. وهذا قول أكثر الشارحين، وفي كلام الطبري ما يدل على أنه لا يجب أن تكون في الشام أو في أول بيت المقدس دائمًا إلى أن يقاتلوا الدجال، بل قد تكون في موضع آخر لكن لا تخلو منها الأرض حتى يأتي أمر الله. قال في ((التيسير)): قلت وهذا هو الحق. يعني عدم التعيين هو الحق، قد يكون في بلد دون بلد في زمن من الأزمان، قد يكونوا مفترقين في بلدان قد يجتمعون في بلدٍ واحد، قال: قلت: وهذا هو الحق فإنه ليس في الشام ولا في بيت المقدس منذ أزمان أحدٌ بهذه الصفات. لأننا عندنا ماذا؟ طائفةٌ منصورة ولها وصف، ليس كل من ادَّعَى في الشام أو في بيت المقدس أنه جماعة إذًا هي الطائفة المنصورة، لا بد من عرض عملهم على الكتاب والسنة، أما علمهم في واد والكتاب والسنة في واد، ثم نقول: الفرقة الناجية الطائفة المنصورة؟ لا، هذا كذب على الحديث، إنما نقول: الطائفة المنصورة أهم ضوابطها وأوصافها وأخصها ما هو؟ التمسك بالوحيين، ليس لهم سندٌ إلا إتباع الكتاب والسنة، حينئذٍ يُنظر فيهم باعتبار هذا الوصف.

قال هنا: فإنه ليس في الشام ولا في بيتِ المقدس منذ أزمان أحد بهذه الصفات، بل ليس فيه إلا عباد القبور وأهل الفسق، وأنواع

الفواحش والمنكرات، ويمتنع أن يكونوا هم الطائفة المنصورة، وأيضًا فهم منذ أزمان لا يقاتلون أحدًا من أهل الكفر وإنما بأسهم وقتالهم بينهم، وعلى هذا فقوله في هذا الحديث هم «ببيت المقدس» وقول معاذ: هم بالشام. المراد أنهم يكونون فيه بعض الأزمان، بعض الأزمان دون بعضٍ وكذلك الواقع، وإلا لو قلنا بأن مكانهم محدود وهو بيت المقدس ولا يخلو منهم زمان، إذًا ما كان عليه قبل سنين من وجود الشرك وغيره - وهو يوجد الشرك إلى الآن - لكن فيه الدعوة السلفية قائمة فحينئذ نقول: ما وُجِدَ قبل وقتٍ مع خلو هذه الأوصاف يدل على ماذا؟ على أنهم الطائفة المنصورة. نقول: لا، هذا تناقض وهو مخالف لأصلٍ الشرع، («لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم») خذلهم أي لم ينصرهم ويوافقهم على ما ذهبوا إليه، وفيه أنه سيكون من يخذلهم، أليس كذلك؟ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («لا يضرهم من خذلهم»). إذًا سيخذلهم بعض الناس، لا يوافقونهم بل يعادونهم لكن لا يضرهم، («لا يضرهم من خذلهم») وفيه أنه سيكون من يخذلهم لكنه لا يضرهم لأن الأمور بيد الله تعالى، وقد قال - صلى الله عليه وسلم -: «واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك». وكذلك لا يضرهم من خالفهم لأنهم منصورون بنصر الله تعالى كما أخبر الله تعالى بذلك في كتابه {وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ} [الروم: ٤٧] وقوله: {لِيُظْهِرَهُ} أي يعليه وينصره على الدين كله، أي على سائر الأديان.

قال المصنف في المسائل وسيأتي وفيه: (الآية العظمى أنهم مع قلتهم). طائفة جماعة قليلة (مع قلتهم لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم) وإذا قيل بأنها قليلة معلوم بأن الأكثر على خلاف ما هم عليه، وفيه البشارة بأن الحق لا يزول بالكلية كما زال فيما مضى، بل لا تزال عليه طائفةٌ.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («حتى يأتي أمر الله»). أي: الكوني، الأمر هنا بمعنى الكوني، أي الكوني وذلك عند قيام الساعة، وعندما يأتي أمره سبحانه بأن تُقبض نفس كل مؤمنٍ حتى لا يبقى إلا شرار الخلق فعليهم تقوم الساعة. روى مسلمٌ عن عبد الرحمن بن شماسة أن عبد الله بن عمرو قال: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق هم شرٌ من أهل الجاهلية» فقال عقبة بن عامر لعبد الله: أعلم ما تقول، وأما أنا فسمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا تزال عصابةٌ من أمتي يقاتلون على أمر الله ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك». فقال عبد الله متممًا له «ويبعث الله ريحًا ريحها المسك ومسها مس حرير فلا تترك أحدًا في قلبه مثقال حبةٍ من إيمان إلا قبضته ثم يبقى شرار الناس فعليهم تقوم الساعة».

وفي مسلمٍ عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه مرفوعًا «لا تقوم الساعة إلى على شرار الناس».

وفيه أيضًا «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله» يعني: لا يقال لا إله إلا الله، وذلك إنما يقع بعد طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة وسائر الآيات العظام، ويؤيده حديث عمران بن حصين مرفوعًا «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوئهم حتى يقاتل آخرهم الدجال». إذًا ستبقى إلى ظهور الدجال. رواه أبو داود والحاكم.

وعلى هذا فالمراد بقوله في حديث عقبة وما أشبهه من الأحاديث «حتى تأتيهم الساعة» يعني ساعتهم، وهي وقت موتهم بهبوب الريح ذكره الحافظ ابن حجر وهو المعتمد.

ونص شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره على تواتر هذا النص «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله».

قوله تبارك وتعالى: أي كمل وتعاظم وتقدس جاء بنائه على السعة والمبالغة من باب المجد وهو كثرة صفات الجلال والكمال والسعة والفضل، فدل على كمال بركته وعظمها وسعتها، ولا يقال إلا لله سبحانه وتعالى تبارك كما أطلقه على نفسه في قوله: {تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} [الأعراف: ٥٤]. وغيرها فهو سبحانه المتبارك، وما بارك فيه فهو المبارَك، وقوله تعالى أي: تعاظم جاء أيضًا على صيغة المبالغة فهو دالٌ على كمال العلو ونهايته.

مناسبة الحديث للباب: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر فيه كما في رواية البرقاني أن جماعاتٍ من أمته ستعبد الأوثان ففيه شاهدٌ

للترجمة، ففيه الرد كذلك على من أنكر وقوع الشرك في الأمة، وهو واضحٌ بين.
ويستفاد منه كذلك:
أولاً: وقوع الشرك في هذه الأمة، والرد على من نفى ذلك.
ثانيًا: فيه علمٌ من أعلام نبوته - صلى الله عليه وسلم - حيث أخبر بأمورٍ وقع مضمونها كما أخبر، يعني: بعضها البعض الآتي سيقع.
ثالثًا: كمال شفقته - صلى الله عليه وسلم - بأمته حيث سأل ربه لها ما فيه خيرها وأعظمه التوحيد، وتخوف عليها ما يضرها وأعظمه الشرك بالله تعالى.
رابعًا: تحذير الأمة من الاختلاف ودعاة الضلال.
خامسًا: ختم النبوة به - صلى الله عليه وسلم -.
سادسًا: البشارة ببقاء الحق وأنه لا يزول بالكلية.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:
الأولى: تفسير آية النساء) في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ} [النساء: ٥١]، والشاهد منها أنهم لما فعلو ذلك فلا بد أن تفعله هذه الأمة بدليل حديث أبي سعيد، أما الآية وحدها فليس فيه شاهد.
(الثانية: تفسير آية المائدة) والشاهد منها قوله: {وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ} [المائدة: ٦٠] وهذا وقع حينئذٍ الشاهد منها كالآية السابقة.
(الثالثة: تفسير آية الكهف) {لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِداً} [الكهف: ٢١] إذًا اتخاذ المساجد على القبور وقع في الأمة السابقة، وعبادة الطواغيت وقع في الأمم السابقة، أليس كذلك؟ والإيمان بالجبت والطاغوت وقع في الأمم السابقة، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم». هذا هو الشاهد.
(الرابعة: وهي أهمها ما معنى الإيمان بالجبت والطاغوت في هذا الموضع؟ هل هو اعتقاد قلبٍ، أو هو موافقة أصحابها مع بغضها ومعرفة بطلانها)؟
يعني لا يشترط اعتقاد القلب، المكفرات الأصل فيها عدم اشتراط الرضا ولا اعتقاد القلب، فإنما هذا جاء من جهة الجهمية، وأما عند أهل السنة الجماعة فالحكم يكون بالظاهر، هذا الأصل، فمن رأيته سجد لصنم فاحكم عليه بأنه مَرَقَ من الإسلام هذا الأصل فيه، ولكن لا تحتاج أن تسأله هل أنت راضٍ؟ هل أنت تعلم؟ إلى آخره، وهذا دخيل على المسلمين لا يُعْرَف، إنما جاء من جهة الجهمية، إذًا (ما معنى الإيمان بالجبت والطاغوت في هذا الموضع؟ هل هو اعتقاد قلبٍ، أو هو موافقة أصحابها مع بغضها ومعرفة بطلانها)؟ أي أنه ليس اعتقاد قلبٍ لأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإنما هو موافقة أصحابها فلما وافقوهم عليه جعله الله إيمانًا بالجبت والطاغوت، قالوا: هؤلاء خير وأهدى سبيلاً. في الظاهر فقط، حينئذٍ نقول: لَمَّا آمنوا بالظاهر ألحقهم الله تعالى بهم وجعلهم ماذا؟ مؤمنين بالجبت والطاغوت.
(الخامسة: قولهم إن الكفار الذين يعرفون كفرهم أهدى سبيلاً من المؤمنين).
أي: أن هذا جرى منهم وأن الله لعنهم، وإذا كان وقع منهم فلا بد أن يقع في هذه الأمة.
(السادسة: وهي المقصود بالترجمة أن هذا لا بد أن يُوجد في هذه الأمة كما تقرر في حديث أبي سعيد).
يعني: الإيمان بالجبت والطاغوت وتفضيل دين المشركين على دين المسلمين، لا بد أن يقع في هذه الأمة، بل قد وقع، وعبادة الطاغوت وبناء المساجد على القبور وقعت في الأمم السابقة ودل حديث أبي سعيد أنها ستقع في هذه الأمة، هؤلاء أهدى سبيلاً.
قال: (السابعة: التصريح بوقوعها أعني عبادة الأوثان في هذه الأمة في جموع كثيرة).
حينئذٍ نقول: هذه وقعت فدل عليه حديث ثوبان السابق («وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان») وسيقع كما قاله النبي - صلى الله عليه وسلم - بل وقع ذلك.

(الثامنة: العجب العجاب) يعني الشيء الذي يُتَعَجَّب منه، (خروج من يدّعي النبوة مثل المختار، مع تكلمه بالشهادتين وتصريحه بأنه من هذه الأمة، وأن الرسول حق، وأن القرآن حق) ما يجتمع تناقض هذا، هذه كلها تناقضات، لأنه كيف يَدَّعِي النبوة وأن القرآن حق ويقول محمد خاتم النبيين؟ ويؤمن بالنبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا نبي بعدي. ثم يَدَّعِي النبوة، هذا تناقض، ولذلك قال: (العجب العجاب). (وأن الرسول حق، وأن القرآن حق، وفيه أن محمدًا خاتم النبيين، ومع هذا يصدق في هذا كله مع التضاد الواضح، وقد خرج المختار في آخر عصر الصحابة وتبعه فئام كثيرة). أي أن هذا لشيء عجيب كيف يؤمن المختار بن أبي عبيد بأن محمدًا خاتم النبيين ليس بعده نبي، ثم يَدَّعِي أنه نبي؟ ومع ذلك يُتْبَعُ على هذه الدعوى مع هذا التناقض البَيِّن، ولكن هذا مصداق الحديث المذكور في الباب «لتتعبن سنن من كان قبلكم».

(التاسعة: البِشَارة بأن الحق لا يزول بالكلية كما زال فيما مضى بل لا تزال عليه طائفة).

أي لا يذهب حتى لا يبقى عليه الواحد بعد الواحد كما حصل فيما قبلنا، بل لا تزال عليه طائفةٌ منصورة كما في حديث ثوبان.

(العاشرة: الآية العظمى أنهم مع قلتهم لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم).

مع كثرت المخالفين، وهذه آية عظمى، أي كما دل عليه الحديث، وهذه آية عظمى ولا شك أن الكثرة الكاثرة من بني آدم على خلاف ذلك، ومع ذلك لا يضرونهم بشيء البتة.

(الحادية عشرة: أن ذلك الشرط إلى قيام الساعة).

أي: ساعتهم، وهو وقت موتهم إذا أرسل الله الريح التي تقبضهم في آخر الزمان، ثم لا يبقى إلا شرار الخلق فعليهم تقوم الساعة.

(الثانية عشرة: ما فيه) يعني الحديث السابق (من الآيات العظيمة منها: إخباره) إخبار النبي - صلى الله عليه وسلم - (بأن الله زوى له المشارق والمغارب، وأخبر بمعنى ذلك)، وقلنا: زوى جمع، يعني جمع الأرض حقيقة، ضَمّ بعضها إلى بعض، (فوقع كما أخبر بخلاف الجنوب والشمال، وإخباره بأنه أُعْطِيَ الكنزين، وإخباره بإجابة دعوته لأمته في الاثنتين، وإخباره بأنه مُنِعَ الثالثة، وإخباره بوقوع السيف وأنه لا يُرفع إذا وقع، وإخباره بإهلاك بعضهم بعضًا وسبي بعضهم بعضًا، وخوفه على أمته من الأئمة المضلين، وإخباره بظهور المتنبئين في هذه الأمة، وإخباره ببقاء الطائفة المنصورة، وكل هذا وقع كما أخبر مع أن كل واحدة منها أبعد ما يكون في العقول).

قوله: (الآيات). جمع آية وهي العلامة، يعني الآيات التي يؤيد الله بها رسله عليهم الصلاة والسلام وهي العلامات الدالة على صدقه، وكل ما ذكره المصنف مرّ معنا على جهة التفصيل.

وقوله: (مع أن كل واحدة منها أبعد ما يكون من العقول). أي لكونه غيبًا، لأنه إخبار عن مستقبل، والعقل لا يدل على المستقبل، إذًا لكونه غيبًا لا يعلمه إلا الله {إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً} [الجن: ٢٧] ... الآية، {وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم: ٣، ٤].

(الثالثة عشرة: حصر الخوف على أمته من الأئمة المضلين).

لقوله: («وإنما أخاف»). قلنا: إنما هذه تدل على حصر («وإنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين») وهم العلماء والأمراء والعباد إذا خالفوا الصراط المستقيم، فهم الذين يخشى من إضلالهم لأنهم متبعُون، هؤلاء مُقْتَدَى بهم، فالأمراء لهم السلطة والتنفيذ، والعلماء لهم التوجيه والإرشاد، والعباد لهم تغرير الناس وقناعهم بأحوالهم، فهؤلاء يُطاعون ويُقتدى بهم فيخاف على الأمة منهم، وهو كذلك، لأنهم إذا كانوا مُضِلِّين ضَلّ بهم كثير من الناس، وإذا كانوا هادين اهتدى بهم كثير من الناس.

(الرابعة عشرة: التنبيه على معنى عبادة الأوثان).

لقوله: («حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين، وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان»). يعني يلحقون بالمشركين ويرتدون عن الإسلام برغبتهم، وعبادة الأوثان ليست خاصة بالركوع والسجود فحسب، بل تشمل إتباع الْمُضِلِّين الذين يحلون ما حرم الله فيحله الناس،

ويحرمون ما أحله الله فيحرمه الناس، وهذا كتحكيم غير شرع الله تعالى فإنه مما ذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - من عبادة الأوثان، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٦١ 61

٦١٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب ما جاء في السحر).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* تعريف السحر بالمعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.
* اختلف في السحر هل له حقيقة أم لا؟
* قوله: (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق).
* بيان حكم تعلم السحر والساحر؟
* قوله: (يؤمنون بالجبت والطاغوت).
* مناسبة الآيتين للباب.
* قوله: (قال عمر رضي الله تعالى عنه: الجبت السحر، والطاغوت الشيطان).
* قوله: (وقال جابر: الطواغيت كهان كان ينزل عليهم الشيطان في كل حي واحد).
* مناسبة هذا الأثر للباب.
* قوله: (وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اجتنبوا السبع الموبقات». قالوا: يا رسول الله: وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق).
* بيان معاني ألفاظ الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: (وعن جندب مرفوعًا: «حد الساحر ضربه بالسيف»).
* قوله: (وفي صحيح البخاري عن بجالة بن عبدة قال: كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن اقتلوا كل ساحر وساحرة، قال: فقتلنا ثلاث سواحر).
* مناسبة هذه الآثار للباب، وما يستفاد منها.
* قوله: وفيه مسائل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى:
(باب ما جاء في السِّحْر)
هذا الباب الرابع والعشرون، (باب ما جاء في السحر).
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لَمَّا كان السحر من أنواع الشرك ذَكَرَهُ المصنف رحمه الله تعالى هنا تحذيرًا منه كغيره من أنواع الشرك، إذ لا يتأتى السحر بدونه، إذًا (باب ما جاء في السحر) ذَكَرَ المصنف هنا هذا النوع وأراد به أنه نوع من أنواع الشرك الأكبر، إذًا ليس فيه أصغر البتة.
قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وجه إدخال السحر في أبواب التوحيد أن كثيرًا من أقسامه لا يتأتى إلا بالشرك والتوسل بالأرواح

الشيطانية إلى مقاصد الساحر فلا يتم للعبد توحيدٌ حتى يدع السحر كله قليله وكثيره، ولهذا قرنه الشارع بالشرك، - جعله قرينًا للشرك - فالسحر يدخل في الشرك من جهتين:

من جهة ما فيه من استخدام الشياطين، ومن التعلق بهم، وربما تقرب إليهم بما يُحِبُّوه ليقوموا بخدمته ومطلوبه.

ومن جهة ما فيه من دعوى علم الغيب، ودعوى مشاركة الله في علمه، وسلوك الطرق المفضية إلى ذلك، وذلك من شُعَبِ الشرك والكفر.

وفيه أيضًا من التصرفات المحرمة والأفعال القبيحة كالقتل والتفريق بين المتحابين والصرف والعطف والسعي في تغير العقول، وهذا من أفظع المحرمات، وذلك من الشرك ووسائله ولذلك تعين قتل الساحر لشدة مضرته، وإفساده.

إذًا عرفنا أن إدخال باب السحر في ضمن أبواب التوحيد أن السحر نوعٌ من أنواع الشرك كما سيأتي أن السحر ليس فيه تفصيل على الصحيح.

قوله: (باب ما جاء في السحر). أي من الوعيد وبيان منافاته للتوحيد وتكفير فاعله، والسحر في اللغة عبارة عما خَفِيَ ولَطُفَ سببه، يعني السبب كان خفيًّا ولطيفًا دقيقًا لا يُدْرَكُ إلا بتأمل، يعني يكون من الأشياء الخَفِيَّة لا من الأشياء الظاهرة، عبارة عما خفي ولطف سببه، سُمِّيَ سحرًا لأنه لأمور خفية لا تُدْرَكُ بالأبصار، أو لأنه يصرف الشيء عن جهته ولذا عَرَّفَهُ بعضهم بالصَّرف، قال: السحر هو الصرف. وسَحَرَه عَمِلَ له السحر، سَحَرَ زيدًا يعني عَمِلَ له السِّحرَ، وعن الأمر صرفه، وفي الحديث الصحيح «إن من البيان لسحرًا»، شَبَّهُ به لكون البيان يَحْصُلُ منه ما يَحْصُلُ من السحرِ، يعني من التأثير، قد يفرق البيان، وقد يجمع، وقد يؤجِّجُ القلوب، وقد يؤلف، إذًا له تأثير، شَبَّهُ بماذا؟ بالسحر، «إن من البيان لسحرًا» شبهه به لكون البيان يحصل منه ما يحصل من السحر، وسُمِّيَ السَّحَرُ سَحَرًا لأنه يقع خفيًّا آخر الليل، ولذلك يلتبس، وقوله تعالى: ﴿سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ [الأعراف: ١١٦]. أي أَخْفَوْا عنهم عِلْمَهُم، هذا بالنسبة للمعنى اللغوي، وأَمَّا السِّحْرُ في الاصطلاح أو في العرف فهو ما يفعله الساحر من الحِيَلِ والتَّخْيِلات التي يَحْصُلُ بسببها للمسحور ما يحصل من الخواطر الفاسدة الشبيهة بما يقع لمن يرى السَّراب فيظنه ماءً، وهذا بناءً على أن السحر تَخْيِيل، أليس كذلك؟ وهو منه حقيقة ومنه تخييل كما سيأتي، ما يفعله الساحر من الحيل والتخيلات التي يحصل بسببها للمسحور ما يحصل من الخواطر الفاسدة الشبيهةُ بما يقع لمن يرى السّراب فيظنه ماءً، هذا تخييل، قال السحر كذلك، وما يظنه راكب السفينة، أو الدابة من أن الجبال تيسير هذا تخييل، أليس كذلك؟ إذا ركب الدابة وسار بها يظن أن الجبال تسير معه، وليس الأمر كذلك، هذا تخييلاً يُسمى تخييلاً، وهو مشتق من سَحَرْتُ الصَّبِيّ هكذا قال الشوكاني رحمه الله تعالى إذا خَدَعْتَهُ، ولذلك فيه معنى المخادعة، ويُطلق السحر على الخِدَاع، وقيل أصله الخَفَاء فإن الساحر يفعله خُفْيَة، وقيل: أصله الصرف لأن السحر مصروف عن جهته، وقيل أصله الاستمالة لأن من سحرك فقد استمالك. قال الجوهري: السحر الأخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سِحْرٌ، وقد سَحَرَه يَسْحَرُهُ سِحْرًا وسَحَرَهُ أيضًا بمعنى خَدَعَهُ، وعَرَّفَهُ ابن قدامة رحمه الله تعالى في ((الكافي)) بقوله: السحر عزائم ورُقَى وعُقَد. عزائم ورقى متقابلة، وعُقد يعني قراءات وطلاسم، ومر معنا أن الرقية تكون ماذا؟ تكون شرعية، وتكون شركية وهذا منها.

عزائم ورقى وعقد تُؤَثِّرُ في القلوب والأبدان، لها تأثير في القلوب والأبدان، فيُمرِض يعني السحر، ويقتل ويُفرق بين المرء وزوجه، ويأخذ أحد الزوجين عن صاحبه، يعني له تأثير حِسِّيّ. قال الله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]. وقال سبحانه: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق: ١] ... إلى قوله: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤]. يعني السواحر اللاتي يعقدن في سحرهِنَّ وينْفُثْنَ في عقدهنَّ ولولا أن للسحر حقيقةً لم يأمر بالاستعاذة منه - والكلام لابن قدامة رحمه الله تعالى - وروت عائشة رضي الله عنها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سُحِرَ - وهو كذلك ثابت - حتى أنه لا يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله - وهذا من قبيل التخييل - وأنه قال لها ذات يومٍ: «أتاني ملكان فجلس أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، فقال: ما وجع الرجل؟

قال: مطبوب»». يعني مسحور «قال: من طَبَّهُ؟ قال: لَبِيدُ بن أَعْصَم في مِشْطٍ ومُشَاطَة في جُفِّ طَلْعَةِ ذَكَرٍ». المشط أسنان ما يُمَشَطُ به، والْمُشَاطَة ما يخرج من الشعر، المشط الأسنان، والمشاطة الشعر الذي يكون فيه، وجُفّ طلعة ذكر غِشَاؤها وهو الوعاء الذي يكون في الطَّلْع. «في بئر ذِي أَرْوَان»، أو ... «ذُرْوان» كلاهما صحيح، هي بئر بالمدينة في بستان بني ذُرِيْع. الحديث رواه البخاري رحمه الله تعالى. انتهى كلام ابن قدامة بعد بيان أولاً حدّ السحر، ثم بين أن له حقيقة، ثم بين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد ثبت أنه قد سُحِرَ.

وسحره عليه الصلاة والسلام في جسده الشريف وظاهر جوارحه الكريمة، لا في قلبيه وعقله واعتقاده، فلا يقدح حينئذٍ في مقام النبوة، يعني لا يتعلق بالدين، وإنما يتعلق بماذا؟ بأمور دنيوية، والنبي - صلى الله عليه وسلم - لم يُبعث من أجل الدنيا، وإنما بعث من أجل الدين، حينئذٍ إذا تَعَلَّقَ السحر بشيء يتعلق بالدنيا حينئذٍ لا تأثير له في مقام الشّرع.

وقد اختلف في السحر هل له حقيقةٌ أم لا؟ هل له حقيقة أم هو مجرد تَخْيِيل؟ يعني شيء يكون غِشاوة على البصر فقط وليس له حقيقة في ذاته، ثَمَّ قولان لأهل العلم، فذهبت المعتزلة وأبو حنيفة إلى أنه تخييل لا حقيقة له، ليس له حقيقة، فإنما هو مجرد تخييل فحسب، ولا أصل له، وهذا القول ليس بصحيح على إطلاقه، يعني نفي أن يكون السحر حقيقة هذا [ليس على] ليس بصواب وإنما منه ومنه، منه ما هو حقيقة، ومنه ما هو تخييل، وذهب من عَدَاهم عَدَا المعتزلة وأبا حنيفة إلى أن له حقيقةً مُؤثرة وهو كذلك، له حقيقة مؤثرة.

قال النووي رحمه الله تعالى في ((شرح مسلم)): قال الْمَازَرِيّ رحمه الله مذهب أهل السنة وجمهور علماء الأمة على إثبات السحر - أنه ثابت في نفسه - وأن له حقيقةً كحقيقة غيره من الأشياء الثابتة خلافاً لمن أنكر ذلك ونفى حقيقته، وأضاف ما يقع فيه إلى خيالات باطلةٍ لا حقائق لها. فرَدَّ كل ما يأتي من شأن الإنسان المسحور ردّه إلى الخيال، وقد ... ذكره الله تعالى في كتابه وذكر أنه مما يُتَعَلَّمُ، والسحر يُتعلم، وذكر ما فيه إشارة إلى أنه مما يُكْفَرُ به، يعني هو من النواقض - وسيأتي أنه كذلك - وأنه يُفرق بين المرء وزوجه وهذا كله لا يُمكن فيما لا حقيقة له، يعني يُرَدُّ على من قال بأن السحر كله خيال لا أصل له ولا حقيقة نقول: هو عِلْمٌ يُتعلم، والذي يُتعلم لا يمكن أن يقال بأنه لا حقيقة له ولا أصل له، ثم هو ناقض من نواقض الإسلام، إذًا لا بد أن يكون بشيء موجود وهو كذلك، ثم له تأثير يُفرق بين المرء وزوجه، أليس كذلك؟ ويمرض ويقتل، إذًا له تأثير، فإذا كان كذلك فهو حقيقة، وهذا كله لا يمكن فيما لا حقيقة له، وهذا الحديث أيضًا مصرح بإثباته، المقصود بهذا الحديث ما جاء - حديث عائشة السابق - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد سُحِرَ هذا يدل على ماذا؟ على أن له حقيقة، ولذلك دُفِنَ وأُخْرِجَ، إذًا شيءٌ ليس كله خَيال إنما منه ومنه، والغالب فيه أن له حقيقة، قال: وهذا الحديث أيضًا مُصَرِّح بإثباته، وأنه أشياء دُفِنَت وأُخْرِجَت وهذا كله يُبْطِلُ ما قالوه، فإحالة كونه من الحقائق محال. وهو كذلك، ولا يُستنكر في العقل، يعني لا يستغرب ولا يُعَدُّ مُنكرًا عقلاً أن الله سبحانه وتعالى يَخْرِقُ العادة عند النطق بكلامٍ مُلَفَّق، كما هو شأن الساحر، عزائم ورقى وعقد، أو تركيب أجسامٍ، أو الْمَزْج بين قوى على ترتيب لا يعرفه إلا الساحر، يعني خروج الأشياء عن العادة بسبب ما يفعله الساحر هذا ليس بمستنكر في العقل، بل ضَرَبَ أمثلة في الشاهد فقال رحمه الله: وإذا شاهد الإنسان بعض الأجسام - محسوسات منها قاتلة كالسموم - أليس كذلك؟ السموم لها تأثير فتقتل، ومنها مُسْقِمَةٌ يعني ممرضة كالأدوية الحادة، وكذلك السحر، ومنها مضرة كالأدوية المضادة للمرض، هذه أجسام موجودة وخلقها الله تعالى ولها تأثير بالقتل والمرض والمضرة لم عقله أن ينفرد الساحر بعلم قوًى قتالة لها تأثير كما تؤثر هذه السموم، فحينئذٍ لا فرق بينهما البتة، فلا يستبعد عقله أن ينفرد الساحر بعلم قوًى قتالة، أو كلامٍ مهلكٍ، أو مؤدٍ إلى التفرقة. قال: وقد أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث بسببٍ آخر فزعم أنه يَحُطُّ من منصب النبوة ويشكك فيها، وأن تجويزه يمنع الثقة بالشرع، وهذا الذي ادَّعَاه هؤلاء المبتدعة باطلٌ لأن الدلائل القطعية قد قامت على صدقه وصحته،

وعصمته - صلى الله عليه وسلم - فيما يتعلق بالتبليغ والمعجزة شاهدةٌ بذلك، وتجويز ما قام الدليل بخلافه باطل، وهذا واضحٌ بَيّن، يعني لا ينكر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد سُحِرَ بحجة أن ذلك يفقد الثقة بالشرع، هذا باطل.

فإما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث بسببها ولا كان مُفضلاً من أجلها، النبي - صلى الله عليه وسلم - ما فُضِّل على الخلق بسبب الدنيا وهو ما يعرض للبشر فغير بعيدٍ أن يخيل إليه من أمور الدنيا ما لا حقيقة لهُ، وقد قيل: إنه إنما كان يُخَيَّلُ إليه أنه وطء زوجات وليس بواطئ، وهذا لا علاقة له بالشرع، وقد يتخيل الإنسان مثل هذا في المنام فلا يَبْعُد تخيله في اليقظة ولا حقيقة له، وقيل: إنه يُخَيَّلُ إليه أنه فعله وما فعله، ولكن لا يعتقد صحة ما يتخيله فتكون اعتقاداته على السداد، وهذا واضحٌ بين بمعنى أنه لا يُسْتَنْكَر أن ... النبي - صلى الله عليه وسلم - قد سُحِر لأننا نقول: هذا السحر الذي وقع للنبي - صلى الله عليه وسلم - لا علاقة له بالشرع البتة، وإنما هو يتعلق بأمرٍ من أمور الدنيا، ولم يبعث النبي - صلى الله عليه وسلم - من أجل الدنيا، وأما الشرع فهو معصومٌ عليه الصلاة والسلام.

قال القاضي عياض: وقد جاءت روايات هذا الحديث مُبَيِّنَةً أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه لا على عقله وقلبه واعتقاده، كما ذكرنا سابقًا.

قال ابن هُبَيْرَة: أجمعوا على أن السحر له حقيقةٌ إلا أبا حنيفة فإنه قال: لا حقيقة له.

وقال القرطبي: وعندنا أن السِّحر حقٌ، وله حقيقةٌ، يخلق الله عنده ما يشاء بسببه - عنده هذا فيه مذهب الاشاعرة وهو إنكار تأثير الأسباب بذاتها، يعني الله عز وجل يخلق الْمُسَبَّب بِسبَبِ هذا السبب وهم لا يرون ذلك، ولذلك يُعبرون بعند، والقرطبي على شاكلتهم. قال: وعندنا أن السحر حقٌ وله حقيقةٌ يخلق الله عنده ما يشاء خلافًا للمعتزلة وأبي إسحاق الاسفرائيني حيث قالوا: إنه تمويهٌ وتَخْييلٌ، وكما ترى قولان متقابلان، منهم من يرى أن السحر تَخْيِيلٌ محض ولا حقيقة له، ومنه من عكس فأثبت أنه حقيقةٌ وله أصلٌ ولا يكون تَخْيِيلاً، والوسط هو الحق أنه يكون كذا وكذا، ولذلك قال الحافظ حكمي رحمه الله تعالى قلت: قد ثبت وتقرر من هذا وغيره تَحَقُّقُ السحر - أنه حقٌ - وتأثيره بإذن الله، ووثبت ذلك بظواهر الآيات والأحاديث وأقوال عامة الصحابة وجماهير العلماء بعدهم رواية ودراية، فأما القتل به والأمراض والتفرقة بين المرء وزوجه وأخذه بالأبصار لحقيقةٌ لا مكابرة فيها، يعني شيءٌ محسوسٌ موجود مُدْرَكٌ، وأما قلب الأعيان وهنا الذي وقع في كونه لا يكون حقيقة لأنه يرى العصا حيةً، هذا ما يسمى بقلب الأعيان، هل للساحر أن يقلب العصا حيةً أو لا؟ هو الذي جعل ماذا؟ من يقول بأن السحر لا يكون إلا تَخْيِيلاً، قال: هذا ليس إلا إلى الله عز وجل.

قال رحمه الله: وأما قلب الأعيان كقلب الجماد حيوانًا وقلب الحيوان من شكلٍ إلى آخر فليس بمحالٍ في قدرة الله عز وجل، ولا غير ممكن، فإنه هو الفاعل في الحقيقة وهو الفعال لِمَا يُريد، فلا مانع من أن يحول الله ذلك عندما يُلْقِي الساحر ما ألقى امتحانًا وابتداءً وفتنةً لعباده. ولذلك يأتي الدجاج في آخر الزمان ومعه جنةٌ ونار ويقول للسماء: أمطري. أليس كذلك؟ هذا فيه تغييرٌ وقلبٌ للأعيان. قال رحمه الله: ولكن الذي ... أخبرنا الله تعالى به في الواقع من سحرة فرعون في قصتهم مع موسى إنما هو التخييل والأخذ بالأبصار حتى رأوا الحبال والعصي حياتٍ، فنؤمن بالخبر ونصدقه ولا نتعدَّاه، ولا نبدل قولاً غير الذي قيل لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم، وبالله التوفيق.

أراد رحمه الله تعالى أن يُبَيِّن أن قلب الأعيان من شأن الله تعالى، ولكن لا مانع أن الله تعالى يَجْعَلُ للساحر قدرةً لكن بعد إذنه جل وعلا في قلب العصا مثلاً حيّةً أو قلب الجماد حيوانًا، لكن الذي جاء في قصة موسى وهو محل النزاع أن الله تعالى أخبر أنه ماذا؟ أنه يُخَيَّل، إذًا من قبيل ماذا؟ من قبيل التخييل والأخذ بالأبصار، يعني يرون ببصرهم ماذا؟ أن العصا صارت حية لكن في الواقع العصا هي عصا، وإنما وقع الخيال في البصر فقط، لكن لا مانع بأن يجعل الله تعالى للساحر بسبب ما يُلْقِيه من كلماتٍ ونحوها امتحانًا للخلق وفتنةً أن يجعل ماذا؟ أن يجعل العين منقلبةً من عينٍ إلى عينٍ أخرى.

إذًا الصواب أن نقول: أن السحر منه حقيقة ومنه تخييل ولا مانع من الجمع بين القولين.
والحاصل أن السحر حقٌ، أي متحققٌ وقوعه وجوده، ولو لم يكن موجودًا حقيقةً لم تجد النواهي عنه بالشرع والوعيد على فاعله والعقوبات الدنيوية والدينية والعقوبات الدينية والأخروية على متعاطيه، والاستعاذة منه أمرًا وخبرًا، وقد يكون تخيلاً كما في قوله: {يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى} [طه: ٦٦].
ثم اعلم أن تأثير السحر - كما سبق أن له تأثيرًا يقتل ويُمرض ونحو ذلك - لكن هذا التأثير ليس بذاته، لأنه سببٌ وإن كان سببًا محرمًا ليس بذاته، وإنما هو بإذن الله جل وعلا، ولكن هذا التأثير بإذن الله تعالى وقضائه الكوني لا الشرعي الديني، فإن الله لم يأذن به، والقضاء الكوني يشمل النوعين: يشمل ما يرضاه الله تعالى ويحبه شرعًا. وما لا يرضاه في الشرع ولا يحبه.
وأما الشرعي فهذا يختص بمحبه جل وعلا وما يرضى به، فالسحر حينئذٍ لا يؤثر ببذاته وإنما بقضاء الله تعالى الكوني. قال الله تعالى: {فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة: ١٠٢]. إذًا أثبت ماذا؟ أثبت الإذن، والمراد بالإذن هنا الإذن الكوني لا الشرعي، لأن الله تعالى لا يرضى بالسحر.
قال الشوكاني رحمه الله تعالى: في إسناد التفريق إلى السحرة وجعل السحر سببًا لذلك دليلٌ على أن للسحر تأثيرًا في القلوب. وهو كذلك، لأنه قال: {فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ}. الواو هنا ترجع إلى مَنْ؟ إلى السحرة {مَا يُفَرِّقُونَ} أي: الساحر يُفَرِّق {بِهِ} أي بسحره {بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ} دل ذلك على ماذا؟ على أنه له تأثيرًا في التفرقة بين ونحوها. ولذلك قال: في إسناد التفريق إلى السحرة وجعل السحر سببًا لذلك دليلٌ على أن للسحر تأثيرًا في القلوب بالحب والبغض والجمع والفرقة والقرب والبعد. وهو كذلك.
وقيل: ليس له تأثيرٌ في نفسه أصلاً، ما الدليل؟ قالوا لقوله تعالى: {وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة: ١٠٢] عكسوا الدليل، والحق أن له تأثيرًا في نفسه ولكنه لا يؤثر ضررًا إلا في من أَذِنَ الله فيه، يعني شأنه شأن بقية الأسباب، فهو سببٌ حينئذٍ له تأثيرٌ لكن بإذن الله تعالى، كما أن الماء سببٌ للرِّيّ والخبز سبب للشبع، لكن لا يكون تأثير الماء ولا الخبز إلا بإذن الله تعالى.
وقد أجمع أهل العلم على أن له تأثير في نفسه وحقيقةً ثابتةً إلا المعتزلة وأبو حنيفة كما ذكرنا، وقد ذهبت طائفةٌ من العلماء إلى أن الساحر لا يقدر على أكثر مما أخبر الله به من التفرقة، لأن الله عز وجل إنما ذكر من شأنهم ماذا؟ {يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ} [البقرة: ١٠٢] قال: إذًا ليس للساحر إلا هذا العمل وما عداه فلا. فقد ذهبت طائفة من العلماء إلا أن الساحر لا يقدر على أكثر مما أخبر الله به من التفرقة لأن الله ذكر ذلك في معرض الذّمّ للسحر وبين ما هو الغاية في تعليله، فلو كان يقدر على أكثر من ذلك لذكره. وماذا في قصة موسى؟ وهذا يدل على أن شيئًا آخر ليس خاصًا بما ذُكِر. والصواب أن نقول: إن ذلك خرج مخرج الغالب. وأن الساحر يقدر على غير ذلك المنصوص عليه. يعني: غير التفرقة وهو موجودٌ يعني: مما يثبت بالحسِّ.
ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة آيتين وحديثين وثلاثة آثار.
قال المصنف رحمه الله تعالى: وقول الله تعالى: {وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ} [البقرة: ١٠٢] خلاق هذا إيش إعرابها؟ مبتدأ، [أحسنت] له ما له ليس له، له الخبر مقدم، و {مِنْ خَلاَقٍ} خلاق هذا مبتدأ مؤخر ودخلت عليه من زائدة للتوكيد والخلاق بمعنى النصيب عند أهل اللغة، حينئذٍ نقول: خلاقٍ مبتدأ مؤخر مرفوع ورفعه ضمة مقدرة على آخره، حينئذٍ خلاق نكرة في سياق النفي فتعمّ، يعني ليس له أدنى نصيبٍ في الآخرة، وهذا مما يدل على كفره، كما سيأتي {وَلَقَدْ عَلِمُواْ} اللام هذه واقعةٌ في جواب القسم المقدرة المحذوف، وهو توكيد، ومع اللام، وقد، ثلاث مؤكدات، اللام، والقسم المقدر، وقد. حينئذٍ أُكِّدَتِ الجملة بثلاث مؤكدات {وَلَقَدْ عَلِمُواْ} أي: متعلم السحر، مَنْ تَعَلَّمَ السحر أو اليهود أو أهل الكتاب ثلاثة أقوال، وكلها أو مردها إلى شيءٍ واحد، الذين تعلموا السحر هم اليهود، والسياق يقتضي ذلك و، جاء في أول الآية السابقة التي قبل {وَاتَّبَعُواْ} [البقرة: ١٠٢] جاء ذكر أهل الكتاب.

إذًا {وَلَقَدْ عَلِمُواْ} أي أهل الكتاب {وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ} اللام هذه للتأكد و {مَنِ} موصولة وهي في محل رفع على الابتداء، والخبر قوله: {مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ} يعني جملة {مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ} خبر (من) الموصولة، وقال الفراء: إنها شرطية للمجازاة. وقال الزجاج: ليس هذا بموضع شرطٍ ورجح كونها موصولةً. كما ذكرنا. الصواب أن {مَنِ} هنا موصولة بمعنى الذي أو الذين ... {وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ} حينئذٍ {مَنِ} هذه موصولة في محل رفع مبتدأ، أين الخبر؟ جملة {مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ}. إذًا الجملة هنا اسمية وهي مؤكدة بما ذكرنا، والمراد بالشراء هنا الاستبدال {لَمَنِ اشْتَرَاهُ} يعني: استبدل {لَمَنِ اشْتَرَاهُ} أي من استبدل ما تتلوا الشياطين على كتاب الله تعالى، يعني قَدَّمَ ما تتلوه الشياطين من السحر ونحوه على ... كتاب الله تعالى، والمعنى ولقد عَلِمَ أهل الكتاب الذين استبدلوا السحر عن متابعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - والإيمان به، أو عن متابعة الرسل والإيمان بالله على جهة الخصوص، أو على جهة العموم ({لَمَنِ اشْتَرَاهُ}) أي السحر، اشترى السحر يعني استبدل، ورَضِيَ به عوضًا عن شرع الله ودينه، يعني قَدَّمُوا علم السحر على علم الشريعة، شريعة الله تعالى، أو كما ذكرنا استبدل ما تتلوا الشياطين بكتاب الله ومتابعة رسله، قال: ({مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ}).

ما حكم هذا الذي استبدل ذا بذاك؟ فجعل علم السحر مقدمًا على علم الشريعة؟

قال: ليس له في الآخرة من نصيب. والآخرة هنا المراد بها ماذا؟ الجنة، يعني ليس له نصيب البتة من الجنة، وهذا إنما يصدق على من؟

على مؤمنٍ عاصٍ أو على كافرٍ؟

على كافر، وهو واضح بَيّن أن هذه الآية تدل على كفره، وما ذاك الكفر إلا لتَلَبُّسِهِ بِمُكَفِّرٍ، وهو السحر.

إذًا السحر كله كفرٌ، ({مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ}) الخلاق النصيب عند أهل اللغة، فلا نصيب له، ولا حظ له في الآخرة، وأنه لا دين له، وهذا من أبلغ الوعيد.

قال قتادة: وقد علم أهل الكتاب فيما عهد الله إليهم أن الساحر لا خلاق له في الآخرة. ليس له نصيب، وهذا الحكم كما ذكرنا مؤكد، لأن الخلاق نكرة في سياق النفي، ودخلت عليها ({مِنْ}) إذًا ليس له أدنى ما يمكن أن يكون من النصيب، لا حظ له في الآخرة البتة.

قال الحسن: ليس له دين. ليس له دين يعني يدخل بسببه الجنة، هذا المراد، فدلت الآية على تحريم السحر، وهو كذلك، بل هو محرم في جميع الأديان أديان الرسل عليهم السلام كما قال تعالى: {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى} [طه: ٦٩]. هذا نص آخر يدل على ماذا؟ على أن الساحر كافر، لأنه نفى عنه الفلاح مطلقًا، {وَلَا يُفْلِحُ}، مر مرارًا أن الفعل المضارع إذا وقع في سياق النهي أو النفي فإنه يعم، لأنه مُرَكَّبٌ من زمن ومصدر والمصدر نكرة، إذًا لا فلاح فيعمّ، {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى}، وذهب أكثر السلف إلى أنه يكفر، يعني الساحر، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد، وقد نص أصحاب أحمد على أنه يكفر بتعلمه وتعليمه، يَكْفُرُ من جهتين بتعلمه وتعليمه، واستدلوا بآيات منها قوله تعالى: {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ}. وقوله: {وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ}. وما تلته هو السحر، ثم قال: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ}. وقوله كذلك وهو الآية الثانية التي أوردها المصنف {يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ} [النساء: ٥١]، وفسّر عمر الجبت بالسحر، ومعلوم أنهم إذا آمنوا بذلك كفروا.

[وقال الإمام الشافعي] إذًا قول السلف أكثرهم على أن الساحر كافر، لأنه تَلَبَّسَ بناقض من نواقض الإسلام. وفسَّر الإمام الشافعي. وقال الإمام الشافعي: إذا تَعَلَّمَ السحر قلنا له صِفْ لنا سِحْرَكَ - نسأله صف لنا سحرك كيف تعمل السحر؟ - فإن وَصَفَ ما يُوجِبُ الكفرَ مثل ما اعتقده أهل بابل من التَّقَرُّبِ إلى الكواكب السبعة وأنها تفعل ما يُلْتَمَسُ منها فهو كافر. يعني إن اشتمل على كُفْرٍ فبَيَّنَ أنه اعتقد الكفر فقلنا: هذا الساحر كافر، وإن كان لا يوجب الكفر فإن اعتقد إباحته كفر، إن كان لا يُوجب الكفر، حينئذٍ إذا

اعتقد أنه محرم لا يكفر، وإن اعتقد إباحته حينئذٍ كفر، لماذا؟ لأنه استباح أمرًا معلومًا من الدين بالضرورة.

إذًا كفره لا من جهة سحره، وإنما من جهة ماذا؟ من جهة اعتقاده أن السحر مباحٌ، فمقصوده أن الساحر يكفر إلا أن يكون سحره بأدوية وتدخين كما قال بعضهم وسَقْي شيء يضر فلا يكفر، فلا يكفر إلا أن يكون في سحره شركٌ حينئذٍ يثبت عليه الكفر والشرك الأكبر.

وهذا التفصيل قول الشافعي وجماعة، وليس عليه دليل من الشرع لا من كتاب ولا من سنة.

فإنما دليله سؤال السحرة كيف تعملون السحر؟ فإن قالوا بأنهم لا يشركون بالله قلنا هذا لا يكفر.

وأما الأدلة الدالة من الكتاب والسنة وما عليه أكثر الصحابة وهو إجماع لأنه سيأتي أنهم حكموا بقتله ردةً يدل على أنه كافر دون تفصيل، لأن السحر ليس فيه تفصيل البتة، ليس ثَمَّ ساحر إلا وهو يستعين بالشياطين.

والأصح الذي تدل عليه الأدلة أنه يكفر مطلقًا دون تفصيل، لأنه لا يتوصل إليه إلا بالتقرب إلى الأرواح الخبيثة بشيء مما تحب الشياطين ولا تحب إلا الكفر، والاستعانة بالتَّحيُّل على استخدامها بالإشراك بها والاتصاف بهيئاتها الخبيثة، ولهذا لا يعمل السحر إلا مع الأنفس الخبيثة المناسبة لتلك الأرواح، فلا يتأتى السحر الذي من قبل الشياطين إلا بالشرك وعبادة الشياطين، ولهذا سماه الله تعالى كفراً في قوله: {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ}. هذا تعليل، من جهة ماذا؟ أن السحر لا يكون إلا باستعمال الشياطين، والشياطين لا ترضى إلا بالكفر، هذا تعليل، لكن الأصح أن يستدل بماذا؟ بالنصوص، فنقول: الدليل قولهم {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ}.

قال الشوكاني: أي أن هذا ذنب يكون من فَعَلَهُ كافرًا فلا تكْفُر، ... {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ} ابتلاء واختبار {فَلاَ تَكْفُرْ} يعني هذا الذنب الذي تَعَلَّمْتَهُ وهو السحر موجب للكفر {فَلاَ تَكْفُرْ} فهو واضح بيِّن.

قال الشوكاني رحمه الله تعالى: أي أن هذا ذنبٌ يكون من فعله كافرًا فلا تكفر. ثم قال الشوكاني: وفيه دليل على أن تعلم السحر كفر. يعني أكبر ليس عندنا كفر دون كفر هنا كله أكبر، وظاهره، قال الشوكاني: ظاهره عدم الفرق بين المعتَقِد وغير المعتَقِد، وبيْن من تعلمه ليكون ساحرًا ومن تعلمه ليقدر على دفعه.

يعني قد يتعلم السحر لماذا؟ من أجل أن يَسْحَر، وقد يتعلمه من أجل أن يَفُكَّ السحر يَدْفَعُهُ، كلا النوعين دل النص على أنه كافر بالله العظيم.

إذًا هذا النص يدل على أن السحر كفرٌ، وأن الساحر كافر {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ} أي أن هذا ذنبٌ يكون من فعله كافرًا فلا تكفر.

وكذلك قوله تعالى: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ}. {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ} هذا جاء ردٌّ من الله تعالى ودفاعٌ عن سليمان عليه السلام حيث قال في أول الآية: {وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ}. هذا معطوف على قوله: {نَبَذَ}. في قوله الآية السابقة: {وَلَمَّا جَاءهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ} [البقرة: ١٠١]. ... {وَاتَّبَعُواْ}، {نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ كِتَابَ اللهِ وَرَاء ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ}، ثم قال: {وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ}. أي نبذوا كتاب الله واتبعوا ما تتلوا الشياطين من السحر ونحوه.

قال الطبري: اتبعوا بمعنى فعلوا، ومعنى تتلوا يعني تتقوله وتقرؤه، ... {عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ} أي على عهد ملك سليمان، وقد كانوا يظنون أن هذا هو علم سليمان وأنه سيتجيزه ويقول به فرد الله عليهم، يعني ظن هؤلاء أهل الكتاب أن هذا العلم الذي هو علم السحر أنه علم سليمان، فرد الله تعالى عليهم هذه الفريا، فقال: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ}. يدل على ماذا؟ على أن هذا العلم من تَعَلَّمَهُ كافر، لأنه لم يذكر السابق ماذا؟ الكفر، وإنما ذكر ماذا؟ ذكر السحر {مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ} من السحر ونحوه، قال: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ}. ولم يتقدم أن أحدًا نسب سليمان إلى الكفر، ولكن لما نسبته اليهود إلى السحر صاروا بمنزلة من نسبه إلى الكفر، لأن السحر يوجب ذلك، وهذا واضح بين يدل على أن من تلبس بالسحر أنه كافر مرتد عن الإسلام، ولهذا أثبت الله سبحانه كفر الشياطين فقال:

{وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ} أي بتعليمهم، {يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ} هذا الجملة هنا في محل نصب على الحال، ويجوز أن تكون في محل رفع خبر بعد خبر.
والحاصل: أن الله برأ نبيه سليمان عليه السلام من الكفر، وهذا الكفر الذي برأه تعالى منه هو علم السحر وعمله وهو واضح بين، فالسحر كفر، والساحر كافر تَعَلَّمَهُ أو عَلَّمَهُ عَمِلَ به أو لم يَعْمَل به مطلقًا دون تفصيل، يكفر ككفر الشياطين الذين علموه الناس، ولهذا قال: {وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ}. فبين تعالى أنه بمجرد تَعَلُّمِهِ يكفر سواء عمل به وعَلَّمَهُ أو لا، قال ابن جريج: لا يجترأ على السحر إلا كافر. وقال أبو العالية: السحر من الكفر. وكذلك الآية التي ذكرها المصنف ({وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ}) يعني: من حظٍّ ولا نصيب، وهذا الوعيد لم يطلق إلا فيما هو كفر، لماذا؟ لأنه ينتفي معه الإيمان، فإنه ما من مؤمن إلا ويدخل الجنة، وهذا لا نصيب له في الجنة، ومن هو الذي لا نصيب له مطلقًا في الجنة؟ هو الكافر، فدل ذلك على أن من تعلم السحر فهو كافر، وهذا الوعيد لم يطلق إلا فيما هو كفرٌ لا بقاء للإيمان معه، فإنه ما من مؤمن إلا ويدخل الجنة، وكفى بدخول الجنة خلاقًا، ولا يدخل الجنة إلا نفسٌ مؤمنة، ثم قال بعد هذه الآية: {وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ واتَّقَوْا} [البقرة: ١٠٣]. {آمَنُواْ} أي بمحمدٍ والقرآن، {واتَّقَوْا} يعني السحر وسائر الذنوب، {لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّه خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ}، قال الحكمي: وهذا من أصرح الأدلة على كفر الساحر ونفي الإيمان عنه بالكلية.

إذًا دلت هذه النصوص على خلاف ما فصله الشافعي رحمه الله تعالى ولم يذكر نصٌّ يدل على التخصيص وإنما هو اجتهاد، حينئذٍ يكون اجتهاد في مقابلة النص فهو فاسد الاعتبار، وأما سحر الأدوية، يعني بعضهم يرى أن السحر نوعان: شرك، وفسق. وهذا التقسيم حادث، بمعنى أنه مخالف للنصوص التي ذكرناها، فجاء السحر مذمومًا مطلقًا، وحكم عليه بالكفر وعلى فاعله بالكفر دون تفصيل، فحينئذٍ القول بأن السحر منه ما هو شرك ومنه ما هو فسق هذا مخالف للنص، وأما ما يقال بأنه أدوية وعقاقير ونحو ذلك، نقول: هذا تسميته سحرًا كتسمية البيان سحرًا. تسميته سحرًا مجاز، لو سمي سحرًا كالأشياء التي تسبب هلوسة للإنسان يتخيِّل أشياء، نقول هذا ماذا؟ ليس بسحرٍ وإن سمي ماذا؟ سمي سحرًا، لكنه يكون مجازًا، وأما سحر الأدوية والتدخين ونحوه فليس بسحرٍ، وإن سمي سحرًا فعلى سبيل المجاز لا حقيقةً كتسمية القول البليغ والنميمة سحرًا، وهو كذلك، ولكنه يكون حرامًا لمضرته يعذر من يفعله، إذًا لا نفصل في هذه الآيات بعدما حكم الله تعالى على السحر والساحر بأنه كُفْرٌ مخرج من الملة بأن منه ما هو فسقٌ، نقول: هذا اجتهاد في مقابلة النص ولو قاله إمام من أئمة الدين، لأنه لم يذكروا له دليلاً في هذه المسألة يعتبر مخصِّصًا لهذه النصوص، والله أعلم.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ} [النساء: ٥١]). هذه الآية تقدم الكلام عليها في الباب السابق، وسبق قول الجوهري: الجبت كلمةٌ تقع على الصنم والكاهن والساحر ونحو ذلك. ({وَالطَّاغُوتِ}) من الطغيان وهو مجاوزة الحد في العصيان فهو طاغوت.
مناسبة الآيتين للباب: أنهما يدلان على تحريم السحر وأنه من الجبت، وسيذكر المصنف قول عمر وقول جابر تفسيرًا للآية، ويستفاد من الآيتين تحريم السحر، وهو واضح بين، كفر الساحر، وهو واضح بين، أما قوله في الآية: {وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ}. واضح أنه كافر لا نصيب له، ({يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ}) هذا ضد الإيمان، الإيمان بالجبت والطاغوت ضد الإيمان، وليس ضد الإيمان إلا الكفر، هذا وجه الاستدلال بكون السحر كفرًا، وكون الساحر كافرًا.
ثالثًا: الوعيد الشديد لمن أعرض عن كتاب الله واستبدل به غيره.
رابعًا: أن السحر من الشرك المنافي للتوحيد لأنه استخدام للشياطين وتعلقٌ بهم.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (قال عمر رضي الله تعالى عنه: الجبت السحر، والطاغوت الشيطان). أراد تفسير الآية الثانية، هذا الأثر رواه ابن أبي حاتم وغيره، وفيه معرفة الجبت والطاغوت والفرق بينهما، وفيه معرفة الجبت، يعني أنه ساحر، والسحر والطاغوت

وأنه شيطان والفرق بينهما، يعني بين الجبت والطاغوت، ولكن تفسير عمر رضي الله تعالى ... [عنه] هنا الجبت بأنه السحر، وكذلك الطاغوت بأنه شيطان هو ذكر لبعض أفراد المسمى كما مر معنا، فليس الجبت هو السحر فقط، بل هو السحر وزيادة، وليس الطاغوت هو الشيطان فقط وإنما هو ماذا؟ هو الشيطان وزيادة، حينئذٍ يكون من تفسير الشيء ببعض أفراده، ومراده أن السحر داخل في الجبت، وهذا كما قررناه مرارًا أن السلف عند تفسيرهم للقرآن وغيره النصوص النبوية قد يذكرون بعض الأفراد ولا يعنون به الحصر، لأنه لا يفهم منه من الجبت إلا السحر، ولا من الطاغوت إلا الشيطان، إنما مراده أن السحر داخلٌ تحت لفظ الجبت، وفي الكليات الجبت الشيطان أو الساحر، والجبت هو الباطل والسحر منه كما مر معنا لأنه باطل خلاف الحق، وقوله: (والطاغوت الشيطان). قال الحافظ: كذا قال ابن عباس، وأبو العالية، ومجاهد، والحسن وغيرهم. يعني فسروا الطاغوت بالشيطان على ما مر تقعيده، قال الحافظ ابن حجر: الطاغوت الشيطان قويٌّ جدًّا - يعني: تفسير الطاغوت بالشيطان قويٌّ جدًّا، قولٌ قوي - فإنه يشمل كل شرٍّ كان عليه أهل الجاهلية من عبادة الأوثان والتحاكم إليها والاستنصار بها. وكما ذكرنا أحسن ما عرف به الطاغوت هو ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى.
قال المصنف: (وقال جابر: الطواغيت كهان كان ينزل عليهم الشيطان في كل حي واحد). هذا يخالف ما ذكره عمر، وحينئذٍ يكون ماذا؟ يكون فيه ذكر لبعض أفراد المسمى، فلا يختلف مع سابقه إلا اختلاف تنوع فيشمله اللفظ كله، هذا الأثر رواه ابن أبي حاتم بنحوه مطولاً عن وهب بن منبه قال: سألت جابر بن عبد الله عن الطواغيت التي يتحاكمون إليها سماها ماذا؟ طواغيت سيأتينا بحثه في موضعه يستصحب هذا، قال: عن الطواغيت التي يتحاكمون إليها، قال: إن في جهينة واحدًا - يعني شخص يتحاكمون إليه، هذه السلوم التي سماها الشيخ محمد بن إبراهيم كما ذكرها الشيخ الإسلام ابن تيمية - إن في جهينة واحدًا، وفي أسلم واحدًا، وفي هلالٍ واحدًا، وفي كل حيٍّ واحدًا، وهم كهان تنزل عليهم الشياطين.

قوله: (وقال جابر). هو ابن عبد الله بن عمرو بن حرام أبو عبد الله الأنصاري ثم السلمي صحابيٌّ جليل مكثر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، مات بالمدينة بعد سبعين، وقد كُفَّ بصره وله أربع وتسعون سنة.
(الطواغيت كهان) أراد ماذا؟ أراد المثال (الطواغيت كهان)، قال عمر: (والطاغوت الشيطان). إذًا فيه خلاف لكنه خلاف متنوع، حينئذٍ نقول: (الطواغيت كهان) أراد أن الكهان من الطواغيت، ومعنى الكهان سيأتي في بابٍ خص به المصنف هذا النوع، فهو من أفراد اللفظ داخل تحت معناه، وليس المراد الحصر، (كان ينزل عليهم الشيطان) أيُّ شيطان إبليس أو جنس الشيطان؟ الجنس، أراد به الجنس، أراد الجنس لا الشيطان الذي هو إبليس خاصة، بل تتنزل عليهم الشياطين ويخاطبونهم ويخبرونهم بما يسترقون من السمع ويصدقون مرة ويكذبون مائة كِذْبة ويزيدون وينقصون كما مر معنا، (في كل حيٍّ واحد)، الحيُّ واحد الأحياء وهم القبائل، أي: في كل قبيلة من قبائل العرب كاهن يتحاكمون إليه ويسألونه عن الغيب ويخبرهم من إخبار الشياطين لهم، فلطاعته لها تَنَزَّل عليهم كما قال تعالى: {تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ} [الشعراء: ٢٢٢]. يعني تَتَنَزَّلُ، وكذلك كان الأمر قبل مبعث النبي - صلى الله عليه وسلم - فأبطل الله ذلك بالإسلام، وحرست السماء بالشهب كما مر معنا في بابه.
مناسبة هذا الأثر للباب: أن الساحر طاغوتٌ، إذ كان هذا الإثم يطلق على الكاهن فالساحر أولى لأنه أشر وأخبث، أشر وأخبث من الكاهن.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «اجتنبوا السبع الموبقات». قالوا: يا رسول الله: وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»).
هكذا أورده المصنف غير معزوٍّ، والحديث قد رواه البخاري ومسلم، قوله: (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «اجتنبوا»).

أي أبعدوا، وهو أبلغ من لا تفعلوا، دعوا، اتركوا، لأنه نهيٌ عن القربان، ونهي القربان أبلغ من نهي المباشرة، {وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ} [الأنعام: ١٥١] أقرب في النهي من كونه ماذا؟ يَنْصَبُّ على الفواحش، أليس كذلك؟ {وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى} [الإسراء: ٣٢] هذا آكد من لا تزنوا، لماذا؟ لأن الأول نهيٌ عن القربان، نهيٌ عن الزنا وعن كل وسيلة تؤدي إلى الزنا وكذلك قوله الآخر، إذًا هذا أبلغ من لا تفعلوا، ودعوا، واتركوا، لأن نهي القربان أبلغ من نهي المباشرة، ذكره الطِّيبِيّ، لأن الاجتناب معناه أن تكون في جانب وهي في جانب آخر، وهذا يستلزم البعد عنها، لأن الإنسان قد يترك الشيء وهو قريب منه، فإذا قيل اجتنبه، يعني اتركه مع البعد.

قوله: («السبع الموبقات»). أي المهلكات جمع موبقة، موبقة اسم فاعل، وسميت هذه الكبائر موبقات لأنها تهلك فاعلها في الدنيا بما يترتب عليها من العقوبات، وفي الآخرة من العذاب، موبقة يعني مهلكة لصاحبها لمن وقع فيها، في الدنيا بأنه قد يترتب على بعضها ماذا؟ الحد، وفي الآخرة بالعذاب، وقوله: («السبع الموبقات»). هل يقتضي الحصر أو لا؟ نقول: لا يقتضي الحصر، («السبع الموبقات») لا يقتضي الحصر، وقد ثبت بعض الموبقات غير ما جاء في هذا الحديث كاليمين الغموس، هذه من الموبقات، وشهادة الزور، والأمن من مكر الله، والقنوت من رحمة الله، وسوء الظن بالله، والزنا، والسرقة، وغير ذلك كثيرة، حينئذٍ نقول: ... («السبع الموبقات») هنا العدد لا مفهوم له، يعني لا يفيد الحصر، قال الحافظ ابن حجر: ويُحتاج عند هذا إلى الجواب عن الحكمة بالاقتصار على سبعٍ. يعني ما دام أنه ثبت أن من الموبقات ما هو زائدٌ على هذه السبع، إذًا بماذا نجيب؟ ويُحتاج عند هذا إلى الجواب عن الحكمة في الاقتصار على سبعٍ ويجاب بأجوبةٍ منها: بأن مفهوم العدد ليس بحجةٍ، يعني سبع مفهومه أنها لا تزيد، قال: ومفهوم العدد ليس بحجةٍ، وهو جوابٌ ضعيف، لأن الصحيح أن العدد له مفهومٌ، لكن له مفهومٌ ما لم يَثْبُت خلافه، فإن ثبت خلافه فلا مفهوم له، وهذا الجواب الذي ضعفه ابن حجر تضعيفه ضعيفٌ، بل الصواب أنه يقال ماذا؟ أن العدد هنا لا مفهوم له، لماذا؟ لأنه دل الدليل على عدم اعتبار الحصر في السبع، وإذا كان كذلك فحينئذٍ قد يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - قد ذكر هذا العدد من باب الحفظ والتيسير، أو لأنها أعظم الكبائر، ولذلك جاء محلاً بـ (أل) («السبع الموبقات») فيه حصرٌ، حينئذٍ يتوجه إلى ماذا؟ إلى ليس المراد من الحصر هنا أنها لا تزيد على السبع، وإنما أراد ماذا؟ ذِكر أعظم الكبائر، وهذا وجهٌ وجيهٌ، فتضعيف ابن حجر هنا فيه نظرٌ، أو بأنه أعلم أولاً بالمذكورات ثم أعلم بما زاد، فيجب الأخذ بالزائد، أو أن الاقتصار وقع بحسب المقام بالنسبة للسائل، أو من وقعت له واقعةٌ ونحو ذلك، يعني أجاب أجوبة متعددة إما بأنه قال سبعًا ثم زاد فوجب الأخذ بالزائد، أو باعتبار حال السائل، والصواب أن نقول: ما قدمه أولاً هو الأولى، لأن مفهوم العدد هنا غير معتبر، الدليل على ذلك ماذا؟ الدليل على ذلك ثبوت ما هو من المهلكات الموبقات غير السبعة المذكورة في هذا النص، والله أعلم.

وقد أخرج الطبري وإسماعيل القاضي عن ابن عباسٍ أنه قيل له الكبائر سبعٌ، فقال: هن أكثر من سبعٍ. وهذا ثبت عن ابن عباس، وفي رواية كذلك صحيحة هي إلى السبعين أقرب. وفي روايةٍ إلى السبعمائة. وكلها صحيحة ثابتة عن ابن عباس، وإذا تقرر ذلك عُرف فساد من عَرَّف الكبيرة بأنها ما وجب فيها الحد، لأن أكثر المذكورات لا يجب فيها الحد. انتهى كلام الحافظ رحمه الله تعالى.

وإذا قلنا بدلالة الحصر هنا في هذا الحديث لكونه وقع بـ (أل) المعرفة («السبع الموبقات») عرف الجزأين، وهو من صيغ الحصر، فإن حصرها في هذا الموضع نقول: لأنها أعظم الكبائر. إذًا ذكر السبع لأنها أعظم الكبائر، هل يدل على أنه ليس عندنا كبيرة إلا هذه السبع؟ الجواب: لا، لأن العدد لا مفهوم له في هذا الموضع.

(قالوا: وما هن يا رسول الله؟) ذكر أولاً اللفظ مجملاً (قال: «اجتنبوا السبع الموبقات»). حينئذٍ وقع ماذا؟ وقع التشويق، وهذا فائدة الإجمال أولاً ثم يأتي التفصيل، ولذلك قالوا: (وما هن يا رسول الله؟) حينئذٍ انصرفت الهمم إلى معرفة ما أراده بهذه السبع، وفيه حرص الصحابة على العلم والسؤال، فقد سألوا عن تبيينها، وبه نتبين الفائدة من الإجمال، وهي أن يتطلع المخاطب لبيان هذا المجمل،

ففيه التشويق إلى معرفة التفاصيل، (وما) هنا بقولهم: (وما هن). ما اسم استفهام مبتدأ، و (هن) خبر، ويجوز العكس، قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («الشرك بالله»). يعني أول هذه الموبقات («الشرك بالله»)، وهو أن يجعل لله ندًّا يدعوه كما يدعو الله، ويرجوه كما يرجو الله، ويخافه كما يخاف الله، يعني يجعل لله ندًّا يصرف إلى نوعًا من أنواع العبادات، وقوله: («الشرك بالله»). المراد به الشرك الأكبر، وفيه دليل على أنه إذا أطلق الشرك إنما إنما انصرف إلى الشرك الأكبر فلا يدخل فيه الأصغر، بدأ به لأنه أعظم ذنبٍ عُصِيَ الله به كما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أيُّ الذنب أعظم عند الله؟ قال: «أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك». وفاعله مخلد في النار، يعني فاعل الشرك مخلد في النار، {إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ} [المائدة: ٧٢] هكذا، وقال: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان: ١٣].

قال: («والسحر»). يعني الموبقة الثانية، («والسحر») وتقدم معناه، وهو الشاهد من الحديث للترجمة فهو من الموبقات.

(«وقتل النفس التي حرم الله») وقتل النفس التي حرم الله قتلها، هكذا المفعول محذوف، («وقتل النفس التي حرم الله»)، («حرم») فعل ماضي، («الله») فاعل، أين المفعول به؟

محذوف، تقديره قتلها، حرم الله قتلها، والضمير في قتلها يعود إلى التي [فهو صلة أو عائد إلى نعم] (٦١) لأن صلة الموصول لا بد لها من ضمير يعود إلى الموصول، («إلا بالحق») القتل هو إزهاق الروح، والمراد بالنفس هنا البدن الذي فيه الروح، والنفس هي نفس الآدمي، يعني قتل النفس ليس المراد النفس البهيمة، لأنه قد يكون بحق ولا إشكال فيه، وإنما المراد به الآدمي («إلا بالحق») أي بالعدل، («وقتل النفس التي حرم الله») أي حرم الله قتلها («إلا بالحق»)، أي بأن تفعل ما يوجب قتلها، حينئذٍ إذا فعلت ما يوجب قَتْلَها وجب قَتْلُها، ويكون قَتْلُها بماذا؟ بحقٍ بعدلٍ كالشرك مثلاً، والنفس بالنفس، والزاني بعد الإحصان، وهذا واضح بين، والمفارق للجماعة التارك لدينه، واختلفوا في توبته قاتل النفس فقال ابن عباس وغيره: لا تقبل لقوله: {وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا} [النساء: ٩٣]. وإذا قلنا: {خَالِداً فِيهَا}. حينئذٍ ماذا؟ بمعنى أنه لا يخرج من النار معناه لا توبة له، وقال جمهور السلف والخلف: تقبل توبته. وهو الصحيح لقوله تعالى بعد ذكر الشرك وقتل النفس: {إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً} ... [الفرقان: ٧٠]. وعن ابن عباس رواية أخرى يوافق فيها الجمهور، إذًا الصواب أن قاتل النفس له توبةً، ولابن القيم كلام جميل في هذا الموضع.

والنفس المحرمة أربع أنفس: نفس المؤمن، والذمي، والمعاهد والمستأمِن. بكسر الميم، وهو الطالب للأمان، وتفصيل ذلك في كتب الفقه.

وجاء في الحديث «من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة» ... الحديث.

قال: («وأكل الربا»). هذا [الثالث أو] الرابع، («وأكل الربا»)، أي الموبقة الرابعة، أكل الربا، أي تناوله، ليس المراد به الأكل لحسب الأكل المعروف عادةً، وإنما المراد به تناوله يعني أخذه، ولذلك جاء في ذم اليهود بقوله تعالى: {وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ} [النساء١٦١]. أخذهم أكلهم بمعنى واحد، لكن عبر بالأكل الذي هو الأكل لأنه هو الغالب، («وأكلُ الربا») أي تناوله بأيّ وجه كان، كما قال تعالى: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} [البقرة: ٢٧٥]. ... إلى قوله: {وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة: ٢٧٥]. قال ابن دقيق العيد: هو مجرب بسوء الخاتمة. نعوذ بالله من ذلك.

قال: («وأكل مال اليتيم»). يعني التعدي فيه، وعبر بالأكل لأنه أعم وجوه الانتفاع، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً} [النساء: ١٠]. وكما قلنا المراد به التناول الأخذ، وليس المراد به عين الأكل، واليتيم في الأصل هو المنفرد، وهو من مات أبوه ولم يبلغ ذكرًا كان أو أنثى.

____

(١-٦) سبق.
قال: («والتولي يوم الزحف») هذه الخامسة؟ السادسة، («والتولي يوم الزحف») السادسة، أي الفرار والإدبار عن الكفار وقت التحام القتال، قوله: («يوم الزحف»). أي يوم تلاحم الصفين في القتال مع الكفار، هذا المراد بـ («يوم الزحف»)، وسمي بذلك لأن الجموع إذا تقابلت يزحف بعضها إلى بعضٍ كالذي يمشي زحفًا، كلٌّ واحدٍ منهم يهاب الآخر فيمشي رويدًا رُويدًا سمي لذلك («يوم الزحف») وإنما يكون كبيرةً إذا فر إلى غير فئة المسلمين، أو غير متحرف لقتالٍ كما قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ * وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ} [الأنفال: ١٥، ١٦] {مُتَحَرِّفاً} أي: متهيئًا له، وتفصيل ذلك في كتاب الجهاد في كتب الفقه.
(«وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»)، القذف في الأصل الرمي البعيد، وشرعًا الشتم، والعيب، والبهتان، الشتم السب يعني، والعيب والبهتان، والمراد هنا الرمي بالزنا على جهة الخصوص، أو اللواط هو داخلٌ فيه، و («المحصَنات») بفتح الصاد جمع مُحْصَنَة بفتح الصاد مُحْصَنَة مُفْعَلَة، أي التي أحصنها الله، وحفظها من الزنا، وبالكسرِ مُحْصِنَات التي حفظت فرجها من الزنا، محصَنة محصِنة، والمراد بهن الحرائر العفيفات، ولا يختص بالمتزوجات، بل حكم البكر كذلك إجماعًا إلا مَن دون تسع سنين قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النور: ٢٣]. وقذفهن رميهن بزنا أو لواطٍ، و {الْغَافِلَاتِ} هذا وصفٌ أغلبيٌ، أي عن الفواحش، غافلات يعني عن الفواحش وما رُمِينَ به، فهو كنايةٌ عن البريئات، لأن الغافل بريءٌ عن ما بهت به، و {الْمُؤْمِنَاتِ} يعني بالله احترازًا من قذف الكافرات، فإنه ليس من الكبائر، وإن كانت ذمية فمن الصغائر لا يوجب الحد، وأما في الأَمَة المسلمة فالمشهور عند الفقهاء أن فيه التعزير دون الحد، وقذف الرجل كقذف المرأة سواء وعليه الجمهور، يعني ليس خاصًا بالمرأة، وتقيده في الحديث بالمرأة لأنه الغالب أن القذف يكون للنساء أكثر فالقيد أغلبي لا مفهوم له فهو لبيان الواقع.
مناسبة الحديث للباب: أن فيه دليلاً على تحريم السحر واعتباره من الكبائر المهلكة، ويستفاد من الحديث تحريم الشرك وأنه أكبر الكبائر وأعظم الذنوب.
ثانيًا: تحريم السحر وأنه من الكبائر المهلكةِ كما مر.
ثالثًا: تحريم السبع المذكورات على التفصيل المذكور.
رابعًا: جواز قتل النفس إذا كان بحقٍّ كـ: القصاص، والردة، والزنا بعد إحصان.
خامسًا: أن قذف الكافر ليس من الكبائر، لأنه قيده بالمؤمن إنما يعتبر من الصغائر.
قال المصنف رحمه الله تعالى في ذكر بعض الآثار عن الصحابة الدالة على أن حد الساحر هو القتل، هذا المراد بما سيأتي، يعني ما حكم الساحر؟ بعدما بينا حكمهم مِنْ أنه كفرٌ وكافر، ثم بين ذلك بالكتاب والسنة أراد أن يبين ما حكمه في الدنيا وجوب قتله، قال المصنف:
(وعن جندب مرفوعًا: «حد الساحر ضربه بالسيف»). ضربةً بالسيف، (رواه الترمذي، وقال: الصحيح أنه موقوف).
وجندب هو: جندب بن كعب أبو عبد الله الأسدي الغامدي، وربما نسب إلى جده وهو جندب الخير، وَفَدَ مع قومه على النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله الكلبي، وقال ابن حبان: صحابيٌّ. وروى ابن السكن عن بريدة مرفوعًا قال: ... «جندب وما جندب يضرب ضربةً واحدةً فيكون أمةً وحده». وأخرج البخاري في تأريخه أنه كان عند الوليد رجلٌ يلعب، يلعب يعني يُخَيِّل على الناس ونحوه، فذبح إنسانًا فأبان رأسه، فصله هذا التغيير هنا الذي مر معنا، فعجبنا فأعاده، يعني يقتله ويعود، فجاء جندب الأسدي فقتله، قتل الساحر، زاد البيهقي إن كان صادقًا فليحي نفسه، وَقُتِل جندب رضي الله تعالى عنه بصفين، وليس هو جندب بن عبد الله البجلي كما قال بعضهم، (مرفوعًا) أي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، («حد الساحر») يعني عقوبته المحددة شرعًا، هذا المراد («حد

الساحر» أي عقوبته المحددة شرعًا، («ضَرْبَةً بالسيف»)، ... («ضَرْبُهُ بالسيف») وجهان روي بالهاء وبالتاء وكلاهما صحيح، ولكن بالتاء أبلغ قاله ابن عثيمين رحمه الله تعالى، لأن التنكير وصيغة الوحدة يدلان على أنها ضربةٌ قوية قاضية، وهذا كنايةٌ عن القتل، وبهذا الحديث يعني قتل الساحر وضربه بالسيف، أخذ أحمد، ومالك، وأبو حنيفة فقالوا: يُقتل الساحر. وروي ذلك عن عمر، وعثمان، وابن عمر، وحفصة، وجندب بن ... عبد الله، وجندب بن كعب، وقيس بن سعد، وعمر بن عبد العزيز، وهذا كما ذكرنا أنه ورد عن بعض الصحابة وصح عنهم، صح عن عمر رضي الله تعالى عنه ولا يعلم له مخالف، فدل ذلك على أنه ماذا؟ أنه إجماعٌ من الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وعليه كل خلاف بعد الصحابة لا يلتفت إليه، ولم يرَ الشافعي عليه القتل بمجرد السحر بناءً على ماذا؟ على أن السحر ليس كله شرك كفر، حينئذٍ لا يقتل، إن كان فسقًا فلا يقتل، ولم يرَ الشافعي عليه القتل بمجرد السحر إلا إن عمل في سحره ما يبلغ الكفر، وبه قال ابن منذر وهو روايةٌ عن أحمد والأول أولى، ما هو الأول؟ القتل أولى، بل هو متعين للحديث ولأثر عمر الذي سيأتي، وعمل به الناس خلافته من غير نكير، فكان إجماعًا وقوله: (رواه الترمذي، وقال: الصحيح أنه موقوف). قال بعد ذكر الحديث: هذا حديثٌ لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه. قتل الساحر ثابت عن الصحابة، لكن هذا الأثر بعينه هو ضعيف لم يثبت، قال بعد ذكر الحديث الترمذي: هذا الحديث، أو هذا حديثٌ لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه، وإسماعيل بن مسلم المكي يضعف في الحديث من قِبل حفظه، هكذا قال: يُضَعَّف من قِبل حفظه. لكن قال عنه أحمد وغيره: منكر الحديث. وقال النسائي: متروك الحديث. ولذلك لا يصح، وإسماعيل بن مسلم العبدي البصري قال وكيع: هو ثقةٌ ويروي عن الحسن أيضًا، لكن هو الراوي سبق في السند وليس الثاني، والصحيح عن جندب موقوفًا هكذا قال، وضَعَّفَ الحديث الحافظ ابن حجر في ((الفتح))، والحديث أخرجه أيضًا الطبراني في ((الكبير))، والدارقطني، والحاكم، وقال الترمذي في ((العلل)) سألت عنه محمدًا - يعني البخاري رحمه الله تعالى - فقال: هذا لا شيء.

ليس بشيء، وإسماعيل ضعيفٌ جدًا، [وأشار] قال في ((التيسير)): وأشار مغلطاي إلى أنه وإن كان ضعيفًا يتقوى بكثرة طرقه. هذا فيه نظر، وقال: خرجه جمعٌ منهم البغوي الكبير والصغير، والطبراني، والبزار، ومن لا يحصى كثرةً، على كل حال الحديث ضعفه البخاري، والترمذي، والبيهقي، وابن عبد البر، وغيرهم، وإن كان رجح الترمذي وقفه على جندب.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي صحيح البخاري عن بجالة بن عبدة قال: كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة. قال: فقتلنا ثلاث سواحر).

قال في ((التيسير)): هذا الأثر رواه البخاري كما قال المصنف، لكنه لم يذكر قتل السحرة، ليس فيه هذا، ولفظه عن بجالة بن عبدة قال: كنت كاتبًا لجزء بن معاوية عم الأحنف فأتانا كتاب عمر بن خطاب قبل موته بسنة فرقوا بين كل محرمٍ من المجوس، ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوفٍ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخذها من مجوس هجر، وعلى هذا فعزو المصنف إلى البخاري يحتمل أنه أراد أصله لا لفظه، يعني: الأصل في البخاري القصة يعني، وقد تزيد ألفاظًا في غير البخاري، ورواه الترمذي، والنسائي مختصرًا، ورواه عبد الرزاق، وأحمد، وأبو داود، والبيهقي مطولاً، قال: ورواه القطيع في الجزء الثاني من فوائده بزيادة، وذكر بزيادة وذكر سنده إلى بَجَالَة بن عَبَدَة قال: كتب إلينا عمر بن الخطاب أن أعرضُوا على ما كان قِبَلَكُم. أعرضُوا يعني ما بالعرض، على ما كان قِبَلَكُم من المجوس أن يدعوا نكاح أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، ويأكلوا جميعًا كي ما نلحقهم بأهل الكتاب، ثم اقتلوا كل كاهنٍ وساحرٍ، هذا الذي عناه المصنف، والحديث صحيح ثابت، وإذا كان كذلك حينئذٍ نقول: أصل المسألة صحيحة، وأما حديث جندب السابق فهو ضعيف، وعند ابن أبي شيبة اقتلوا كل ساحرٍ وساحرة، وهو الذي أورده المصنف هنا.

قوله: (عن بَجَالَة). هو بفتح الباء والجيم، (ابن عَبَدَة) كذلك بفتحتين، التميميّ العنبريّ بصريٌّ ثقة، (كتب عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه)، أو (كتب إلينا) في بعض النسخ (أن اقتلوا كل ساحر وساحرة)، هذا صريح (اقتلوا كل ساحر وساحرة) هذا صريح

في قتل الساحر والساحرة، وهو من حجج الجمهور القائلين بأنه يقتل، وظاهره أنه يقتل من غير استتابة، أليس كذلك؟ يعني هل يقال للساحر تب وإلا قتلناك؟ فإن تاب سقط عنه وإلا مباشرة، قولان ظاهر النصوص الواردة عن الصحابة أنه يقتل دون استتابة، وهذا هو الصحيح، وظاهره أنه يقتل من غير استتابةٍ، وهو كذلك على المشهور عن أحمد، وبه قال مالك: أنه يقتل دون استتابة، لأن الصحابة لم يَسْتَتِيبُوا السحرة، ولأن علم السحر لا يزول بالتوبة، لا يزول لو تاب يبقى العلم معه، وعن أحمد يستتاب، روايةٌ أخرى أنه يستتاب، يعني كيف يستتاب؟ تب وإلا قتلناك، فإن تاب ورجع سقط عنه القتل، فإن تاب قبلت توبته وخلي سبيله، وبه قال الشافعي، لا بد أن يقول به الشافعي، ولأن ذنبه لا يزيد على الشرك، والمشرك يستتاب، تب وإلا قتلناك، فإن تاب قبلت منه، والسحر لا يزيد على المشرك، والمشرك يستتاب وتقبل توبته، فكذا الساحر، وعليه وعلمه بالسحر لا يمنع توبته بدليل ساحر أهل الكتاب إذا أسلم، يقبل منه أو لا؟ يقبل منه مع أن العلم موجود، ولذلك صح إيمان سحرة فرعون وتوبتهم، هذه حجة من قال بأنه يستتاب، وفي ((التيسير)) قلت: الأول أصح. يعني: أنه لا يستتاب، وهو الصحيح لظاهر عمل الصحابة، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من بدل دينه فاقتلوه». ما قال (استتيبوه) وإنما قال: «فاقتلوه». مباشرة الفاء تدل على التعقيب، يعني يقع القتل على المرتد مباشرة، وهذا الصحيح كذلك في مسألة المرتد هل يستتاب أو لا؟ الصواب أنه لا يستتاب بمجرد الردة يقتل، قال في ((التيسير)) قلت: الأول الأصح لظاهر عمل الصحابة، فلو كانت الاستتابة واجبةً لفعلوها، أو بينوها، وأما قياسه على المشرك فلا يصح، لأنه أكثر فسادًا وتشبيهًا من المشرك، وكذا قياسه لا يصح على ساحر أهل الكتاب إذا أسلم، لأن الإسلام يَجُبُّ ما قبله، وهذا الأصل في أنه مسلم فهو مرتد، وهذا الخلاف إنما هو في إسقاط الحد عنه بالتوبة، أما فيما بينه وبين الله تعالى، فإن كان صادقًا قبلت توبته وهو كذلك، يعني لو كان ساحر ولا يعلم به أحد فتاب، نقول: تاب الله عليه. وأما إذا وصل إلى القاضي وإلى ولي الأمر حينئذٍ لا يسقط الحد، وقال الشيخ ابن تيمية وغيره: إن رأى الإمام قتله كالزنديق فله ذلك للمصلحة. والصواب هو الأول (قال: فقتلنا ثلاث سواحر)، أي قال ذلك بَجَالَة، (قال: فقتلنا) يعني لما أمرهم عمر (أن اقتلوا كل ساحر وساحرة)، قال بجالة: (فقتلنا ثلاث سواحر).

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وصح عن حفصة رضي الله عنها أنها أمرت بقتل جارية لها سحرتها فقتلت). يعني تلك الجارية، هذا الأثر رواه مالك في الموطأ عن محمد بن عبد الرحمن بن سعدٍ بن زرارة بلاغًا بلغني، ووصله عبد الرزاق وغيره، وقال المصنف هنا: (وصح). يعني ثبت، وحفصة هي أم المؤمنين بنت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما، تزوجها النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد خنيس بن حذافة سنة ثلاثٍ، وماتت سنة خمسٍ وأربعين، وهذا الأثر يؤيد قتل الساحر، وكذا صح عن جندب فيما سبق جندب الخير الأسدي قاتل الساحر، وأشار المصنف بهذا إلى قتل الساحر كما رواه البخاري في تاريخه عن أبي عثمان النهدي، قال: كان عند الوليد رجل يلعب فذبح إنسانًا وأبان رأسه فعجبنا فأعاد رأسه، فجاء جندب الأسدي فقتله. وهذه القصة له طرقٌ كثيرة كما قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى.

قال المصنف: (قال أحمد: عن ثلاثة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -). يعني صح القتل، أو جاء القتل، وأحمد المراد به أحمد بن محمد بن حنبل، (عن ثلاثة) أي صح قتل الساحر، أو جاء قتل الساحر (عن ثلاثة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -)، يعني عمر، وحفصة، وجندب. وهو المشهور عند أهل العلم، بل الإجماع ينعقد عليه.

مناسبة هذه الآثار للباب: أن فيها بيان حد الساحر بأنه القتل، ردةً عن الإسلام كفرًا ليس حدًا، مما يدل على عظم جريمته وأنه من الكبائر ويستفاد بيان حد الساحر وأنه يقتل ولا يستتاب على الصحيح.

الثاني: وجود السحر في زمن أفضل القرون، يعني في زمن عمر، بل في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل سحر النبي - صلى الله عليه وسلم -، فكيف بالأزمان بعدهُ؟ من بابٍ أولى وأحرى.

قوله: (فيه مسائل:

الأولى: تفسير آية البقرة).

وهي قوله: {لَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ} [البقرة: ١٠٢]. {لَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ} أي استبدل الكفر الذي منه السحر بالإيمان، {مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ} عند الله {مِنْ خَلاَقٍ}، أي حظٍّ ولا نصيب، ومن لا خلاق له في الآخرة، فإنه كافر، إذ كل من له نصيبٌ في الآخرة، فإن مآله إلى الجنة ولو بعد أن يدخل النار.

(الثانية: تفسير آية النساء).

وهي قوله: {يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ} [النساء: ٥١]. وفسر عمر الجبت هنا بماذا؟ بالسحر، فهو فردٌ من أفراده، وذمهم على إيمانهم بالجبت الذي هو السحر.

(الثالثة: تفسير الجبت والطاغوت، والفرقُ بينهما).

وهذا بناءً على تفسير عمر، أي (الجبت السحر، والطاغوت الشيطان)، وقيل غير ذلك كما مر، والفرق بينهما أن الجبت - يعني عن هذا القول - (الجبت السحر، والطاغوت الشيطان) ما الفرق بينهما؟ نقول: الفرق أن الجبت يتعلق بالعمل المذموم كالسحر، والطاغوت بالعامل، الجبت يتعلق بالعمل المذموم كالسحر، والطاغوت يتعلق بالعامل، أي الشيطان، أو الكاهن، أو الساحر، وهذا على بعض التفاسير، وأما على بعضها فيتداخلان.

(الرابعة: أن الطاغوت قد يكون من الجن، وقد يكون من الإنس).

يعني إذا قيل أنه الشيطان فهو من الجن، وإذا قيل إنه الكاهن فهو من الإنس.

(الخامسة: معرفة السبع الموبقات المخصوصات بالنهي).

يعني المهلكات المخصوصات بالنهي وقد مرت.

(السادسة: أن الساحر يكفر).

إذًا اختيار المصنف هنا (أن الساحر يكفر)، إذًا قوله: (ما جاء في السحر). (باب ما جاء في السحر) لم يطلق المصنف هنا كما أطلق ... (باب ما جاء في الرقى والتمائم) صحيح؟ (باب ما جاء في الرقى) أطلق ما حدد، لماذا؟ لأن منها ما هو مشروع ومنها ما هو ليس بمشروع، (باب ما جاء في السحر) هذا يحتمل أن المصنف يرى أن بعض السحر لا يكفر، لكن هذه المسألة السادسة تدل على أن الساحر يكفر، إذًا السحر كفرٌ، وليس سمى الساحر كفرة إلا بالسحر لقوله: {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ}. والأدلة مرت.

(السابعة: أنه يقتل ولا يستتاب).

إذًا اختار المصنف ماذا؟ أنه لا يستتاب، وأما القتل هذا واضحٌ بين، أورد ثلاثة نصوص، لأن الصحابة الذين روي عنهم قتله لم ينقل عنهم أنه استتابوه.

(الثامنة: وجود هذا في المسلمين على عهد عمر، فكيف بعده)؟

فهو أعظم لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يأتي زمانٌ إلا والذي بعده شرٌ منه حتى تلقوا ربكم». رواه البخاري، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

62 ٦٢

٦٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (باب بيان شيء من أنواع السحر).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* قوله: (قال أحمد: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا عوف عن حيان بن العلاء، حدثنا قطن بن قبيصة عن أبيه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن العيافة والطرق والطيرة من الجبت) الحديث.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.

* قوله: وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من اقتبس شعبة من النجوم، فقد اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد».
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: (وللنسائي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سَحَرَ، ومن سَحَر فقد أشرك، ومن تعلق شيئًا وكل إليه).
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: (وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألا هل أنبئكم ما الْعَضْهُ؟ هي النميمة القالة بين الناس).
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: (ولهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن من البيان لسحرًا).
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: وفيه مسائل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى:

(باب بيان شيء من أنواع السحر)

هذا الباب الخامس والعشرون (باب بيان شيء من أنواع السحر).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد كما قال الشراح هنا: لما ذكر المصنف ما جاء في السحر، يعني فيما سبق (باب بيان شيء من أنواع السحر) وعرفنا المراد به من حيث الحقيقة ومن حيث الحكم في الدنيا والآخرة.

لما ذكر المصنف ما جاء في السحر أراد هنا أن يبين شيئًا من أنواعه لكثرت وقوعها، أراد أن يبين بهذا الباب يعني كالشرح للباب السابق، فلكثرة وقوع السحر وأنواعه فحينئذٍ احتاج أن يبين ما هو الذي يُحْكَم عليه بكونه سحرًا، وما لا يُحْكَم عليه بكونه سحرًا مخرجًا من الملة، وهذا على التفصيل، إذ قلنا: ثَمَّ تفصيلاً في المسألة، وسيأتي بحثه، أن يبين شيئًا من أنواعه لكثرت وقوعها وخفائها على الناس حتى اعتقد كثير - يعني من الناس - أن من صدر عنه خارق فهو وليّ الله، هو وليّ لله تعالى وحتى آل الأمر إلى أن عُبِدَ أصحابها فوقعوا في الشرك الأكبر، كثير من الناس قد لا يميزون بين أولياء الله تعالى وأولياء الشيطان، فكل من صدر عنه خارق اعتقدوا أنه من أولياء الله وحينئذٍ يجرون وراءه فيقعون في الشرك الأكبر، وهذا العمل بعينه من الناس أحوال شيطانية واستدراج من الشيطان لبني آدم إلى الشرك الأكبر. قال في ((التيسير)) وغيره: ولا بد للمسلم أن يفرق بين وليّ الله وبين عدو الله من ساحر وكاهن ونحوهم، ممن قد يجري على يديه شيء من الخوارق، وأولياء الله تعالى هم أحبابه المتقربون إليه بالطاعات وترك المحرمات، ولا يشترط في ذلك أن تجري على أيديهم الخوارق، فكل مؤمن تقيّ فهو وليٌّ لله تعالى وإن لم تجرِ على أيديهم خوارق، وإن جرت حينئذٍ تكون كرامة، كرامة من الله تعالى لهم وليست وحدها دليلاً على الولاية، وإنما الولاية تثبت بماذا؟ بالتقوى والعمل الصالح قال الله تعالى: {أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ} [يونس: ٦٢]. من هم؟ قال: {الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ} [يونس: ٦٣]. فهم المؤمن المتقون، ولم يشترط الباري جل وعلا أن يجري على أيديهم شيء من الخوارق للعادة، إذًا ليس من شرط الولاية أن تجري خوارق العادات على أيديهم، فإن جرت فهي كرامة، وإلا فالولاية تثبت في ماذا؟ بالتقوى والعمل الصالح {الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ}، وقال الله تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ} [آل عمران: ٣١]. فأولياء الله تعالى المحبوبون عند الله هم المتبعون للرسول - صلى الله عليه وسلم - باطنًا وظاهرًا، وهذا قيد آخر {الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ} حينئذٍ ما هي العلامة الظاهرة البينة الواضحة؟

هي متابعة النبي - صلى الله عليه وسلم - باطنًا وظاهرًا، ومن كان بخلاف هذا فليس بمؤمنٍ فضلاً عن أن يكون وليًّا لله تعالى، يعني من لم يكن مؤمنًا تقيًّا متابعًا للنبي - صلى الله عليه وسلم - باطنًا وظاهرًا هذا انتفى عنه الإيمان فضلاً عن أن يكون وليًّا لله تعالى، فكل مؤمن تقيّ فهو وليٌّ لله تعالى ولو كان عنده شيء من المعاصي والفسق فإن الولاية تتبعض، واتفق أولياء الله تعالى اتفقوا على أن الرجل لو طار في الهواء ومشى على الماء لم يغتر به حتى ينظر متابعتهُ لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وموافقته لأمره ونهيه.

إذًا هذه الخوارق وإن تعددت واختلفت حينئذٍ النظر لا يكون في الحكم على الشخص بسببها، وإنما النظر يكون بماذا؟ بمتابعتِهِ لشرع الله تعالى ظاهرًا وباطنًا لأن هذه تحصل من أولياء الله تعالى وقد تحصل من أولياء الشيطان، هي عمل ظاهر لكنه خفيُّ السبب خفي الباطن، حينئذٍ يحتمل ولكن الظاهر الذي ينبغي أن يُعَلَّق عليه الحكم هو التقوى والصلاح.

قال: لأن الشخص إذا كان مخالفًا للشرع فما يجري له من هذه الأمور ليس بكرامة - وهو كذلك - بل هي إما استدراج، وإما من عمل الشياطين، استدراج من الله تعالى أو من عمل الشياطين، ويكون سببها هو ارتكاب ما نهى الله عنه ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، فإن المعاصي لا تكون سببًا لكرامة الله ولا يستعان بالكرامات عليها، على المعاصي، فإذا كانت لا تحصل بالصلاة والذكر وقراءة القرآن والدعاء بل تحصل بما يحبه الشياطين كالاستغاثة بغير الله تعالى، أو كانت مما يستعان بها على ظلم الخلق وفعل الفواحش فهي من الأحوال الشيطانية، لا من الكرامات الرحمانية، وكل ما كان الإنسان أبعد عن الكتاب والسنة كانت الخوارق الشيطانية له أقوى وأكثر من غيره، ولشيخ الإسلام رحمه الله تعالى ابن تيمية كتابٌ اسماه ((الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)) فراجعه غير مأمور، هكذا قال الشراح، يعني أراد المصنف بهذا الباب أن يبين أنواعًا [للشرك الذي حكم عليه] (¬١)

____

(¬١) سبق.

للسحر الذي حكم عليه في الباب السابق بأنه شرك أكبر، [وقلنا: أن الصواب] وقلنا: إن الصواب هنا أن السحر لا يفصل فيه إنما كله يعتبر كفرًا، ليس عندنا سحر هو فسقٌ وسحر هو كفر، بل كل السحر كفر وشرك بالله تعالى يعني كفرًا أكبر وشركًا أكبر، لأن النصوص التي أوردناها فيما سبق قاضيةٌ على هذا التفصيل، وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى وتبعه البعض هذا يُعتبر اجتهادًا، وإذا كان اجتهادًا ولا يدل عليه دليل حينئذٍ يكون اجتهاد في مقابلة النص، ولا يرجع إلى سؤال الساحر هل تعمل السحر باستعانة الشياطين أو بالأدوية والتدخيل ونحو ذلك، وإنما الرجوع يكون إلى النصوص، وإذا كانت النصوص دالةً على كفره دون تفصيل حينئذٍ لا نفصل، وإذا كان كذلك فقوله: (باب بيان [ال] شيء من أنواع السحر). الظاهر هنا أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بهذا الباب التأكيد على الباب السابق، أراد أن يؤكد على الباب السابق فهو قد ذكر في الباب السابق ... (باب ما جاء في السحر) وأراد به أن السحر شركٌ وكفر بالله تعالى، ولذا أفرد لفظ السحر ولم يذكر أنواع السحر، يعني لم يذكر أنه أنواع، قال: (باب ما جاء في السحر). يعني حقيقة السحر وهو شيء واحد، فأراد الحقيقة، وذكر في المسألة السادسة فيما سبق (أن الساحر يكفر) يعني دون تفصيل، وذكر في المسألة السابعة (أنه يقتل ولا يستتاب) وعرفنا أنه يقتل ماذا؟ ردّةً، إذًا دون تفصيلٍ، حينئذٍ كيف يقول هنا في هذا الباب: (باب بيان شيء من أنواع السحر). ثم يذكر أن النميمة تعتبر من السحر وكذلك من البيان ما هو سحر ولا يكفر فاعله ولا يُقتل، حينئذٍ يصير فيه شيء من التعارض، فلم يرد المصنف رحمه الله تعالى ما ذكره الشراح أنه أراد أن يبين أنواع السحر الذي حكم عليه هناك بأنه شرك أكبر، وأن فاعله أنه يقتل دون استتابةٍ، أراد أن يبين بهذا الباب أنه لا يُعَكِّرُ على الباب السابق مجيء النصوص التي فيها إطلاق لفظ السحر والساحر ولا يراد به المعنى السابق، الذي تقرر في الباب السابق، الذي يكو ن شركًا بالله تعالى، فكأنه أراد هنا بهذا الباب أراد تنبيه القارئ والطالب أن إطلاق السحر والساحر على البيان مثلاً أو النميمة لا يُنَزَّلُ عليها الحكم السابق من الكفر والقتل، ولا نجعل هذه النصوص صارفة للحكم السابق، لأننا نقول ثَمَّ ما يتعلق به الحكم الشرعي من حيث كونه شركًا أكبر أو يُقتل، وثَمَّ ما لا يكون كذلك،

حينئذٍ عندنا سحرٌ هو بالمعنى الحقيقي، وعندنا ما حُكِمَ عليه بأنه سحرٌ لا من حيث الحقيقة وإنما من حيث المجاز، سواء سميته مجازًا أو حقيقة لا إشكال، فما أَطْلَقَ عليه الشرع بأنه سحرٌ ولم يكن فيه شِرْكٌ لا نجعل هذه النصوص صارفةً لتلك النصوص ونفصل في السحر، وإنما نجعل النصوص تلك محفوظة على أصلها، ونجعل ما أطلق عليه الشارع بأنه سحرٌ أو أن فاعله ساحر أنه من قبيل التشبيه، لأن هذا فيه ماذا؟ فيه تفريق مثلاً، كالبيان والنميمة، فالسحر كذلك فيه تفريقٌ، فلا يعكر على الباب السابق إطلاق بعض النصوص الشرعية على بعض الكبائر بأنها سحرٌ، فنقول: السحر على قسمين منه ما هو شركٌ وكفرٌ بالله، ومنه ما هو فسقٌ ودون ذلك.

هذا الذي يظهر لي والعلم عند الله مع أن الشراح ذهبوا إلى ما ذكرت سابقًا، حينئذٍ لا نجعل هذه النصوص صارفةً للحكم السابق فنفصل في الساحر والسحر منه ما هو كفرٌ، ومنه ما هو ليس بكفرٍ، فالحقائق مختلفة والحكم مختلفٌ، فإذا أطلق لفظ السحر على ما ليس بشركٍ فهو على التشبيه بجامع الخفاء في كلٍّ، إذًا النميمة سحرٌ، لا نقول: السحر منه كفرٌ ومنه ما ليس بكفرٍ. «إن من البيان لسحرًا». لا نقول: بأن السحر منه كفرٌ ومنه .. ، لا السحر كله كفرٌ بالله، فما جاء من النصوص لا يُعَكِّرُ على هذا لماذا؟ لأنه ليس فيه حقيقة السحر الذي مر معنا بالمعنى السابق، هذا الذي يظهر لي والعلم عند الله تعالى.

(باب بيان شيء من أنواع السحر) أورد المصنف تحت الترجمة خمسة أحاديث قال المصنف رحمه الله تعالى: (قال أحمد: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا عوف عن حيان بن العلاء، حدثنا قطن بن قبيصة عن أبيه أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن العيافة والطرق والطيرة من الجبت». قال عوف: العيافة: زجر الطير، والطرق: الخط يخط بالأرض والجبت، قال: الحسن: رنة الشيطان) قال المصنف: (إسناده جيد ولأبي داود والنسائي وابن حبان في صحيحه، المسند منه) يعني: دون قول المصنف هنا قال عوف. قوله: (قال أحمد) هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الإمام المعروف المشهور، قال: (حدثنا محمد بن جعفر) هو أبو عبد الله المشهور بغندر الْهُذَلِيّ مولاهم البصري ثقةٌ مشهور ثبت في شعبة حتى فضله علي بن المديني فيه على عبد الرحمن بن مهدي، بل أقر له ابن مهدي بذلك، لازم شعبة عشرين سنة مات ستة ثلاثٍ وتسعين وقيل أربعٍ وتسعين ومائة. قال: (حدثنا عوف) هو ابن أبي جميلة أبو سهل العبدي البصري المعروف بعوف الأعرابي، روى عن أبي العالية والحسن وجماعة وعنه شعبة وغيرهم، ثقةٌ مات سنة ستٍ أو سبعٍ وأربعين، ومائة وله ستٌ وثمانون سنة. قال: حدثنا (حيّان) قيده هنا قال: (بن العلاء). ويقال حيان بن مخارق أبو العلاء مقبولٌ قال عنه الحافظ في التقريب، قال: (حدثنا قطن بن قبيصة) أبو سهلة البصري صدوقٌ (عن أبيه) هو قبيصة بن المخارق أبو عبد الله الهلالي صحابيٌّ نزل البصرة، (أنه سمع) أبوه أبو قبيصة (سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ... «إن العيافة والطَّرق والطيرة من الجبت»).

قوله: («العيافة») لمصدر عَافَ يَعِيفُ عِيَافةً، يقال: عَافَ الرجل الطعام والشراب يَعَافُهُ عِيَافَةً، فلم يشربه يعني: كارهٌ له، فهو عَائِفٌ، عَافَ الرجل الطعام والشراب يَعَافُهُ عِيَافَةً كَرِهَهُ، عِفْتُهُ كَرِهْتُهُ، فلم يشربه فهو عَائِفٌ، اسم الفاعل منه عَائِفٌ، فسَّرها هنا عَوْفٌ عِيَافة قال: هي (زجر الطير)، وهذا التفسير ذكره غير واحدٍ كما قال عوف، وهو كذلك. قال أبو السعادات: العيافة زجر الطير. يعني: تحريك الطير من أجل أن يذهب إلى الشمال حينئذٍ إلى الشمال فيتشائم به أو إلى اليمين حينئذٍ يتفائل به، وهو معلومٌ، (زجر الطير) والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها، جهة اليمين أو جهة الشمال، وهو من عادة العرب كثيرًا، وهو كثير في أشعارهم، يُقال عَافَ يَعِيفُ عَيْفًا، إذا زجر وحبس وظن، هكذا ذكره أبو السعادات، يعني: فيه معنى الزجر والحبس والظن، والحبس هو الظن، وفيه معنى الكراهة كذلك لأنه يكره ما قد يكون من ذلك الذي حَصَلَ من الطير، والاعتبار في ذلك غالبًا بأسمائها كما يُتفائل بالعُقَاب على العِقَاب، العُقَاب هذا نوعٌ من الطير يتفائل به بالعُقَاب على العِقَاب، العقوبة يعني، وبالغراب على الْغُرْبَة، وبالهدهد على الهدى، يعني يؤخذ من أسمائها معنى إما أنه يُتفائل به، وإما أنه ماذا؟ يُتشائم به، هو داخلٌ في العيافة.

إذًا زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها، حينئذٍ تعلق بالطير، ولذلك العيافة أخص من الطِّيَرة، الطِّيَرة فيها معنى التشائم لكنه

قد يكون بالسواد باللون، وقد يكون بالشخص لا بالحيوان، وأما الطيرة وأما العيافة فهي خاصةٌ بالطير فقط، والطيرة أعم منها والفرق بينها وبين الطيرة أن الطيرة هي التشائم بها يعني بالطيور، وقد تستعمل في التشاؤم بغير الطير من حيوانٍ وغيره، وسيأتي ما يتعلق بالطيرة في بابٍ خاصٍ به.

قال: (والطَّرْقَ) بالنصب عطفٌ على قوله: (العيافة)، («إن العيافة والطرق والطيرة من الجِبت») بكسر الجيم («الطرق») قال هنا فسره بماذا؟ عوف الخط (الخط يخط بالأرض) هكذا فسّره عوفٌ، وهو تفسيرٌ صحيح. قال أبو السعادات: هو الضرب بالحصا الذي يفعله النساء. كأنه من الطريق يعني: من طرق الأرض لطرقها إذا سار عليها، وتخطيطها مثل المشي عليها يكون له أثرًا في الأرض كأثر السير عليها، يعني طارق مأخوذ من الطريق، إذا ضرب بقدمه مشى أَثَّرَ فيه، كذلك الخط يَخُطُّهُ على الأرض يُؤثر فيه فحينئذٍ سُمِّيَتْ بذلك، فهو مما يخطه الرمالون وغيرهم، ويَدَّعُونَ بِهِ علم المُغَيَّبَات. قال ابن عباس فيما أُثِرَ عنه: هو الذي يَخُطُّه الحَارِزُ يأتي صاحب الحاجة فيعطيه حُلْوَانًا شيءً مما تَعَلَّقَ بالثمن، فيقول له: اقعد حتى أَخُطَّ لك. وبين يدي الحارز غلامٌ له معه ميل، ثم يأتي إلى أرض رِخْوَة لَيِّنَة هَشَّة فيَخُطُّ فيها خطوط كثيرةً بالعجلة، يعني بسرعة لئلا يلحقها العدد، لئلا لا يعدها الناظر، ثم يرجع، فيمحو منها على مَهَلٍ خَطَّيْنِ خَطين وغلامه يقول للتفاؤل ابن عيان أسرع البيان، فإن بَقِيَ خطان فهو علامة النجاح، وإن بَقِيَ خطٌّ واحد فهو علامة الخيبة. هذا تفسير الخط فيما يفعلونه، وقوله: (والطرق: الخط يخط بالأرض). ما رواه مسلمٌ وغيره عن معاوية بن الحكم أنه قال لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ومنَّا رجالٌ يَخُطُّون. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «كان نبيٌّ من الأنبياء يخط». الحديث في مسلم ثابت، «فمن وافق خَطَّهُ فذاك». هذا ليس فيه ماذا؟ ليس فيه استثناء أو تخصيص لقوله: («والطرق من الجبت»). لا يفهم منه أنه مخصصٌ لهذا النوع، لماذا؟ لأنه غيبٌ من الذي يَدَّعِي بأن خطه وافق خط ذاك النبي، إن ثبت فذاك وإلا فلا، حينئذٍ يكون الأصل ما هو؟ الأصل المنع. قال النووي وغيره: من وافق خطه فهو مباحٌ له، لكن لا طريق لنا إلى العلم باليقين بالموافقة فلا يباح بل يصير من أنواع الكهانة لمشاركته لها في المعنى. وهو كذلك.

إذًا لا يستدل بهذا النص على أن الخط جائزٌ في بعض الأحوال، ويعتبر مخصصًا لقوله: («والطرق من الجبت»). لأننا نقول: من وافق خطه فذاك. من الذي يعلم هذا النبي؟ من هو النبي أصلاً هذا؟ حينئذٍ نحتاج إلى معرفةٍ، فإن وافق خَطُّهُ خَطَّهُ فذاك، لكن لم يُنْقَلْ إلينا صفة ذاك الخط، وحينئذٍ دعوة الموافقة باطلة، فنبقى على الأصل وهو المنع.

قال المصنف: وخط ذلك النبي عُدِمَ، لا يوجد من يعرفه. قطعًا لا يوجد من يعرفه. («إن العيافة والطرق والطيرة») قلنا: سيأتي بابٌ خاصٌ بها. («من الجبت») قال الشارح في ((التيسير)): أي: من أعمال السحر. من («الجبت»)، ومر معنا أن عمر رضي الله تعالى عنه فسر («الجبت») بماذا؟ بالسحر، وعلى ذلك حينئذٍ ظهر وجه إدخال هذا النص تحت قوله: (باب بيان شيء من أنواع السحر). لأن الجبت هو السحر، وهنا فائدة تتعلق بمسألةٍ أصولية وهي: أنه شاع أن دلالة الاقتران ضعيفة عن الأصوليين، نقول: نعم ضعيفة لكن إلا في مثل هذا المثال، كيف هذا؟ إذا حكم بحكمٍ عامٍ على متعددٍ فدلالة الاقتران حجة هنا، رضي الأصوليون أو لم يرضوا لماذا؟ لأن قوله: («إن العيافة والطرق والطيرة من الجبت»). إذًا العيافة من الجبت، والطرق من الجبت، والطيرة من الجبت. حَكَمَ جمع بينها بواو العطف وحَكَمَ عليها بحكم واحدٍ، فدل على ماذا؟ على استواءها في الحكم. ومن هنا {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ} [المائدة: ٩٠] معنوي. إذًا الخمر نجاستها معنوية كما أن الأزلام نجاستها معنوية، فلا نقول: الاستدلال هنا في آية الخمر أنها دلالة الاقتران وهي ضعيفة. نقول: ليست مطلقًا ضعيفة، إذا حكم على متعدِدٍ بحكمٍ واحدٍ استوى هذا المعتدِد في هذا الحكم، فلا فرق بين أن نقول: العيافة من الجبت، والطرق من الجبت، والطيرة من الجبت، كما نقول: الخمر هناك ماذا؟ أنها رجسٌ، والمراد بـ {رِجْسٌ}

أنه رجسٌ معنوي، يؤكد ذلك الأزلام ليست نجاستها حسّيَّة، كذلك {رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ}، {مِّنْ عَمَلٍ} هذا إيش إعرابه؟ صفة نعم، جار مجرور بعد النكرة يُعتبر صفة {رِجْسٌ مِّنْ عَمَلٍ}، صفته رجسٌ عملي، ورجس العملي العمل هذا الحركة، حينئذٍ نقول: ليس من النجاسة الحسية إنما المراد به النجاسة المعنوية، وهذا هو المرجح الذي يدل عليه الدليل.

إذًا قال هنا: («من الجبت»). قال الشارح: أي: من أعمال السحر. قال القاضي: والجبت في الأصل: الفشل الذي لا خير فيه، ثم استعير لما يُعْبَدُ من دون الله وللساحر والسحر. فعرفنا أن عمر رضي الله تعالى عنه إنما أراد ماذا؟ أراد نوعًا من أنواع الجبت، وهذا على طريقة السلف في تفسير الألفاظ التي لها مفردات متعددة وآحاد مختلفة، يذكرون نوعًا يقتضيه المقام، وسكوتهم عن الأنواع الأخرى والآحاد الأخرى لا يلزم منه نفي عدم دخولها تحت اللفظ.

قال الطِّيبي: قوله: («من الجبت»). («من») فيه إما ابتدائية أو تبعيضية («من») إما ابتدائية وإما للتبعيض، فعلى الأول الابتدائية المعنى الطِّيَرَة يعني وما عُطِفَ عليه ناشئة من السحر، ابتدائية ناشئة من السحر، وعلى الثاني المعنى التبعيضة الطِّيَرَة من جملة السحر والكهانة، أو من جملة عبادة غير الله أي الشرك، يؤيده قوله في الحديث الآتي: («الطيرة شرك»). يعني نوع من أنواع الشرك، أو داخلة في جملة الشرك، وعلى قول عمر السابق (الجبت السحر). فمن حينئذٍ على قول عمر السابق رضي الله تعالى عنه (الجبت السحر)، حينئذٍ («إن العيافة ... من الجبت») يعني بعض الجبت، على قول عمر على ظاهره أن الجبت هو السحر نقول ماذا؟ من تبعيضية، لأنه حكم هنا على أن العيافة من الجبت، إذًا هي بعض الجبت، و («العيافة والطرق») من الجبت («والطيرة من الجبت») إذًا هذه المذكورات الثلاث بعضٌ فتكون حينئذٍ من تبعيضية، ولا يختلف الحكم الشرعي سواء قلنا: تبعيضية أو ابتدائية، لكن الظاهر أنها تبعيضية لأن عمر رضي الله تعالى عنه لم يُرِدْ عين السحر فحسب، وإنما أراد بعض أفراد الجبت.

وفي الحديث دليل على تحريم التنجيم، لأنه إذا كان الخط ونحوه الذي هو من فروع النجامة من الجبت فكيف بالنجامة؟ وسيأتي بحث خاص بالتنجيم.

قوله: (قال عوف: العيافة زجر الطير، والطرق الخطُّ يُخَطُّ بالأرض). سبق بيانه. قال: (والجبت قال: الحسن رنة الشيطان). الحسن هو بن أبي الحسن البصري المشهور، واسم أبيه يسار الأنصاري مولاهم ثقة فقيه فاضل مات سنة عشرٍ ومائة، وقد جاوز تسعين سنة، فسر الحسن الجبت بماذا؟ ببعض أفراده (رنة الشيطان)، (إنه الشيطان) هذا الرواية عند الإمام أحمد. (رنة الشيطان)، (إنه الشيطان)، إذًا الجبت بعض أفراده رنة الشيطان، الجبت بعض أفراده الشيطان، حينئذٍ يكون تفسيرًا ببعض أفراده.

قال المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في قاعدة مهمة في هذا المقام: عادة السلف يُفَسِّرُون اللفظ العام ببعض أفراده. هذه ذكرها شيخ الإسلام كذلك في مقدمة التفسير، عادة السلف يفسرون اللفظ العام ببعض أفراده، وقد يكون السامع يعتقد أن ذلك ليس من أفراده، يعني لماذا خصّ السحر دون غيره؟ لأنه خاطب من قد يُعْتَقَدُ فيه أنه يَعْتَقِد أن السحر ليس من أفراد الجبت، فنص على فرض من أجل السامع من أجل المخاطب، فلذلك عينه، وهذا كثير في كلامهم، وقد يكون السامع يعتقد أن ذلك ليس من أفراده، وهذا كثير في كلامهم جدًّا، ينبغي التفطن له. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

قوله: (رنة الشيطان). قيل: المحفوظ بلفظ (إنه الشيطان). ورن هذا غلط، قيل: هكذا وفسره بعضهم بما سيأتي. قوله: (رنة الشيطان) قيل المحفوظ بلفظ (إنه الشيطان). وأما الرنة فهذا غلط، الرنين هو الصوت، ورَنَّ يَرِنُّ رَنِينًا صَوَّتَ وصَاحَ ورَفَعَ صَوْتَهَ بالبكاء، والرَّنَّةُ الواحدة منه يعني، والصوت، وله رنة أي صيحة، فالمعنى صَوَّت يعني الشيطان توجعًا وتغيظًا ويدخل فيه كل أصوات الملاهي وغيرها، صَوَّت توجع رفعت صوته بكى الشيطان، حينئذٍ ما وجه إدخاله هنا، صوت الشيطان ورنته من الجبت، أو الأولى أن يقال الشيطان نفسه من الجبت؟ لا شك أنه الثاني، وقال: الشيطان من الجبت، وأما (رنة الشيطان) هذا لا معنى له.

قال هنا: ويدخل فيه كل أصوات الملاهي وغيرها، وأضافه إلى الشيطان لأنه الذي يدعو إلى ذلك، وذكر بقي بن مخلد في تفسيره وغيره

أن إبليس رَنَّ أربع رنات:

رَنَّةٌ حين لُعِنَ - يعني صرخ ورفع صوته - حين لُعِنَ.

ورَنَّةٌ حين أُهْبِطَ - يعني من السماء -.

ورَنَّةٌ حين وُلِدَ رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

ورَنَّةٌ حين نَزَلَت فاتحة الكتاب. هكذا قيل.

وعن سعيد بن جبير أنه لما لُعِنَ تغيرت صورته ورن رنة، فكل رنة منها - يعني في الدنيا - إلى يوم القيامة.

وعن ابن عباس لما فتح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مكة رَنَّ إبليس واجتمعت إليه جنوده، هكذا فسره في الحاشية حاشية ابن القاسم. وفي ((التيسير)): لم أجد فيه كلامًا. يعني معنى الرنة، ما المراد به رنة الشيطان؟ وما الذي أدخله في الجبت؟ وما مقصوده؟ الظاهر أنه ليس معنى، صيحة الشيطان ليست من الجبت، إنما الشيطان هو نفسه الذي يعتبر من الجبت، حينئذٍ ... (إنه الشيطان) كما في المسند مسند الإمام أحمد أولى من قولهم رنة الشيطان لأنه ليس له معنى، والله أعلم، لكن هذا الكلام أُورد في ((الفتح المجيد)) يعني من باب جعل الكلام له معنى، إن كان الشارح قال: لم أجد فيه كلامًا. وحمله في ((قول المفيد)) الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى على وحي الشيطان، وهو له وجه. لكن ليس المراد بالرنة، الرنة الصوت، حينئذٍ وحي الشيطان هذا من أجل إصلاح اللفظ فقط، لماذا أورده المصنف هنا، فحمله في ((القول المفيد)) على وحي الشيطان، وما ذكره في الحاشية مأخوذ من ((فتح المجيد)) نقلاً عن ابن مفلح أنه نقله من تفسير بقيّ بن مَخْلَد، وكذلك أورده ابن كثير في التفسير بقوله: رنة الشيطان. لكن كما ذكرنا رنة الشيطان لا معنى له، وإنما جاء في المسند (إنه ... الشيطان)، ففسر الجبت بالشيطان كما قال عمر في الطاغوت الشيطان، والله أعلم.

قال: إسناده جيد. أي إسناد هذا الحديث جيد، وعرفنا المراد بجيد أنه ماذا؟ مرتبة بين الحسن والصحيح، إذًا أعلى من الحسن وأدنى من الصحيح على المشهور عند المتأخرين، وجيد فوق الحسن ودون الصحيح، والحديث صححه ابن حبان وحسنه النووي في ((رياض الصالحين))، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: إسناده حسن. وقال ابن مفلح: إسناده جيد. لعل المصنف هنا أخذه من ابن مفلح في ((الآداب الشرعية))، وأما شيخ الإسلام قال: إسناده حسن.

وعلله بعضهم ضعفه بعضهم بحيان قيل هو ابن العلاء، وقيل: ابن مخارق، وقيل: ابن عمير، يعني يحتمل واحد من هؤلاء الثلاثة، لكن نص على أنه ابن العلاء. قالوا: فإن كان ابن العلاء أو ابن مخارق فإنه لم يروِ عنه إلا عوف الأعرابي مذكور معنا ذكره ابن حبان في ((الثقات))، وإن كان ابن عمير فهو ثقة.

وابن العلاء قال فيه الحافظ: مقبول، حيان بن العلاء، يعني ماذا مقبول؟ مقبول يعني إذا توبع وإلا فهو لين، إذا توبع فهو مقبول وإلا فهو لين الحديث.

قوله: ولأبي داود والنسائي وابن حبان في صحيحه المسند منه يعني المرفوع منه، أليس كذلك؟ مسند يعني مرفوع منه، أي أن هؤلاء رووا الحديث واقتصروا على المرفوع منه، ولم يذكروا التفسير الذي فَسَّرَهُ به عوفٌ، وقد رواه أبو داود في التفسير المذكور بدون كلام الحسن لكن بإسناد آخر، ليس بالإسناد نفسه، والنسائي هو الإمام الحافظ أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار أبو عبد الرحمن صاحب السنن وغيرها، أليس كذلك؟ صاحب السنن وغيرها يعني صاحب غيرها من المصنفات، كان إليه المنتهى في الحفظ والعلم لعلل الحديث. مات سنة ثلاث وثلاثمائة وله ثمان وثمانون سنة.

مناسبة الحديث للباب: بيان أن («إن العيافة والطرق والطيرة من الجبت») الذي هو السحر المنافي للتوحيد، السحر الذي هو منافي للتوحيد، لماذا؟ المصنف هنا أراد أن يبين الجبت الذي ذكره في هذا الباب بالجبت الذي فسره في الباب السابق، قال فيما سبق من قول عمر: (الجبت السحر). وهو كذلك هنا، والعيافة لكونها من السحر أو وجه إدخالها في السحر بأنه اعتمد فيه على أمرٍ خفيّ، أليس كذلك؟ كون الطير يذهب إلى اليمين أو الشمال هذا أمر خفيّ، والسحر فيه معنى الخفاء، والطرق كذلك يتوصل به إلى السحر.

إذًا مناسبة الحديث للباب: بيان أن العيافة والطرقة والطيرة من الجبت الذي هو السحر المنافي للتوحيد.
ويستفاد من الحديث تحريم هذه الثلاثة المذكورة لأنه حكم عليها أنها من الجبت.

ثانيًا: تحريم ادعاء علم الغيب لأنه ينافي التوحيد كما سيأتي الكاهن.

وثالثًا: تحريم الطيرة لأنها تنافي التوحيد أو كماله كما سيأتي.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من اقتبس شعبة من النجوم، فقد اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد». رواه أبو داود وإسناده صحيح). هذا الحديث رواه أبو داود كما قال المصنف بإسناد صحيح وكذا صححه الذهبي والنووي والعراقي ورواه الإمام أحمد وابن ماجة. (قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من اقتبس شعبة»)، («من») هذه شرطية، و («اقتبس») هذا فعل الشرط، وجوابه («فقد اقتبس شعبة من السحر»)، حينئذٍ («من اقتبس») أي تعلم («فقد اقتبس شعبة من السحر») اختلفا باعتبار المتعلّق، أليس كذلك؟ الأصل في فعل الشرط وجواب الشرط التخالف من جاء جَاء؟ لا ينفع، لا بد من التخالف هنا («من اقتبس»)، («فقد اقتبس») اتحدا؟ هل اتحدا أو لا؟ لا لم يتحدا، لأنك لا تنظر إلى الفعل ذاته، وإنما تنظر إلى الفعل وما تعلق به، أليس كذلك؟ تنظر إلى الفعل وما تعلق به لأن الفعل قد يكون مطلقًا وقد يكون مقيَّدًا، فيختلفان بالإطلاق والتقييد، فقد يكون الأول مطلق والثاني مقيد اختلفا، وقد يكون الأول مقيد والثاني مقيد بغير ما قُيِّد به الأول، فاختلفا، واضح؟ ما واضح.

(«اقتبس»)، («فقد اقتبس») نقول: هنا لم يتكررا، لماذا؟ لأن الأول مقيد بعلم النجوم، والثاني بَيَّنَ أنه اقتبس من السحر، ولا شك أن الجهة مختلفة، فإذا اختلفا القيدان والفعل في لفظه واحد فقد اختلفا، هذا الفرق بينهما، وإلا الأصل التغاير، لا يأتي إلا كذا، ولذلك يذكرون في حديث «إنما الأعمال بالنيات»، ماذا قال في آخر الحديث؟ «فهجرته إلى الله ورسوله»، «من هاجر إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله» لا بد من التأويل قصدًا ونيةً، أجرًا وثوبًا، لا بد أن نقدر قيد نخالف بين الثاني والأول، وإلا كيف من «من هاجر إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله»، طيب من هاجر إلى الله ورسوله وقع كذلك لماذا يقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «فهجرته إلى الله ورسوله». معلوم هذا، ما الفائدة فيه؟ لكن المراد به ماذا؟ من هاجر قصدًا حينئذٍ فقد هاجر ثوابًا ترتب الثواب، فالجهة انفكت، ما الذي فَكَّ الجهة؟ القيد، إذًا اختلاف القيدين يجعل الفعلين مختلفين وإن كانا واحدًا في اللفظ، اقتبس اقْتبس، هذه القاعدة في باب النحو هنا.

إذًا («من») شرطية، و («اقتبس») هنا بمعنى تعلم، («من اقتبس شعبة من النجوم»)، («من اقتبس») يعني تعلم. قال أبو السعادات: قَبَسْتُ الْعِلْمَ وَاقْتَبَسْتُهُ إذا تعلمته. وعليه فالمعنى من تَعَلَّمَ، لأن التَّعَلُّمَ تَفَعُّل يدل على ماذا؟ على أخذ العلم شيئًا فشيئًا، تَعَلَّمَ يعني أخذ العلم شيئًا فشيئًا، وهذه صيغة تَفَعَّلَ تدل على ذلك لأن التَّعَلُّم هو أخذ العلم شيئًا شَيئًا، يعني أخذ الطالب من العالم شيئًا من علمه بمنزلة الرجل يقتبس من صاحب النار شعلةً، والقبس الشعلة من النار، قال: («شعبة»). شعبة ليس شعبة بن الحجاج، («شعبة») يعني طائفة وقطعة من النجوم، فالشعبة الطائفة من الشيء والقطعة منه، ومنه الحديث المشهور: «والحياء شعبة من الإيمان». يعني جزء منه، «والحياء شعبة من الإيمان» يعني جزء منه ركن، ... {وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ} [الحجرات: ١٣] {شُعُوباً} يعني طوائف وقبائل، قوله: («شعبة من النجوم»). أي من علم النجوم، وأما النجوم محلها هي لا تُقْتَبَس، وإنما المراد ماذا؟ مراد العلم، والمراد به هنا علم النجوم الذي يُستدل به على الحوادث الأرضية لأن علم النجوم نوعان منه ما هو مباح عند كثير، ومنه ما هو محرم، والمراد هنا ما هو محرم الذي يُستدل به على الأحوال الأرضية، يعني أفعال الناس وُلِدَ فِي نَجْمِ كذا أو في كذا .. إلى آخره سيأتي في باب التنجيم، ولفظ أبي داود «من اقتبس علمًا من النجوم» جاء مصرحًا به «من اقتبس علماً من النجوم»، («فقد اقتبس شعبة من السحر») هذا جواب الشرط. قال شيخ الإسلام: فقد صرح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأن علم النجوم من السحر وهو كذلك، وقد قال الله تعالى:

{وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى} [طه: ٦٩]. وهكذا الواقع فإن الاستقراء يدل على أن أهل النجوم لا يفلحون في الدنيا ولا في الآخرة. الساحر لا يُفلح في الدنيا ولا في الآخرة، ولذلك نُفِيَ عنه الفلاح مطلقًا ودل ذلك على أنه كافرٌ وليس بمسلم، إذ المسلم لو كان فاسقًا لا ينفى عنه الفلاح بإطلاقٍ، فله مطلق الفلاح لا الفلاح المطلق، واضح؟ وإنما شبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علم النجوم بعلم السحر لأن حرمته منصوصة في القرآن العزيز فهي معلومة، السحر حكمه معلوم، حينئذٍ شبه ماذا؟ شبه غير المعلوم بالمعلوم، فبين أن علم النجوم من اقتبس منه فحينئذٍ قد اقتبس شعبة من السحر معلوم الحكم عندكم، وكذلك علم النجوم، إذًا شَبَّه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علم النجوم بعلم السحر لأن حرمته منصوصة في القرآن العزيز فهي معلومة، أي من علم طائفةً من علم النجوم المحرم فقد اقتبس شعبةً من السحر المحرم تعلُّمه، ولفظ رزين: من اقتبس بابًا من علم النجوم بغير ما ذكر الله فقد اقتبس شعبةً من السحر. قوله: ((«زاد ما زاد»).

كلما زاد من هذا ازداد من ذاك، كلما ازداد من علم النجوم ازداد من السحر، ويترتب عليه الزيادة في الإثم والكفر، يعني كلما زاد المقتبس من تعلم النجوم زاد اقتباسه من شعب السحر، وفي الإثم الحاصل بزيادة الاقتباس من شعبه، وزيادة البعد عن الله تعالى، والشيء إذا كان من الشيء فإنه يزداد بزيادته، أليس كذلك؟ علم النجوم من السحر، إذًا كلما ازداد من علم النجوم ازداد من السحر، الشيء إذا كان من الشيء فإنه يزداد بزيادته، وزيادة الإثم فرع عن زيادة السحر، وذلك لأنه تحكم على الغيب الذي استأثر الله بعلمه، فعلم تأثير النجوم باطل محرم، وكذا العمل بمقتضاه، كالتقرب إليها بتقريب القرابين لها كفر.

مناسبة الحديث للباب: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر فيه أن التنجيم نوعٌ من أنواع السحر، فتعلم النجوم علم النجوم ليستدل به على الحوادث الأرضية هذا نقول باطل، وسيأتي باب خاص به إن شاء الله تعالى.

ويستفاد: تحريم التنجيم الذي هو الإخبار عن المستقبل اعتمادًا على أحوال النجوم لأنه من ادعاء علم الغيب.

ثانيًا: أن التنجيم من أنواع السحر المنافي في التوحيد.

ثالثًا: أنه كلما ازداد تعلمه للتنجيم زاد تعلمه للسحر والإثم فرع العلم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وللنسائي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سَحَرَ، ومن سَحَر فقد أشرك، ومن تعلق شيئًا وكل إليه»). هذا الحديث ذكره المصنف من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وعزاه للنسائي رحمه الله تعالى، وأطلق لم يُبيِّن هل هو مرفوع أو موقوف، لأنه قال: (وللنسائي من حديث أبي هريرة). وسكت لم يقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ورواه النسائي مرفوعًا فقد يقال أنه أشار إلى ذلك بقوله: (من حديث). لكن ليس هذا مصطلحًا عليه عند أهل الحديث، وقد رواه النسائي مرفوعًا، وذكر المصنف عن الذهبي أنه قال: لا يصح. الحديث لا يصح لأنه من رواية الحسن البصري عن أبي هريرة، والأكثر على أنه على أن الجمهور لم يسمع منه على خلافٍ فيه، والخلاف مشهور في سماعه من أبي هريرة، وحَسَّنَه ابن مفلح في ((الآداب الشرعية)) لَمَّا نقل قول الذهبي لا يصح للين عباد وانقطاعه، انقطاع الحسن لم يسمع من أبي هريرة، تعقبه ابن مفلح قال: ويتوجه أنه حديث حسن، وعباد بن ميسرة قيل: إنه حسن الحديث لكن فيه لين. قال في ((النهج السديد)): فثبت أن أصل الحديث مرسل لكن عبادًا أخطأ فوصله. يعني الحديث مرسل وليس بموصول، [قوله] لكن المعنى المذكور في الحديث صحيح، يعني ليس فيه حكم ينبني على صحة السند، وإذا جاء النص المتن وفيه حكمٌ وقد دلت الأصول عليه حينئذٍ الخلاف في السند أمر لفظي لأن الحكم الثابت، وأما إذا كان الخلاف في السند ينبني عليه أنه قد استقل بحكم جديد حينئذٍ لا بد من النظر في السند هل ثبت أو لا؟ قوله: («من عقد عقدة»). («من») شرطية، و («عقد») هذا فعل الشرط أين جوابه؟ («فقد سَحَر») من عقد فقد سَحَر، اختلفا؟ اختلفا، واضح هذا، والْعُقْدَةُ جمعها عُقَد («من عقد عقدة») العقدة تجمع على عُقَد يعني بإسقاط التاء، وهي ما تعقده السحرة ويقال

لها عزيمة أيضًا، وذلك يعني شرح الْعُقَد كما قال الشراح أن السحرة إذا أرادوا عمل السحر عقدوا الخيوط، عقدوا يعني ربطوا الخيط هكذا - ما رأيناهم الحمد لله -، إذا أرادوا عمل السحر عقدوا الخيوط، ونفثوا على كل عقدة حتى ينعقد ما يريدونه من السحر بإذن الله تعالى، ولهذا أمر الله بالاستعاذة من شرهم في قوله: {وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ} [الفلق: ٤]. نص عليهم، يعني السواحر اللاتي يفعلن ذلك، والنفث هو النفخ مع ريقٍ، وهو دون التفل، وهو مرتبة بينهما، والنفث فعل الساحر، هو الذي ينفث، فإذا تكيفت نفسه بالخبث والشر الذي يريده بالمسحور، ويستعين عليه بالأرواح الخبيثة نفخ في تلك الْعُقَد نفخًا معه ريقٌ، فيخرج من نفسه الخبيثة نَفَسٌ ممازج للشر والأذى مقترن بالريق الممازج لذلك، وقد تساعد هو والروح الشيطانية على أذى المسحور، فيصيبه السحر بإذن الله الكوني القدري لا الإذن الشرعي، قاله ابن القيم رحمه الله تعالى.

قوله: ((ومن سَحَرَ فقد أشرك)). إذًا من عقد عقدةً ثم نفث فيها فقد سحر، فحينئذٍ وقع عليه الحكم، وقع عليه الحكم قبل أو بعد أو هذا تأكيد؟ ((من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سَحَرَ)) هو تعلم أولاً، ثم فعل، ((فقد سَحَرَ)) وترتب عليه الحكم الشرعي، الحكم الشرعي ترتب على التعلم سابقًا، ويترتب كذلك على العمل، فلا يفهم من الحديث إن صح أن مفهومه أن من لم يفعل السحر فلا يكون ساحرًا، لا، وإنما بالعلم قلنا هذا يصير ساحرًا ويَتَنَزَّلُ عليه الحكم الشرعي وهو الكفر سواء عمل به أو لم يعمل، حينئذٍ ((فقد سَحَرَ)) هذا من باب التوكيد فحسب وإلا فقد كفر قبل ذلك، قوله: ((ومن سحر فقد أشرك)). هذا نص في أن الساحر مشرك، إذ لا يتأتى السحر بدون الشرك كما حكاه الحافظ عن بعضهم، وعرفنا أن هذه الجملة كذلك دل عليها النص القرآني وهو واضح بَيِّن ولو لم يصح الحديث وهذه الجملة ثابتة من جهة القرآن.

قال: ((ومن تعلق شيئًا وُكِلَ إليه)). أي استمسك به واعتمد عليه، من تَعَلَّق قلبه شيئًا بحيث يعتمد عليه، ويرجوه وَكَلَهُ الله إلى ذلك الشيء، وخلى بينه وبينهم، وهذا معنى قوله: ((وُكِلَ إليه)). فإن تَعَلَّقَ العبد، يعني تعلق قلبه بربه حينئذٍ يكفيه الله عز وجل، يعني إن تعلق العبد بقلبه بربه كفاه وتولاه، كما قال تعالى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ} [الزمر: ٣٦]. ومن تَعَلَّقَ على السحرة والشياطين وَكَلَهُ الله إليهم فأهلكوه في الدنيا والآخرة. هذا مراد النبي - صلى الله عليه وسلم - إن صح الحديث بهذه الجملة بأن الساحر تعلق بمن؟ بالشياطين، والذي يأتي إلى السحرة تعلق بمن؟ بالسحرة أنفسهم، إذًا وُكِلُوا، الساحر إلى الشياطين فأهلكوه في الدنيا والآخرة، ومن أتى السحرة تعلق بهم وكِلَ إليهم وحينئذٍ أهلكوه في الدنيا والآخرة، وبالجملة فمن توكل على غير الله تعالى كائنًا من كان وُكِلَ إليه، وأتاه الشَّرُّ في الدنيا والآخرة من جهة مقابلة له بنقيض قصده، يعني من جهة مقابلةٍ بنقيض قصده، وهذه سنة الله تعالى في عباده التي لا تبدل أن من اطمأن إلى غيره أو وَثِقَ بسواه، أو ركن إلى مخلوق يدبره، أجرى الله تعالى له بسببه، أو من جهته خلاف ما عُلِّقَ أو عَلَّق به آماله، يعني يكون بنقيض قصده عومل بنقيض قصده، وهذا أمر معلوم بالنص والعيان، بل من تعلق قلبه بغير الله جلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ، فقد أشرك كما مر معنا، وفائدة هذه الجملة بعد ما قبلها الإشارة إلى أن الساحر متعلِّقٌ بغير الله أو على غير الله، فإنه متعلق على الشياطين، فالنافخ في الْعُقَد يريد أن يتوصل بهذا الشيء إلى حاجته فيوكَل إلى هذا الشيء المحرم.

إذًا من تعلق أو ((من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سَحَرَ)) هذه جملة، ((ومن سحر فقد أشرك)) جملة ثانية، ((ومن تعلق شيئًا وُكِلَ إليه)) جملة ثالثة كالتعليل للحكم السابق.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه بيان نوع من أنواع السحر وهو سحر العقد المسمى بالعزيمة.

ويستفاد من الحديث: كذلك بيان نوع من أنواع السحر وهو ما كان بواسطة الْعَقْدِ والنَّفْثِ.

ثانيًا: أن السحر شركٌ لأنه استعانة بالشياطين.

ثالثًا: أن من اعتمد على غير الله خذله الله وأذله.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ألا هل أنبئكم ما

الْعَضْهُ؟ هي النميمة القالة بين الناس». رواه مسلم). الحديث ثابت.

قوله: (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ألا»). هذا أداة تنبيه حرف استفتاح، والغرض تنبيه المخاطَب والاعتناء بما يلقى إليه لأهميته، («ألا») تنبيه كأنه يقول للسامع انتبه الكلام الآتي مهمٌ، («هل أنبئكم») أي أخبركم. والنبأ يكون في الأمور الهامة المهمة والخبر أعم، هكذا قال بعضهم، يعني الخبر يكون في الأمور المهمة وغيرها، وأما النبأ فيكون في الأمور المهمة العظيمة، هكذا قال بعض أهل اللغة لكن يُشْكل عليه قوله تعالى: {عَمَّ يَتَسَاءلُونَ * عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ} [النبأ: ١، ٢]. فوصف النبأ بأنه عظيم، ما الفائدة؟ النبأ والخبر بمعنى، اشتهر عند بعضهم هذا، والاستفهام هنا للتشويق، كقوله تعالى: {هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ} [الصف: ١٠]. وقد يراد به التنبيه.

قوله: («ما الْعَضْهُ»)؟ بفتح العين وسكون المعجمة الْوَعْد عَضْه، بفتح العين وسكون المعجمة يعني بفتحٍ وسكون، وهو أكثر ما يُرْوَى في كتب الحديث. على وزن ماذا؟ على وزن الْحَبْلِ عَضْهِ حَبْلِ وَعْد. قال أبو السعادات: هكذا تُرْوَى في كتب الحديث. والذي جاء في كتب الغريب «ألا أُنبِئُكُم»، أو «أُنبِّئُكم ما الْعِضَهُ»؟ عِضَه يعني بكسر العين وفتح الضاد «ما الْعِضَهُ» بكسر العين وفتح الضاد، وفي حديث آخر «إياكم والْعَضْهُ»، يعني بفتح العين وإسكان الهاء.

قال الزمخشري: أصلها الْعِضْهَةُ فِعْلَةٌ من الْعَضْهِ، وهو الْبَهْتُ لحذفت لامه، كما حذفت من السَّنَة والشَّفَة، وتُجْمَعُ على عِضِين. فَالْعَضَاهَةُ الكذب والبهتان والسحر، إذًا الْعَضْهُ كالْوَعْدِ هذه بمعنى القطع، والْعِضَه كالْعِدَه بمعنى التفريق، وعلى كلٍّ فيها معنى القطع والتفريق.

قال هنا: فسَّرها في الحديث بقوله: («هي النميمة»). قال ماذا هنا؟ قال: («ألا هل أنبئكم ما الْعَضْه؟ هي النميمة»). إذًا فسرها النبي - صلى الله عليه وسلم -، («هي النَّمِيمَة») فَعِيلَة بمعنى مَفْعُولَة، وهي من نمى الحديث إلى غيره يُنَمِّيهِ نَمًّا، نقله إشاعة له وإفسادًا لهذه النية، إشاعةً له وإفسادًا سواء كان صادقًا أو كاذبًا، وسعى به لِيُوقِعَ فتنةً أو وحشةً، والنَّمَّام الذي يتحدث مع القوم فينم عليهم، فيكشف ما يُكْرَهُ كشفه، يعني يُفْشِي السِّرّ، وهو الذي يُكْرَهُ كَشْفُه، سواء كره المنقول عنه أو إليه أو غيرهما، وسواء كان الكشف بالعبارة أو بالإشارة أو بغيرهما، يعني لا يشترط فيه النطق قد يكون بكتابة وقد يكون بإشارةٍ، فحقيقتها إفشاء السر، وهتك الستر عن ما يكره كشفه،

قوله: («هي النميمة القالة بين الناس»). («القالة») هي كثرة القول، قَالَ كثرة القول، أي نقل القول بين الناس سواء كان صادقًا أو كاذبًا، فإن كان كاذبًا فهو بَهْتٌ بُهْتٌ فيه وجهان، وهو بَهْتٌ ونميمه، يقال: بَهَتَه قَالَ عليه ما لم يفعله فهو مَبْهُوت. وبَهَةً أيضًا بالفتح للهاء، وبُهْتَانًا فهو بَهَّاتٌ والآخر مَبْهُوتٌ هكذا قال أهل اللغة، قال: وإن كان صادقًا فهو نميمة.

إذًا إن كان كاذبًا فهو نميمة ويزيد عليها وصف ماذا؟ الْبَهْتُ، فإن كان صادقًا فهو نميمة فقط، لأن الْبَهْتَ والْبُهْت هو الرمي بما لم يفعله، ولهذا أُطْلِقَ عليها الْعَضْهُ لأنها لا تنفك عن الكذب والبهتان غالبًا. قال أبو السعادات في قوله: («القالة بين الناس»). أي كثرة الْقَوْلِ [أو نعم أي كثرة القول] وإيقاع الخصومة بين الناس بما يُحْكَى للبعض عن البعض، ومنه الحديث «ففشت القالة بين الناس». إذًا النميمة هو النقل، نقل الحديث بغرض الإفساد، فإما أن يكون صادقًا فهو نميمة فقط، وأما أن يكون كاذبًا فهو نميمة وبَهْتٌ، هذا الفرق، وظاهر إيراد المصنف لهذا الحديث هنا يدل على أن معنى الْعَضْهِ عنده هو السحر، لأنه أراد بالنميمة ماذا؟ أنها نوعٌ من أنواع السحر، وهو كذلك، إذًا ظاهر صنيع المصنف هنا لإيراد هذا الحديث تحت هذه الترجمة أن معنى الْعَضْهِ عنده هنا هو السحر. قال يحي بن أبي كثير: يُفسد النمام والكذاب في ساعة ما لا يُفسد الساحر في سنة. مبالغةً، وقال أبو الخطاب: ومن السحر السعي بالنميمة والإفساد بين الناس.

قال في ((الفروع)): ووجهه أنه يقصد الأذى بكلامه وعمله على وجه الْمَكْرِ والحيلة أَشْبَهَ السحر، ولهذا يُعلم بالعرف والعادة أنه يؤثر وينتج ما يعمله الساحر أو أكثر، فيُعْطَى حكمه تسوية بين المتماثلين أو المتقاربين، لكن يقال: الساحر إنما كَفَرَ لوصف السحر وهو أمرٌ

خاص، ودليله خاص، وهذا ليس بساحر، وإنما يؤثر عَمَلُهُ ما يؤثره، فيُعْطَى حكمه إلا فيما اختص به من الكفر وعدم قبول التوبة.
وهذا أراد به أن يبين أن الْعَضْهَ الوارد في النص أنه [السحر]، أنه ماذا؟ أنه النميمة، ووجه إدخالها تحت الترجمة أن النميمة تُؤثِّر في التفريق بين الناس كتفريق السحر بين المرء وزوجه. وبهذا يظهر مطابقة الحديث للترجمة. إذ هو من السحر لما فيه من القطيعة، بل قد يكون تارةً أعظم لِمَا ينشأ من فساده والتفرقة بين الناس كعمل الساحر بالتفريق، إذًا يُعتبر من قبيل المجاز، إطلاق السحر على النميمة أو الساحر على النمام من قبيل المجاز، فلا يدخل في النصوص الواردة في الباب السابق.
قال هنا: والتفرقة بين الناس كعمل الساحر بالتفريق ف {فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ} [البقرة: ١٠٢] وعلى كلٍّ من حُمِلَت إليه أن لا يصدقه، لأنه فاسقٌ وأن ينهاه ويبغضه، ولا يظن بأخيه السوء، ولا يحمله ما نقل فيه على التجسس والبحث ولا يرضى لنفسه ما نُهِيَ النمام عنه، فيقول حكى فلان كذا إلا لمصلحةٍ يعني لا يفعل ما نهي النمام عنه، والحديث دليل على تحريم الغيبة والنميمة في غير النصيحة الواجبة.
وفيه دليل على أنها من الكبائر. وهي سبب لعذاب القبر، ومن أسباب حرمان دخول الجنة، قال - صلى الله عليه وسلم -: «لا يدخل الجنة قتات». وهو النمام، وفي حديث ابن عباس المتفق عليه أنه - صلى الله عليه وسلم - قال أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرّ بقبرين يعذبان، قال: «أحدهما كان يمشي بالنميمة». فهي كبيرة من الكبائر، وهي خلق ذميم، قال تعالى: {وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ} ... [القلم، ١٠، ١١]. فلا ينبغي للإنسان ولطالب العلم على جهة الخصوص أن يطيع النمام مهما كانت حاله، ولا ينبغي لطالب علم أن يكون نمامًا أيضًا.
مناسبة الحديث للباب: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بَيَّنَ فيه أن النميمة نوعٌ من أنواع السحر لكن ليس هو السحر الذي مر في الباب السابق، وإنما هو مجازٌ.
ويستفاد كذلك: أن النميمة نوعٌ من أنواع السحر لأنها تفعل ما يفعله السحر من التفريق بين القلوب والإفساد بين الناس، لا أن النمام يأخذ حكم الساحر من حيث الكفر وغيره.
ثانيًا: تحريم النميمة وأنها من الكبائر.
ثالثًا: التعليم على طريقة السؤال والجواب لأن ذلك أثبت في الذهن وأدعى للانتباه أحيانًا على قلةٍ، لا يكون هو الأصل سؤال وجواب إنما مرادًا أنه أحيانًا بعض الفوائد لو أوردت على جهة السؤال والجواب لكان أرسخ في ذهن الطالب أو المستمع، أما العلم كله بصيغة السؤال والجواب؟ لا، هذا مخالف للسنة ليس بثابت.
قال المصنف: (ولهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن من البيان لسحراً»). البيان البلاغة والفصاحة، هنا المراد، البيان البلاغة والفصاحة، وليس المراد البيان النطق لأن كل نطقٍ بيان، يُفصح عما في نفسه، وليس هذا المراد، أليس كذلك؟
المراد به الفصاحة والبلاغة، يعني الدرجة العليا، («إن») هذا حرف توكيد، («من البيان»). إذًا عرفنا البيان إذا كان البيان هنا أنه بمعنى الفصاحة والبلاغة، حينئذٍ (من) لبيان الجنس، إن جعلنا البيان ما يشمل النطق حينئذ («إن من البيان») إذًا بعضهم تكون (من) للتبعيض لكن هذا بعيد عن النص، البيان ليس المراد به النطق، كل متكلم قد أبان عما في نفسه، لا، ليس هذا المراد به، وإنما المراد إن البيان الذي هو الفصاحة والبلاغة قد يكون مؤثرًا كتأثير السحر في الجمع والتفريق ونحو ذلك، هذا الذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم -، («إن من البيان»)، إذًا («من») هنا تبعيضية، وقال بعض الشراح: («من») هنا لبيان الجنس. وقال بعض الشراح: تبعيضية. أي إن بعض البيان سحرٌ وبعضه ليس بسحر، أو لبيان الجنس كما قال بعضهم أي إن جنس البيان كله سحرٌ، فيجمع ويُفَرِّقُ.
قال: («إن من البيان لسحراً»). اللام هذه للتوكيد، وسحرًا اسم (إِنّ) والبيان كما قلنا: البلاغة والفصاحة، («إن من البيان لسحراً»).

قال صعصعة بن صُوحَان: صدق نبي الله - صلى الله عليه وسلم -، أما قوله: («إن من البيان لسحرًا»). فالرجل يكون عليه الحق، يعني مطالبٌ بالحق، وهو أَلْحَنُ بالحجج من صاحب الحق، فيسحر القوم ببيانه، فيذهب بالحقِّ. هذا المراد هنا فيذهب بالحقٍّ، يعني أن بعض البيان يعمل عمل السحر، ومعنى السحر هنا إظهار الباطل في صورة الحق، هو باطلٌ لكن لبيانه وفصاحته وبلاغته تجعله كأنه حقًّا، وإنما شبهه بالسحر لِحدَّةِ عمله في سامعه، وسرعة قبول القلب وهذا من التشبيه البليغ لكون ذلك يعمل عمل السحر فيجعل الحق في قالب الباطل، والباطلَ في قالب الحق فيستميل به قلوب الجهال حتى يقبل الباطل وينكر الحق، والمراد البيان الذي فيه تمويه على السامع وتلبيس يعني ليس كل بلاغة فصاحة، لا، لأنه قد يستخدم فيه بيان الحق، حينئذٍ يكون محمودًا ولا يكون مذمومًا، وأما إذا أراد به التلبيس وقلب الحق باطلاً والعكس حينئذ صار مذمومًا، إذًا البلاغة والفصاحة قد تكون محمودةً وقد تكون مذمومة، لكن أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا الذم، قال هنا: شبهه بالسحر لفساده.

قال ابن عبد البر: تأولته طائفة على الذم. («إن من البيان لسحرًا»). هل أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - الذم أو أراد به المدح؟ لما ذكر السحرَ، السحرُ كله ذم، وشبه البيان بالسحر دل على ماذا؟ على أنه ذم له ليس مدحًا كما قال بعضهم، وليس هو لبيان الواقع كذلك إنما أراد به الذم.

قال ابن عبد البر: تأولته طائفة على الذم. لأن السحر مذموم، وذهب أكثر أهل العلم وجماعة الأدب إلى أنه على المدح، لأن الله تعالى مدح البيان. لكن هنا النبي - صلى الله عليه وسلم - ذمه، إذًا البيان منه ممدوح ومنه مذموم، قال: لأن الله تعالى مدح البيان. قال: وقد قال عمر بن عبد العزيز لرجل سأله عن حاجة فأحسن المسألة، فأعجبه قوله قال: هذا والله السحر الحلال. والأصح الأول، أنه على الذم، لأن السحر مذموم في الشرع ليس ممدوحًا، فلما ألحقه بالمذموم دل على أنه مذموم، والأصح الأول وهو أنه خرج مخرج الذم لبعض البيان لا كله، وهو الذي فيه تصويب الباطل وتحسينه، حتى يتوهم السامع أنه حقٌّ أو يكون فيه بلاغة زائدةٌ عن الحدِّ، أو قوة في الخصومة حتى يسحر القوم ببيانه، فيذهب بالحق ونحو ذلك.

وأخرج الإمام أحمد وأبو داود قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله يُبْغِض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة بلسانها». وأما البيان الذي يوضح الحق ويقرره ويبطل الباطل ويبينه فهذا ممدوح وهو كمالٌ كحال الرسل وأتباعهم، وهذا واضح بين أن البيان البلاغة والفصاحة قد تكون مذمومة وقد تكون ممدوحة، والذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو المذموم.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه بيان نوعٍ من أنواع السحر، وهو بعض البيان، لكن السحر المراد به ماذا؟ على جهة التشبيه، ليس مراد حقيقة اللفظ، فهذا يعتبر مجازًا. إذا جعلنا السحر له حقيقة شرعية وهي التي بينها المصنف في الباب السابق، حينئذٍ إطلاق لفظ السحر هنا يعتبر مجازًا، أو إن شئت ما تريد كلمة مجاز احذفها واجعلها ماذا؟ حقيقة يعني أراد به معنًى مغاير للمعنى السابق.

ويستفاد كذلك: بيان نوع من أنواع السحر، وهو البيان الذي فيه تمويه وتمثيل، ذم هذا النوع من البيان، وأما البيان الذي يُوَضِّحُ الحق ويقرره، ويبطل الباطل ويدحضه فهو محمود، وبهذا يتبين أن قول المصنف في الترجمة (باب بيان شيء من أنواع السحر). بعد باب (ما جاء في السحر). فالباب السابق أخص، هكذا قال بعضهم، والثاني عام. لأن منها ما هو شرك، ومنها ما هو من كبائر الذنوب، ومنها ما دون ذلك، لذلك عبّر بشيءٍ ولم يحكم بحكم عام. قلنا: أراد ماذا؟ أراد أن يُبِّيِن أن النصوص أطلقت لفظ السحر وأرادت به ما هو شرك وكفر، وأطلق لفظ السحر من باب المجاز على بعض ما ليس فيه كفر ولا شرك، فلا نجعل النصوص الأخرى صارفة للمعنى السابق.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

فيه - أي في هذا الباب - مسائل:

الأولى: أن العيافة والطَّرْقَ والطيرة من الجبت. أي هذه من السحر، كما تقدم عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: الجبت السحر.

الثانية: تفسير العيافة والطرق. والعيافة زجر الطير، والطرق الخطُّ، والخط في الأرض كما يفعله الكهان وغيرهم من الاستدلال على المغيبات، وأما الطيرة فسيأتي بحثها.

الثالثة: أن علم النجوم نوع من السحر. لقوله: «من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر».

الرابعة: أن العقد مع النفث من ذلك. يعني من السحر، لقوله: «من عقد عُقدة ثم نفث فيها فقد سحر».

الخامسة: أن النميمة من ذلك. أي من السحر، لكون النمام يُفَرِّقُ بين الناس كالساحر الذي يُفَرِّق بينهما، لا إنه مثله في الحكم من حيث الكفر والقتل.

السادسة: أن من ذلك بعض الفصاحة. أي لقوله: «إن من البيان لسحراً». أي من السحر بعض الفصاحة، فمن رأى أن التبعيض هنا أنه أراد بالبيان الذي هو النطق حينئذٍ (من) هنا لبيان الجنس، أليس كذلك؟ ومن أراد بـ (أن) تبعيضية إذا أراد بالبيان ما يشمل البلاغة والفصاحة والنطق من حيث هو حينئذٍ من تكون للتبعيض، ومن أراد النوع الثاني حينئذٍ تكون لبيان الجنس.

والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

63 ٦٣

٦٣٫١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (إن من البيان لسحراً).
* قاله: (باب ما جاء في الكهان ونحوهم).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* وجه الشبه بين الكاهن والساحر والاختلاف بينهم.
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* تعريف لفظ الكاهن لغة واصطلاحاً.
* قوله: (وقول جابر: الطواغيت كهان كان ينزل عليهم الشيطان في كل حي واحد).
* قوله: ? ربنا استمتع بعضنا ببعض ?.
* قوله: (روى مسلم في صحيحه عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أنه قال: (من أتى عرَّافًا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يومًا).
* قوله: (بعض أزواج النبي صلى الله علية وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة).
* مناسبة الحديث للباب وما يستفاد من الحديث.
* الفرق بين الروايتان.
* شرح معاني مفردات الحديث وإعرابه.
* حكم من يسأل الكاهن مجرد سؤال؟
* حكم من صدق الكاهن؟
* قوله: (سؤال النبي صلى الله علية وسلم لابن صياد قال له: «ماذا خبأت لك»؟ فقال: الدّخ. فقال: اخسأ فلن تعدو قدرك).
* قوله: (وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أُنزل على محمد صلى الله عليه وسلم).

* شرح معاني مفردات الحديث وإعرابه.
* قوله: (من أتى عرافًا أو كاهنًا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد)
* قوله: (وعن عمران بن حصين رضي الله عنهما مرفوعا: «ليس منا من تطير أو تطير له، أو تكهنَ أو تكهنَ له، أو سحر أو سحِر له، ومن أتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم).
* قوله: (ورواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن من حديث ابن عباس دون قوله: «ومن أتى» إلى آخره).
* شرح معاني مفردات الحديث وإعرابه.
* مناسبة الحديث للباب وما يستفاد منه.
* أقوال العلماء في تفسير معنى كلمة «كاهن».
* قوله: (وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوم يكتبون (أبا جاد) وينظرون في النجوم: ما أرى من فعل ذلك له عند الله من خلاق).
* مناسبة الأثر للباب وما يستفاد منه.
* قوله: وفيه مسائل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قوله - صلى الله عليه وسلم - فيما مر الحديث الذي ختم به المصنف الباب: (« إن من البيان لسحرًا»). البيان هنا قلنا: الفصاحة والبلاغة، ولا يحمل على المعنى الأعم، بل المعنى المراد هنا هو الذي يتعين حمل اللفظ عليه وهو الفصاحة والبلاغة، وعليه تكون حينئذٍ (من) للتبعيض وهو أظهر، وحينئذٍ يكون معنى الحديث (« إن من البيان لسحرًا») إن بعض البيان الذي هو الفصاحة سحرٌ، وبعضه الآخر ليس بسحرٍ، وهذا المعنى أظهر، حينئذٍ يكون السحر هنا المراد به على جهة الذم، ولا نحتاج أن نقول: السحر الحلال، بل السحر على جهة الذم، وجَّهَ بعضهم احتمالاً آخر عن هذا المعنى أن يكون البيان بمعنى الفصاحة والبلاغة أن تكون لبيان الجنس، أي أن جنس البيان كله سحرٌ، إذًا كل البيان سحرٌ، حينئذٍ نأتي إلى لفظ السحر نقول: منه حلالٌ ومنه حرام. وهذا خلاف الأصل لأن السحر لم يرد في الشرع إلا مذمومًا وليس عندنا سحرٌ حلال، هذا اللفظ مذموم في الشرع، لم يطلق إلا على وجه الذم، وإذا كان كذلك فحينئذٍ [لا يحمل] لا يطلق على وجه المدح، وإذا كان كذلك فنقول: قولهم لبيان الجنس هذا فيه نظر والصواب هو الأول، إذًا يحتمل كما قال في ((التيسير)) هناك: أنها لبيان الجنس، أي أن جنس البيان كله سحرٌ، إذًا الفصاحة كلها سحرٌ، ثم ما كان فيه تلبيس وتمويه فهو حرام، وما لم يكن كذلك فهو سحرٌ كذلك، لكنه من السحر الحلال، نقول: هل ورد إطلاق لفظ السحر في المعنى غير المذموم؟ هذا يحتاج إلى نصٍّ، لأن لفظ السحر كلفظ الشرك ولفظ الفسق والفاحشة ونحوها، وإذا لم تُستعمل إلا على وجه الذم حينئذٍ لا يجوز أن تُستعمل إلا على وجه المدح، [وأما] فالحديث حينئذٍ خرج مخرج ماذا؟ مخرج الذم لبعض البيان لا كله، وهذا هو الصحيح في النص، وأما على القول بأن البيان هنا يشمل النوعين، البيان يعني النطق كما تقول: إني جُعت، وإني إلى آخره، هذا بيان لكن ليس هو المراد هنا، ليس هو المراد (« إن من البيان لسحرًا»)، وهذا لايقول .. عند كـ أُرِيدُ أَنْ أَنَام، هذا بيان، ويكون منه سحر، نقول: لا ليس الأمر كذلك، لكن لو حملناه على هذا المعنى من باب التنزل قلنا (من) هنا لا تحتمل إلا التبعيض، ثم (« إن من البيان لسحرًا») حينئذٍ («من») هنا للتبعيض، و («البيان») ما يشمل الفصاحة وغيرها، فأخرجنا غير الفصاحة، فصار ماذا؟ رجعنا إلى المعنى الذي دل عليه لفظ ... (من) التي هي لبيان الجنس، حينئذٍ (« إن من البيان لسحرًا»)، (« إن من») أي بعض البيان، ما هو الذي هو الفصاحة («لسحرًا») إذًا كل فصاحةٍ هي سحرٌ، فنحتاج إلى أن نقول: سحرٌ مذموم، وسحر حلال. نقول: من أين جئنا بلفظ السحر الحلال؟ فرجع إلى المعنى السابق.

[قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى] وهذا التحرير هنا للمسألة قد يكون خالف في الدرس الماضي المقدم هذا، هذا ناسخ وذاك منسوخ، هذا ناسخ ومتأخر وذاك منسوخ، قد يكون هناك شيء من التردد في بعض المسائل، وافقت بعضهم لكن ليس بصواب، لا نقول سحر حلال وإنما نقول: السحر لم يرد إلا على وجه الذم، فلا يطلق على وجه المدح البتة، وهذه الألفاظ التي جاء في الشرع مدحها كـ: الإيمان، والإحسان، والعبادة وغيرها، هذه لا تستعمل إلا في الممدوح فقط، وما جاء ذمه في الشرع كـ: الشرك، والفاحشة، وكذلك السحر، حينئذٍ لا يُستعمل إلا على وجه الذم، لأن لها حقائق شرعية فينظر فيها من هذه الجهة.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى:

(باب ما جاء في الكهان ونحوهم) الباب السادس والعشرون (باب ما جاء في الكهان ونحوهم)، أي نحو الكهان.

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لما ذكر المصنف السحر وأنواعه ذكر أحكام الكهان ونحوهم، لماذا؟ لمشابهتهم للسحرة، ثَمَّ وجه شبه، لمشابهتهم للسحرة، ومن وجهٍ آخر نقول: الكهان ونحو الكهان يَدَّعُون علم الغيب الذي قد اختص به الله تعالى، وذلك دعوى مشاركة الله تعالى في علم الغيب، وهذا مناقض للتوحيد، فأراد المصنف في هذا الباب أن يبين ما جاء في حقهم وحق من صدقهم من الوعيد، إذًا قد يكون ثَمَّ أمران.

الأمر الأول: مشابهة الكهان للسحرة.

الأمر الثاني: أنهم يَدَّعُون علم الغيب وهذا ناقض من نواقض التوحيد، وظهرت المناسبة بين هذا الباب وكتاب التوحيد.

(باب ما جاء في الكهان ونحوهم)، أي باب ذكر ما جاء من أحكام الكهان من التغليظ الأكيد والوعيد الشديد، وما جاء من الأحكام في نحو الكهان، نحوهم كالعرافين والمنجمين أصحاب التنجيم، والرمَّالين أصحاب الطَّرْق ونحوهم، (ما جاء في الْكُهَّان) (الْكُهَّان) فُعَّال جمع كَاهِن، فَاعِل يجمع على فُعَّال، وكذلك يجمع على كَهَنَة فَعَلَ، ففَاعِل قد يأتي على وزن فُعَّال، وقد يأتي على وزن فَعَلَ، هنا كذلك جاء على وزن كُهَّان، وجاء على وزن كَهَنَة، وكَاهِن هو الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، يعني يخبر عن غيب يكون في مستقبل الزمان، ويدَّعِي معرفة الأسرار، ويأخذ عن مسترقي السمع، والْكِهَانة التي هي مصدر أو الصِّنَاعة هي: ادِّعاء علم الغيب كالإخبار بما سيقع في الأرض مع الاستناد إلى سببٍ، يعني يخبر عن شيء سيقع، ويستند على سبب إما جنِّي يخبره باستراق السمع، وإما خَط يخطه، وإما قراءة في فنجان أو في كفٍّ أو في شيء مما يُلَبِّس به على سائله، فيدَّعِي ماذا؟ أنه يعلم الغيب بهذه الوسيلة، وهو إنما يعلم الغيب من جهة الشياطين، لكنه يُلَبِّس بماذا؟ بسببٍ ظاهر بالنسبة للمخاطَب، فيظن الظانّ أنه قد عمل هذا العمل وترتب عليه العلم بالغيب، والشأن إنما هو من جهة إخبار الشياطين له، إذًا ادّعَاء علم الغيب كالإخبار بما سيقع في الأرض مع الاستناد إلى سببٍ، والأصل فيه، وهو أشهر الأسباب استراق الجنّ السمع من كلام الملائكة، فيلقيه في أُذُنِ الكاهن كما مر معنا فيما سبق، حينئذٍ حقيقية عمل الكاهن أنه يستخدم الجن لإخباره بالأمور الْمُغَيَّبة استخدام الجن لإخباره بالأمور الْمُغَيَّبَة، ولذلك الكاهن كافر مشرك بالله من جهتين:

الجهة الأولى: أنه يدَّعِي علم الغيب.

الجهة الثانية: أنه لا يمكن أن يخبره الجنِّ إلا بعد التقرب إليه بنوع من أنواع العبادة، فهو كافر مشرك.

فإن فرقنا بين الكفر والشرك قلنا: كافر من جهة ادِّعاء علم الغيب، مشرك من جهة التقرب إلى الجنِّ، فاجتمع فيه الأمران، وهذا على التفرقة بين الوصفين.

إذًا حقيقة عَمَل الكاهن أنه يستخدم الجن لإخباره بالأمور الْمُغَيَّبَة، فالكاهن يجتمع مع الساحر، بينهما قدر مُشْتَرك، فلذلك قلنا: ذكر المصنف هذا الباب بعد السحر وأنواعه لأن ثَمَّ شبهًا بين النوعين، بين الكاهن والساحر، فهما يجتمعان في ماذا؟ في استخدام الجنِّ، كل منهما يستخدم الجنّ، وكل منهما لا يمكن أن يعطيه الجنِ ما أراد إلا بعد أن يتقرب إليه بنوع من أنواع العبادة، فالساحر مشرك،

والكاهن مشرك، ولا يُستخدم الجنّ على هذا الوجه إعطائه الأخبار الْمُغَيَّبَة إلا مع التقرب إليهم بصنوف من العبادات، وهذا شركٌ أكبر، كما هو معلوم، فالكاهن مشرك بالله كما أن الساحر مشرك بالله، [إلا أن] وَثَمَّ القدر المشترك، لأن كلاً منهما يستخدم الجنّ، وكلٌّ منهما يتقرب إلى الجن بصنوف من أنواع العبادة إلا أن الكاهن يدَّعِي ماذا؟ العلم بالمغيبات، بخلاف الساحر.

وأصل الْكِهَانَةِ في الجاهلية كانوا كما مرّ في حديث جابر أن الكهان قومٌ في أحياء العرب يتحاكم الناس إليهم، وتتصل بهم الشياطين وتخبرهم عما كان في السماء على الوجه الذي مر معنا تسترق السمع من السماء، وتخبر الكاهن به، ثم يضيف الكاهن أو الجني على القولين ثم يضيف الكاهن إلى هذا الخبر ما يضيف من الأخبار الكاذبة، ويخبر الناس، فإذا وقع مما أخبر به شيءٌ اعتقده الناس عالمًا بالغيب، يعني يخبر الناس بما يقع، وقد يقع يصدق في بعض، لذلك سألت عائشة النبي - صلى الله عليه وسلم - أنهم قد يصدقون، فيبين لها أنهم قد يسترقون السمع، وحينئذٍ تأتي الكلمة الصادقة الحقة ويزيد عليها مائة كذبة، حينئذ إذا وقع ما وافق الواقع أو أخبر بما وافق الواقع حينئذٍ يكون ماذا؟ من جهة الكلمة الحقة التي أخذوها من السماء، فصاروا يدعي من يأتي إليهم يدعون فيهم أنهم يعلمون الغيب، فصاروا يتحاكمون إليهم فهم مرجع الناس في الحكم، ولهذا يسمون الكهنة، لأنهم يخبرون عن الأمور في المستقبل، ومر معنا قول جابر: (الطواغيت كهان كان ينزل عليهم الشيطان في كل حي واحد). (الطواغيت كهان) فسره بالكهان.

قال في ((التيسير)): الكاهن لفظٌ يطلق على الْعَرَّاف، والذي يضرب بالحصى، والمنجم. إذًا أيهما أعم؟ الكاهن أعم، يطلق على الْعَرَّاف، فكل عرَّاف كاهن، والمنجم كاهن، والذي يضرب بالحصى الذي يَخُط الرمال كاهن، إذًا الكاهن لفظ عام، يطلق على العَرَّاف، والذي يضرب بالحصى، والمنجم. وقال في ((المحكم)): الكاهن القاضي بالغيب. يعني الذي يحكم بالغيب، وقال الخطابي: الكُهَّان فيما عُلم بشهادة الامتحان. يعني بالواقع امتحنوهم اختبروهم فعلموا حالهم، حينئذٍ يحكي الخطابي هنا عن واقع، قال: الكهان فيما عُلِمَ بشهادة الامتحان قوم لهم أذهان حادة ونفوس شريرة - أذهان حادة، يعني عندهم شيء من الذكاء، ولذلك يستطيعون أن يضحكوا على الناس ويأخذوا أموالهم بلا حساب - قوم لهم أذهان حادة ونفوس شريرة، وطبائع نارية، فهم يَفْزَعُون إلى الجن - هذا أهم شيء - فهم يَفْزَعُون إلى الجن في أمورهم، ويستفتونهم في الحوادث، فيلقون إليهم الكلمات.

إذًا مرجعهم إلى الجن، لا يوجد كاهن يَدَّعِي العلم بالغيب إلا وأخذ ذلك من الشياطين، ولا يمكن أن يعطوه حرفًا واحدًا إلا إذا تقرب إليهم بنوع من أنواع العبادة. انتهى كلامه، وكانوا قبل البعثة كثيرين منهم من يَزْعُم أن له تابعًا من الجنّ يلقي إليه الأخبار، ومنهم من يَزْعُم أنه يعرف الأمور بمقدمات وأسباب يُستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعلِهِ أو حاله، وهذا يخصونه باسم الْعَرَّاف، والقول هنا بأنه يعرف الأمور، يعني: الأمور الغيبية بمقدماتٍ وأسبابٍ يَستدل بها على مواقعها، يعني في الغالب في شأن الكهنة أنهم يلتمسون أُمورًا حسية ظاهرة، ظاهرة لمن؟ لمن يأتي يسألهم حيث أنه يخط على رملٍ، أو أنه يسأله عن حاله أو فعله فيأخذ من فعله، أو يأخذ من قوله فيستدل به على ماذا؟ على أمر الغيب يظن الظان أنه إنما علم من ذلك الفعل الغيب أو من ذلك القول، قال: وهذا يخصونه باسم العرَّاف، كالذي يدعي معرفة المسروق ومكان الضالة ونحو ذلك. والمسروق لا يقع إلا بعد السرقة، أليس كذلك؟ والضالة لا تكون إلا بعد ضلالها، قال: كالذي يَدَّعِي معرفة المسروق ومكان الضالة ونحو ذلك، وبعد البعثة قل مسترقو السمع لأن الله حرس السماء بالشهب، وأكثر ما يقع وما يخبر به الجن أولياءهم من الإنس مما يُسَمُّونَهُ كشفًا وكرامة وولاية، وهذا كثيرٌ عند المتأخرين أصحاب الكسوف من الصوفية وغيرهم، وقد اغتر بهم كثيرٌ من الناس يظنون أنهم أولياء الله وهم أولياء الشيطان كما قال تعالى: {وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِنَ الأَنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ} [الأنعام: ١٢٨]. ... {أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الأَنْسِ}، قالوا: {رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ}، يعني الإنسي استمتع بالجني، في ماذا؟ في كونه يعطيه الأخبار المغيبات، والجني يستمتع بالإنس في ماذا؟ في كونه يذبح له ويستغيث به، إذًا كل منهما استمتع بالآخر لا يمكن أن ينفع أحدهما الآخر إلا إذا تقرب إليه.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة ثلاثة أحاديث.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (روى مسلم في صحيحه عن بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -) أنه قال: («من أتى عرَّافًا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يومًا»). هذا الحديث رواه مسلم كما قال المصنف هنا رحمه الله، ولفظه: عن بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة».
ما الفرق بين هذه الرواية وبين التي ذكرها المصنف؟ («فصدقه») هكذا رواه مسلمٌ ولليس فيه («فصدقه») ولكن هذه الزيادة أخرجها الإمام أحمد في مسنده، فأخذ المصنف من مسلم «فسأله»، ومن الإمام أحمد في المسند «فصدّقه»، لفق بين الحديثين بين الروايتين، حينئذٍ أخذ من مسلم أصل الحديث، وأخذ من الإمام أحمد «فصدّقه»، وهذه زيادة «فصدّقه» بعضهم يرى أنها من جهة السند صحيحة ولكنه الذي يقطع به أنها من جهة المتن شاذة، [قوله] سيأتي إن شاء الله تعالى، قوله: (عن بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -). هي حفصة على ما ذكره أبو مسعود الدمشقي، لأنه ذكر هذا الحديث في الأطراف في مسندها مسند حفصة، وكذلك سماها بعض الرواة، سواء علمنا أو لم نعلم لا يضر الجهالة بالصحابي (بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -) الصحابة كلهم عدول بإجماع السلف، بل بإجماع المسلمين، ولا يخالف أحد المسلمين في ذلك، قال - صلى الله عليه وسلم -: («من أتى عرَّافًا فسأله»). («من») شرطية فتفيد العموم، و («أتى») فعل الشرط، وجوابه («لم تقبل») ولا يقع الجواب إلا بعد وقوع فعل الشرط. وقلنا: («من») شرطية عامة، حينئذٍ العموم تحته آحاد وأفراد، فكل فرد يلحقه الحكم على جهة الخصوص، هذه الفائدة من قولنا بأن (من) هنا تفيد العموم، فكل فردٍ أتى عرافًا يُنَزَّلُ عليه الحكم («لم تقبل له صلاة أربعين يومًا») سيأتي.
والعراف («من أتى عرَّافًا»)، عرافًا مفعول به، العراف صيغة مبالغة أو نسبة، صيغة مبالغة من عَارِف، اسم فَاعِل عَرَفَ، أو نسبة وهو من ينتسب إلى العِرَافة، هذا أو ذاك، وهو محتمل، والْعَرَّاف اسم للكاهن والمنجم والرَّمَّال ونحوهم، كما قلنا فيما سبق، أنه عام يدخل تحته الكاهن والمنجم والرَّمَّال ونحوهم، وهذا اختيار شيخ الإسلام، ما مرَّ سابقًا أن الكاهن يدخل تحته ماذا؟ المنجم والرمال ونحوهم، واختيار شيخ الإسلام الذي سيذكره المصنف في آخر الباب أن العراف اسم للكاهن وما عطف عليه، ويأتي.
فالعراف اسم عام يدخل تحته كل من يستدل على معرفة الغيب بمقدمات يستعملها، ويدل على ترجيح هذا الاشتقاق، الْعَرَّاف مأخوذ من المعرفة، إذ هو مشتق من المعرفة، قلنا: عراف يدخل تحته كل من يستدل على معرفة الغيب، لذلك هو مأخوذ من العرافة إذ هو مشتق من المعرفة فيشمل كل من تعاطى هذه الأمور وادَّعَى بها المعرفة.
على كلٍّ العراف والكاهن هذه متقاربة كل منهما يَدَّعِي علمًا بالغيب، ويختلفان في بعض المفردات فحسب، («فسأله عن شيء») ظاهر الحديث أن هذا الوعيد مرتب على مجيئه، زاد بعضهم وسؤاله وهل ثَمَّ فرق بينهما؟ نعم، فإذا قيل بأن الوعيد مرتب على مجيئه، إذًا يترتب عليه ولو لم يسأله بمجرد المجيء إليه، فإذا قلنا مجيئه وسؤاله حينئذٍ نقول: الوعيد الخاص هنا مرتبٌ على ماذا؟ على أنه إذا جاء وسأل، وأما إذا أتى ولم يسأل حينئذٍ لا يترتب عليه الوعيد، ولا شك أن المجيء مطلقًا دون السؤال محرم كما سيأتي في الحديث «فلا تأتهم»، هذا نهيٌ عام، حينئذٍ يدل على أنه لا يحل الإتيان إلى العرافين والكهنة، لكن هل يترتب عليه الوعيد الخاص أو لا؟ نقول: الحكم هنا مقيد بماذا؟ بالسؤال، لأن عندنا وعيدًا خاصًا، وعندنا ماذا؟ مطلق نهي «لا تأتهم» إذًا لا هذه ناهيةٌ فيحرم إتيانه، إذًا مجرد المجيء حرام ويأثم، لكن هل نقول: لا تقبل له صلاة أربعين يومًا لمجرد المجيء؟ نقول: لا. لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قيده بماذا؟ بالسؤال، ظاهر الحديث أن الوعيد مرتبٌ على مجيئه وسؤاله، زاد بعضهم بناءً على الرواية التي ذكرها المصنف من الشراح سواء صدقه، أو شك في خبره، هذه الزيادة مبنية على إثبات («فصدقه») في هذا النص السابق، («من أتى عرَّافًا فسأله عن شيء فصدقه») والأولى حذفها ألا تذكر، لأن الزيادة كما ذكرنا شاذة، لأن إتيان الكهان وعليه نقول: ظاهر الحديث أن الوعيد مرتب على

مجيئه وسؤاله، لأن إتيان الكهان منهيٌّ عنه، كما في صحيح مسلم عن معاوية بن الحكم السُّلَمي قلت: يا رسول الله إن منا رجالاً يأتون الكهان قال: «فلا تأتهم». وهذا نهيٌّ، والنهي يقتضي التحريم، لكن الوعيد الخاص مرتبٌ على السؤال، ولأنه إذا شك في خبره، فقد شك في أنه لا يعلم الغيب، وذلك موجب للوعيد، بل يجب عليه أن يقطع ويعتقد أنه لا يعلم الغيب إلا الله، وهذا كذلك مبني، الشراح هنا في هذا الموضع حصل خلطٌ، وهو أنهم شرحوا الحديث مع زيادة («فصدقه»)، فصار فيه تداخل في المسائل كما فعل في ((التيسير)) وكذلك ((فتح المجيد)) وكذلك ابن قاسم في ((الحاشية))، وهذه عبارة ابن القاسم والأولى حذفها، وإنما يقال: الحديث ظاهره أنه رتب الوعيد على مجرد سؤال من؟ الكاهن أو العراف، وحينئذٍ إذا صدقه هذه مسألة أخرى سيأتي الحديث عنها لأنه يكفر يخرج من الملة، وهنا لا يكفر لأنه رتب عليه ماذا؟ عدم القبول الصلوات لعدد معين من أيامه، والكافر لو كان كافرًا هذا الفعل مؤثرًا في خروجه من الإسلام لم تقبل له الصلاة مطلقًا، ليست محددة بأربعين يومًا، لكن هذا لا يكفر، من أتى عرافًا فسأله ولم يصدقه إن صدقه أو شك في أنه يعلم الغيب كفر، كما سيأتي الحديث الآتي، فالشراح أدخلوا بعض المسائل في بعضٍ، قال هنا: («لم تقبل له صلاة أربعين ليلة»). وفي بعض النسخ «يومًا».

يعني: لا ثواب له فيها، («لم تقبل») مر معنا أن القبول يأتي ويراد به ماذا؟ نفي الصحة إذا ترتب على عدم الاعتداد بالعبادة يترتب عليه نفي الصحة، ومتى لا تصح العبادة؟ عند فوات شرطٍ أو وجود مانع، فإذا قيل: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور»، يعني لا تصح، لماذا؟ لفوات شرطٍ من شروطها، «لا يقبل الله صلاة إلا بفاتحة الكتاب». إذًا لفوات ركن من أركانها لو لم يقرأ فاتحة الكتاب، لكن إذا أتى بها بشروطها وانتفت الموانع وجاء النص بأنها لم تقبل مثل هذا الحديث الذي معنا حينئذٍ الصلاة صحيحة وهو معتدٌ بها لكنها لا ثواب له فيها البتة، ولا يطلب منه الإعادة بالإجماع، وهذا محل وفاق، ومر تفصيل مسألة القبول فيما مر معنا في الأصول، إذًا («لم تقبل له صلاة»)، يعني لم يقبل تُقْبَل يُقْبَل، لم يَقبل الله تعالى منه صلاة أربعين ليلة، أي لا ثواب له فيها لاقترانها بالمعصية، وإن كانت مُجْزِأَةً في سقوط الفرض عنه في الدنيا لوجود شروطها وأركانها، وإذا وجدت الشروط تحققت والأركان وانتفت الموانع فالعبادة الأصل فيها الصحة، فإذا جاء نفي القبول حينئذٍ نقول: ليس المراد به نفي الصحة، إنما المراد به نفي الثواب لوجود شروطها وأركانها فإنها لا تلزمه الإعادة إجماعًا، فنفي القبول قد يراد به نفي الصحة، وقد يراد به نفي الثواب مع الصحة، والثاني هو المراد هنا، نفي الثواب مع الصحة، وقوله: («أربعين»). لماذا أربعون؟ الله أعلم، كما جعل الصلوات خمسًا في اليوم خمسين في الأجر، هذا تعبد جعل أربع ركعات للظهر والعصر وركعتين للفجر ونحو ذلك، نقول: المراد به التعبد، فالله أعلم بذلك، قوله: («أربعين ليلة»). عددٌ مخصوص عُلِّقَ عليه حكمٌ فلا يعلل فالله أعلم بالحكمة، هو له حكمة فهو له حكمة ولا شك لكن الله أعلم بها.

وفي الحديث النهي عن إتيان الكاهن ونحوه، وإذا كانت هذه حال السائل فحال المسئول أسوأ وأشر وأعظم، إذا كان السائل الذي يأتي لهذا العراف لم تقبل له صلاةٌ أربعين يومًا، هذا شرٌّ أعظم من ذلك المسئول الذي يدعي علم الغيب، ولا شك أن العراف كافر مشرك، قال القرطبي: يجب على من قدر على ذلك من محتسبٍ وغيره أن يقيم من يتعاطى شيئًا من ذلك من الأسواق لعله كانوا يجلسون في الأسواق ويَرى أنه يجب وهذا واجب باتفاق، ويُنْكِرُ عليهم أشد النكير وعلى من يجيء إليهم، ولا يَغْتَرَّ بصدقهم في بعض الأمور ولا بكثرة من يجيء إليهم ممن ينسب إلى العلم، فإنهم غير راسخين في العلم، بل من الجهال بما في إتيانهم من المحظور، إذًا من أتى عرافًا فسأله لم تقبل له، («فسأله عن شيء») («شيء») هذا نكرة في سياق الشرط فيعم أدنى شيء، حينئذٍ لا يختص بشيء دون شيء، وإنما المراد به ماذا؟ كل ما يمكن السؤال عنه يكون موجودًا «من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة».

بقيت مسألة («فصدقه») التي في مسند أحمد، وهي كما قلنا شاذة من حيث المتن، وصححها بعضهم والشذوذ لا يمنع الصحة، أليس كذلك؟ على الصحيح، الشذوذ لا يمنع الصحة، ولذلك قالوا: اشتراط بغير شذوذ ولا علة، من غير شذوذ في الحد الصحيح لا وجه

له، لذلك ثَمَّ أحاديث في البخاري كذلك في مسلم حُكِمَ بشذوذها وهي في الصحيحين، فالشذوذ لا ينافي الصحة قد بين ذلك ابن حجر في النكت، فلفظت («فصدقه») التي عند أحمد شاذة من حيث المتن ولو كانت صحيحة.

أولاً نقول الكهانة كصنعة هي: ادعاء علم الغيب لا شك في ذلك، وأكثر الشراح على هذا، وكل من تكلم في الكهان بين أنهم يدعون علمَ الغيب، فإذا كان كذلك انتهى، يعني انتهى الحكم بكون هذه اللفظة شاذة، لأن الذي يصدق من يدعي علم الغيب لا شك في كفره، فإذا كان كذلك حينئذ كيف يقال بأنه لم تقبل له صلاة أربعين يومًا؟ هذا يدل على أن هذه اللفظة مصادمة لظاهر القرآن، نقول: {لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ} [النمل: ٦٥]. وإذا ادعى بأن هذا العراف أو الكاهن يعلم الغيب كان مكذبًا للقرآن، إذًا لا يمكن أن تكون هذه اللفظة صحيحة، إذًا أول الكهانة هي ادعاء علم الغيب كالإخبار بما سيقع في الأرض مع الاستناد إلى سببٍ وهو استراق السمع كما مر، استراق السمع وغيره، والله تعالى هو المتفرد بعلم الغيب فمن ادعى مشاركته في شيء من ذلك بكهانة أو غيرها، أو صَدَّق من يدعي ذلك فقد جعل لله شريكًا في ما هو من خصائصه وهو مكذبٌ لله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، هذا الوجه إذا فهمته وأدركته حكمت جزمًا ولم تتردد بأن هذه اللفظة شاذة ولا يمكن قبولها البتة لأنها مصادمة لأصلٍ بل مصادمة لظاهر القرآن، وكثير من الكِهَانة أو وكثير من الكِهَانة المتعلقة بالشياطين لا تخلو من الشرك والتقرب إلى الوسائط التي يستعان بها على دعوى العلوم الغيبية، فالكهانة شرك من جهة دعوى مشاركة الله تعالى في علمه الذي اخْتَصَّ به، [ومن جهة التقرب إلى الله تعالى] (¬١)، من جهة التقرب إلى من؟ إلى الشياطين فهي شركٌ من جهتين، فالكهانة شركٌ من جهة دعوى مشاركة الله في علمه الذي اخْتَصَّ به، ومن جهة التقرب إلى غير الله تعالى من الشياطين ونحوهم، فمن صدق الكهان كفر كفرًا أكبر، من صدق الكهان والعرافين فقد كفر كفرًا أكبر، لأنه لا يجتمع التصديق كما سينص المصنف هنا في المسألة الأولى لا يجتمع التصديق بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - والتصديق بما عند الكهان من عمل الشياطين، فهما ضدان لا يجتمعان، فالظاهر من النص في الحديث الآتي ذكره («من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر»)، أي كفرًا أكبر مخرجًا من الملة، فثَمَّ حكمان متغايران، ومحكوم عليهما كذلك متغايران، فالصورتان متغايرتان، وإن كان الفاعل قد يكون واحدًا والْمَأْتِيُّ إليه قد يكون واحدًا عراف وعراف كاهن وكاهن، فشخص أتى لزيد العراف فسأله ولم يصدقه، وعمرو أتى أو هو زيد أتى إلى عراف آخر فصدقه، إذًا صورتان.

الأولى: مسلم وكافر كفرًا أصغر.

والثاني: كفر أكبر مخرج من الملة.

(¬١) سبق.

إذًا لا نقول بأن هذه الصورة هي عينها، ثَمَّ فرقٌ بين النوعين سأله وهو يعتقد أنه كاذب، وأنه لا يعلم الغيب، إذًا ما وجه تكفيره إخراجه من الدين؟ لا وجه له، وأما مجرد إتيانه إلى الكاهن أو العراف فهذا يعتبر فسقًا ومعصيةً، ونُعَبِّر بأنها كفرٌ دون كفرٍ ونحو ذلك ويترتب عليها الوعيد الخاص «لم تقبل له صلاةٌ أربعين ليلة»، فالظاهر من النص الآتي حديث أبي هريرة أن الكفر هنا كفر مخرج من الملة، ففي الحديث دلالة واضحة على وجوب تكذيب الكهان ونحوهم، وأن لا يقع في نفس الإنسان أدنى شكٍّ في كَذِبِ هؤلاء الدجالين، فمن صدقهم انتبه هنا، فمن صدقهم أو شك في كذبهم أو توقف فقد كفر، من صدق أو شك في أنهم كذبة أو توقف فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -، لماذا؟ لأن هؤلاء يَدَّعُون علم الغيب، والواجب على المسلم أن يقطع ويجزم بأنهم كذبةٌ صحيح؟ لأنك إذا جوزت ولو على وجه التردد ادعيت ثَمَّ مشاركًا لله تعالى في علم الغيب، وعلم الغيب هذا من خصائص الباري جل وعلا، فحينئذٍ إذا جوزت ولو على وجه التشكيك والتردد نقول: وضعت أو وصفت هذا المخلوق بصفةٍ مما يختص به الباري جل وعلا، إذًا يجب القطع بكذب الكهان، فهذه الزيادة مخالفة لظاهر القرآن فهي شاذة، وأما القول بأن قوله: (فصدقه لم تقبل له صلاةٌ

أربعين ليلة) بعضهم اعترض على هذه الزيادة فحينئذٍ ما الذي ينبني عليه؟ لو قلنا هذه الزيادة صحيحة ما الذي ينبني عليه؟ ينبني عليه أننا نجعل قوله: ((«فقد كَفر بما أنزل على محمد»)). المراد به كفرٌ دون كفر، واضح؟ إذا قلنا الزيادة صحيحة ثابتة ((«من أتى عرَّافًا فسأله عن شيء فصدقه»))، إذًا إذا صدق هذا الكاهن فيما ادعاه من أمور الغيب في المستقبل حينئذٍ لم تُقبل له صلاةٌ أربعين يومًا، لو كفر لم تقبل له الصلاة مطلقًا ليست محددة بأربعين لأنه قال: ((«أربعين يومًا»)). ثم بعد ذلك لا يطلب منه تجديد الإسلام، هذا يدل على ماذا؟ على أن من صدق العراف أو الكاهن أنه لم يكفر لأنه رتب عليه ماذا؟ عقوبةً خاصة محددة بأربعين يومًا، فدل ذلك على أنه لم يكفر كفرًا مخرجًا له من الملة، وقد اعتبر بعض الشراح هذا المعنى لكنه معنى ضعيف لا يلتفت إليه البتة لأنه مصادم لأصل أو لظاهر القرآن مُكذب لقوله: {وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ}. طيب وأما القول بأن قوله: «فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين ليلة». على اعتبارها ثابتة، وقوله: ((«فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -»)). أنه يدل على أن من صدق الكاهن فكفره كفرًا أصغر كفر دون كفر، ليس بالكفر المخرج له من الملة، لأن قوله: «لم تقبل له صلاة أربعين ليلة». يدل على أنه مسلم لم يخرج عن الإسلام إذ الكافر لا تقبل له صلاة مطلقًا حتى يرجع إلى الإسلام، لما حدده وقيده بالأربعين حينئذٍ دل ذلك ماذا؟ على أن هذا الْمُصَدِّق للكاهن أو العراف أنه لم يكفر، وعرفنا هذا ما فيه من حيث اللفظ، ادعى بعضهم أن ثَمَّ شبهة تمنع من تكفيره، وهذه الشبهة تجعل قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«فقد كفر بما أنزل على محمد»)).

أنه كفر أصغر وليس بالكفر المخرج عن الملة، أما القول بأن ثَمَّ شبهة تمنع من القول بالكفر الأكبر وهي أن الكاهن - وهذا من عجائب العلم، من غرائب العلم - وهي أن الكاهن ادعى علم الغيب فهو يخبر عن الأمور الْغَيْبِيَّة أو الْمُغَيَّبة في المستقبل، هذا وظيفة الكاهن يدعي علم الغيب، أصلاً بمجرد أنه يَدَّعِي علم الغيب هذا ما بقي في الإسلام، بمجرد أنه جوَّز لنفسه أن يدعي هذه الدعوى ما بقي في الإسلام، لكن هذا يسميها شبهة أن الكاهن ادعى علم الغيب، فهو يخبر عن الأمور المغيبة في المستقبل عن طريق استراق السمع انظرُ الفلسفة عن طريق استراق السمع فيكون ناقلاً، الكاهن ناقل للخبر، إذًا عندنا إسناد هنا نحتاج إلى البحث في الجرح والتعديل عن طريق استراق السمع، فيكون ناقلاً للخبر عن الجن، والجن نقلوه عما سمعوه في السماء، هذه شبهة لأنه قد يدعي المدعي يقول أنا ما صدقته لذاته، وإنما صدقته لأن هذه الكلمة يحتمل أنها مما استرقه الجن من السماء، واضح هذا؟ إذًا هذه شبهة تمنع من تكفيره كلمة واحدة وأضاف إليها مائة كذبة نراعي هذه الكلمة من أجل هذه الكلمات، فقد يدعي من يأتي الكاهن فيقول: أنا أصدقه فيما أخبر من الغيب الذي جاء عن طريق السماع. وهذا يدل على أن كفره كفرًا أصغر لا أكبر الجواب نقول: أن النص عامٌ مطلق قال: ((«من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -»)). ودائمًا النصوص إذا جاءت عامة مطلقة حينئذٍ لا يقيد من جهة إطلاقه إلا بوحيٍ لا بفلسفةٍ، ولا يخصص العام إلا بوحيٍ لا بفلسفةٍ، وهذا الذي ذكره من ذكره إنما جاء في النص الذي دل عليهم فيما سبق حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أنها سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - أنهم قد يصدقون فبين لها أنهم قد يسترقون السمع فتأتي الكلمة ويزيد عليها الكاهن أو الجنّ بماذا؟ بمائة كذبة، فحينئذٍ نقول: النص عامٌ مطلقٌ في كل من صدق الكاهن أو العراف بأيِّ وجهٍ كان، إذًا هذه الصورة دخلت أو لا؟ ((«من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول، فقد كفر»)) قلنا هذا عام مطلق، يعني الكفر الأكبر، حينئذٍ هذه الصورة إذا ادعى مدعٍ قال: أنا ما صدقته لذاته هو في نفسه دجالٌ كذَّاب لكن هذه المعلومة التي آخذها عنه وأصدقه فيها قد أخذها من السماء عن طريق السمع. نقول: هذه الصورة داخلةٌ في النص، ولم يعتبر الشارع احتمال صدق الكاهن باعتبار هذه الكلمة، ولذلك قال: «فلا تأتهم». لو كانت هذه الكلمة معتبرة لقال: (قد يصدقون فيما يقولون). لكنه أغلق الباب من كل وجهٍ، ومنع الإتيان إلى العرافين والكهان، فدل ذلك على أن هذه الفلسفة غير معتبرة في الشرع بإطلاق النصوص، إذًا النص عامٌ مطلق في كل من صدق الكاهن بأيّ وجهٍ كان، لأنه قال: ((«فصدقه»)). مر معنا مرارًا أن الفعل من

قبيل المطلق، هنا عندنا عموم وإطلاق («من أتى كاهنًا») قلنا هذا ماذا؟ هذا عام، ما معنى عام؟ يعني يدخل تحته أشخاص، فكل شخصٍ أتى كاهنًا فصدقه تنزل عليه الحكم إذًا من جهة الشخص عم هذا الآتي المدعي.

ثانيًا: («فصدقه») هذا مطلق غير مقيد، فيدخل تحته كل صور التصديق، حينئذٍ نحتاج إلى تقيد للنص («فصدقه») في كلمةٍ اعتقد ماذا؟ أنها ليست من السماء أو («فصدقه») في كلمةٍ أعتقد أنها من السماء؟ نحتاج إلى تفصيل فليس عندنا تفصيل، بل هذه الصورة داخلةٌ ولو كانت هذه الكلمة في نفس الأمر بأنها مما استرقه الجن من الملائكة فصدقت كذلك الحكم ينزل عليه للعموم والإطلاق، إذًا نقول: الجواب أن النص عام مطلق في كل من صدق الكاهن بأيّ وجهٍ كان، والوقوف مع الألفاظ هنا هو المعتبر شرعًا، وهذا الذي ذكره من ذكره اجتهادٌ فاسد، فاسد الاعتبار لأنه مخالفٌ للنص ودعوى تعارض الحديثين لم تثبت أصلاً، لماذا؟ لأن التعارض فرع ثبوت النص أثبت أولاً قوله: («فصدقه لم تقبل»). إذا ثبتت حينئذٍ تدعي التعارض أما أن يجمع بين الحديثين وهذه الكلمة شاذة مخالفة لظاهر القرآن نقول: هذا لا يقبل، إذًا نقول: دعوى تعارض الحديثين لم تثبت، والتعارض فرع ثبوت النص، ثم هذا الغيب الذي يُدعى صدقه فيه كلمة واحدة أضاف إليها الكاهن أو الجنِّ مائة كذبة، ثم الشرع لم يراعِ هذه الكلمة لم يراعيها أغلق الباب من كل وجهٍ، فمنع إتيانهم كما في حديث معاوية السابق «فلا تأتهم»، هذا فيه عموم.

أولاً: هو نهيٌ لا الناهية يقتضي ماذا؟ يقتضي التحريم، تأتي الإتيان له صورٌ تأتهم لأيّ شيء؟ حينئذٍ له صورٌ، إذًا لا يدعي مُدَّعٍ بأنه قد يأتي إلى الكاهن فيصدقه بما يحتمل أنه من الكلمة التي ألقاها السمع المسترق، ورتب الوعيد الشديد، إذًا الشرع لم يراع هذه الكلمة فمنع إتيانهم «فلا تأتهم» هكذا قال، ورتب الوعيد الشديد على مجرد الإتيان إليه، وسؤالهم فمجرد السؤال ممنوعٌ، فلم يراع الشرع هذه الفَّتَة وحكم بكفره مطلقًا، ثم نقول: الكاهن لا شك أنه مشركٌ كما مر الشرك الأكبر، فتصديقهم حينئذٍ يكون ماذا؟ تصديقًا للشرك الأكبر، لأنك لا تُميِّز بأن هذا الكلمة هي التي ألقاها هو نفسه لا يُميِّز بين الكلمة التي هي حقٌّ والكلمات التي أضافها، حينئذٍ لا يمكن أن يخبر عن المغيَّبات إلا بأن يشرك، وتصديق المشرك هذا ممتنع، ولذلك نقول: سؤال العراف يقع على وجوهٍ، يعني له أنواع.

الأول: أن يسأله مجرد سؤال، فقط مجرد سؤال، يعني دون تصديقٍ، هذا سؤال العراف، عندنا مجيء دون سؤال، مجيء مجردًا هذا محرم لقوله: «فلا تأتهم». السؤال إن وقع وحصل فله صورٌ.

الصورة الأولى: أن يسأله مجرد سؤالٍ، فهذا حرامٌ منهيٌّ عنه لقوله - صلى الله عليه وسلم -: («من أتى عرَّافًا فسأله»). أطلق السؤال هنا، فإثبات العقوبة على سؤاله يدل على تحريمه إذ لا عقوبة إلا على فعل محرم «من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة». حينئذٍ أثبت العقوبة وهي عدم قبول الصلاة على مجرد السؤال، لأن الحكم معلقٌ على السؤال يدل على التحريم، والعقوبة تدل على أنه قد فعل محرمًا.

الثاني: أن يسأله فيصدقه، هذا خرج من الملة خرج من الدين، هذا كفرٌ أكبر، لأن تصديقه في علم الغيب تكذيبٌ للقرآن، وهذا واضحٌ بين قال الله تعالى: {قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ} [النمل: ٦٥]. {قُل لَّا يَعْلَمُ}، {إِلَّا اللَّهُ} أعلى صيغ الحصر حينئذٍ ادعاء بأن هذا الكاهن يعلم الغيب تكذيب لهذا النص والآيات كثيرة كذلك في ذلك.

الثالث: أن يسأله ليختبره هل هو صادقٌ أو كاذبٌ لا لأجل أن يصدقه إنما للاختبار الامتحان كما قال الخطابي هناك بعد الامتحان، أن يسأله ليختبره هل هو صادقٌ أو كاذب لا لأجل أن يصدقه ويأخذ بقوله، فهذا لا بأس به هكذا قال بعض أهل العلم، وَنُقَيِّدُه لا بأس به للعالِم، هذه النصوص المقيدة التي نبهنا عليها كثيرًا لا يجوز فتح الباب للعوام، فنقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - قد تعامل مع اليهود والنصارى، وقد أكل مع اليهود والنصارى، وأن بعض الصحابة دخلوا الكنائس، و .. إلى آخره، نقول: هذه يجب تقييدها

بحال من فعل ذلك الفعل، وأما العاميّ والجاهل ونحوهم، فهذا لا يجوز إطلاق القول له. هنا الذهاب إلى الكاهن، لو كان جاهلاً وقلنا: يجوز لك أن تختبره، فذهب إذًا عرَّض نفسه لماذا؟ للفتنة، قد يُظهر له بعض الأشياء فيصدقه مباشرة، إذًا وقع في الكفر، وكل وسيلة تُفضي إلى مفسدةٍ فالأصل فيها المنع. إذًا نقيّده، هو ورد من النبي - صلى الله عليه وسلم - في قصة ابن صيَّاد من كان كحال النبي - صلى الله عليه وسلم - فحينئذٍ نقول: هذا مأمون الفتنة فلا بأس أن يسأل الكهنة من أجل أن يختبره، وأما عموم الناس فلا، إذًا أن يسأله ليختبره هل هو صادق أو كاذب لا من أجل أن يصدقه ويأخذ بقوله وهذا لا بأس فيه للعالم، وهذا جائز ولا يشمله الحديث المذكور، ودليله سؤال النبي - صلى الله عليه وسلم - لابن صياد قال له: «ماذا خبأت لك»؟ فقال: الدّخ. فقال: «اخسأ فلن تعدو قدرك». فالنبي - صلى الله عليه وسلم - سأله عن شيء أخبره له لأجل أن يختبره فأخبره به، لكن هذا من النبي - صلى الله عليه وسلم -.

رابعًا: أن يسأله ليظهر عجزه وكذبه، فيمتحنه في أمور يَتَبَيَّنَّ فيها كذبه وعجزه، وهذا إن كان يترتب عليه مصلحة عامة قد يكون مطلوبًا، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب يختلف، اختلاف الأشخاص واختلاف الأزمان، لكن إذا كان اختباره من أجل تعجيزه وبيان كذبه للناس، حينئذٍ يكون مطلوبًا من جهة الشرع، وهذا بناء على القاعدة، وهي: الوسائل لها أحكام المقاصد. فصار سؤاله حينئذٍ هنا ليس على إطلاقه، بل يفصل فيها هذا التفصيل على حسب ما دلت عليه الأدلة الشرعية الأخرى، وأعظمها القاعدة المذكورة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وعن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل ذلك من: من أتى عرافًا، حديث مسلم.

مناسبته للباب: أن فيه النهي عن إتيان الكهان ونحوهم.

ويستفاد من الحديث: المنع من الذهاب إلى الكهان

ثانيًا: تحريم الكهانة. على الوجه السابق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أُنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -». رواه أبو داود.

أورد المصنف هذا الحديث مختصرًا، ولفظه عن أبي تميمة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَن أتى كاهنًا فصدقه بما يقول أو أتى امرأة حائضًا - أو أتى امرأته - كما في بعض الروايات - في دبرها، فقد برئ مما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -». ورواه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة بنحوه، قال الترمذي: لا نعرفه إلا من حديث الأثرم، وضعَّف محمد هذا الحديث من جهة إسناده. يعني الحديث من جهة الإسناد ضعيف، لكن من جهة المعنى صحيح، ولذلك قيّده البخاري هنا، قال: وضعَّف محمد هذا الحديث من جهة إسناده. وقد يضعف الحديث من جهة الإسناد لكنه يصح من جهة المتن، وقال البغوي: سنده ضعيف، وقال الذهبي: ليس إسناده بالقائم. فسند الحديث الضعيف ولمتنه شواهد صحيحة، وخاصة جملة: «من أتى كاهنًا». الشاهد هنا في هذا الباب. قوله: «من أتى كاهنًا». سبق معنا الكاهن. قوله: «فصدقه». يعني نسبه إلى ماذا؟ إلى الصدق، والصدق مقابل للكذب، إذًا نفى عنه الكذب، وأثبت له الصدق «فصدقه»، أي نسبه إلى الصدق وقال: إنه صادق. وتصديق الخبر يعني تثبيته وتحقيقه، فقال: هذا حق، وصحيح وثابت، «فصدقه بما يقول» فيه، فيه ماذا؟ «بما»، «ما»، هي عموم يعني في أي شيء يقوله، أليس كذلك؟ صدقه بما. جار ومجرور متعلق بقوله: «فصدقه». لأنه فعل، و (ما) هذه موصولة، فصدقه بما يقوله حذف الرابط، فحينئذٍ فصدقه بما يقول يعني بالذي يقوله إذًا فيه عموم. فأي أمر غيبِيّ يتكلم به العراف فيصدقه به فنقول هذا ماذا؟ هذا يكفر. ولو كان هذا الأمر يحتمل الكلمة الملقاة التي هي حق؟ نقول: نعم. ولو كان؟ ولو كان، لماذا؟ لأنه عام، فيشمل جميع الكلمات، الكلمة الحق الأصل، وما زاده الكاهن وغيره من المائة كذبة. «بما يقول». (ما) موصولة عامة في كل ما يقوله، حتى الذي يحتمل من كلامه أنه صدق، وبهذا ترد

على تلك الشبهة الساقطة. فإنه لا يجوز تصديقه لأن الأصل فيهم الكذب، «فقد كفر بما أُنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -». أي بالذي أُنْزِل، وهو ماذا؟ «بالذي أُنزل على محمد». ما هو؟ القرآن، وبعضهم يقول: القرآن والسنة، لكن السنة على جهة التأويل، لكن إذا أُطلق أُنْزِلَ الظاهر ينصرف إلى القرآن، استعمال القرآن هكذا.

أي بالذي أنزل وهو القرآن، فالقرآن مُنَزَّلٌ من عند الله تعالى، أُنْزِلَ بواسطة جبريل عليه السلام، {وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ} [الشعراء ١٩٢: ١٩٣]، {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ} [النحل: ١٠٢] إذًا نزل القرآن من عند الباري جل وعلا، فسمعه جبريل من الباري جل وعلا، ولم يأخذه من اللوح المحفوظ، وإنما سمعه مباشرة من الباري جل وعلا، ونزل به على محمد - صلى الله عليه وسلم - فسمعه من جبريل، وأما ما يدَّعِيه بعض الصوفية من أن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - سمعه من الباري مباشرة فهذا كذب، يرد عليه ماذا؟ النصوص الواضحة البينة {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ} وهو جبريل عليه السلام، وفيه إثبات العلو لله تعالى، كل لفظ {نزّل}، {منزل}، {أنزل} لأن النزول يقتضي ماذا؟ من علوٍ إلى سُفْلٍ، حينئذٍ يقتضي أن الباري جل وعلا في العلو، والمراد العلو الذاتي هنا، وهو الذي كذّبه بعض المتأخرين، وأن القرآن كلام الله مُنَزّل، لأن الكلام لا يكون إلا متكلم به.

قوله: «كفر». أي الكفر الأكبر، ما الدليل على أنه الكفر الأكبر؟

[نعم يا محمد] نقول: «كفر بما أنزل على محمد» الكفر الأكبر، ما الدليل على أنه الكفر الأكبر؟ [ما القرينة]، ...

[حقيقة شرعية ...] لا، لا، أريد من اللفظ نفسه، نحن ظاهرية نقف مع اللفظ، إلا إذا جاء لفظ آخر فعلى العين والرأس.

هذا هو الأصل، الظاهرية هي الأصل، لا تغتروا، ذم ابن حزم له فقه خاص، لكن القاعدة: (الأخذ بالظاهر هو الأصل)، هو الأصل، هو الحق هذا، الفلسفة والتطاول على الشرع، والمبالغة والغلو في المصالح إلى غيره نقول: هذا الأصل. اختلاف الشرع هذا، لو نظرت في تعامل الصحابة والتابعين مع النصوص وجدت أنهم ظاهرية، ظاهرية بالمعنى الصحيح، ليس ظاهرية ابن حزم وداود الظاهري، لا، إنما الوقوف مع النص وظاهره هو الذي يعتني به الصحابة، إن جاء مخصص من الوحي فعلى العين والرأس، إن جاء مقيد من الوحي فعلى العين والرأس، أما الرؤوس والعقول؟ فنقول: لا، والقياس كل ما وقع في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يلحقه النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا غيره من الصحابة فالأصل البقاء على البراءة الأصلية، لا نقول: هذا يلحق بالقياس. هذا غلط، شيء أقره النبي - صلى الله عليه وسلم -، إقراره حجة في عدم القياس على غيره، يُقال: هذا محرم لأنه ملحق بكذا، نقول: لا، ليس بصواب، ليس بصحيح، طيب هنا نقول: «فقد كفر». لا نحتاج إلى قرينة في حمل الكفر في الشرع على أنه الكفر الأكبر، إذا جاء لفظ الشرك مطلقًا دون قيد فالأصل ماذا؟ الشرك الأكبر، ولا نقول: ما القرينة؟، ولماذا حملناه على الكفر الأكبر؟ نقول: لا، الأصل هو الشرك الأكبر، ولذلك لما أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - خلاف ما أُطلق قال: «أخوف ما أخاف عليكم»، أو «على أمتي الشرك الأصغر». قيّده، فالذي يحتاج إلى تقييد هو الذي يحتاج إلى قرينة، أما الأكبر فلا يحتاج إلى قرينة، ولذلك القرآن لو نظرت من أوله إلى آخره أطلق لفظ الشرك ولم يجد فيه الشرك الأصغر في القرآن البتة، يعني باللفظ هذا، وإنما جاء الأصل فيه الأكبر، كذلك الكفر في القرآن إنما أريد به ماذا؟ الأكبر، {لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ} [المائدة: ٧٨] أي كفر، أكبر أو أصغر؟ ما نحتاج، أليس كذلك؟ لا نحتاج أن نقول هنا: أكبر أو أصغر، نقول: جاء اللفظ كفر، فقد كفر، إن الذين كفروا فعل ماضٍ بالجمع، يكفرون بالرحمن، جاء الفعل مضارع، الفعل إذا أُطلق بالكفر في القرآن يُحمل على ماذا؟ على الأكبر، هذا هو الأصل، وأما الأصغر، أو كفر دون كفر هذا نحتاج في إثباته إلى قرينة، وهذه القرينة يجب أن تكون وحيًّا، المخصص لا يكون بالعقل، وكذلك المقيّد في باب المطلق لا يكون بالعقل، لا يخصص العام إلا وحيًّا، ولا يقيّد المطلق إلا وحيًّا، تأمل هذا، دائمًا إذا جئت بهذا مقيّد، هذا مصروف .. إلى آخره، لا تكن ببغاء هكذا كلما ذكره غيرك تمشي معه، لا، قل أين المخصص، لأن الله عز وجل أطلق اللفظ

العام، فأراد الأصل فيه عمومه، إذًا إذا قلت: هذا الفرد لم يدخل تحت هذا النص، هذه جريمة، ما يحل لك أن تقول: هذا الفرد خرج من اللفظ العام إلا بقول الذي قال اللفظ العام، الذي تكلم باللفظ العام هو الذي يُخرج الخاص هذا، وكذلك المقيد، هذه قواعد مهمة جدًا، لكنها نظرية، عند التطبيق تضيع عند الطلاب، وهي: (أنه لا يخصص إلا بوحيّ، كذلك لا يقيد إلا بوحيّ).

فقوله: «فقد كفر بما أنزل على محمد». المراد به الكفر الأكبر، لأنه في الشرع، وهو في القرآن قد يصعب عليه في السنة، انظر في القرآن من أوله لآخره، أطلق الشرك وأراد به الأكبر، أطلق الكفر وأراد به الأكبر، فالذي يقول: هذا كفر دون كفر ائت بالدليل، ما هو الدليل، لا بد أن يكون الدليل مما يحتج به في إثبات الأحكام الشرعية، وإلا رُدّ القول على صاحبه.

إذًا «فقد كفر بما أنزل على محمد». كفر أي كفرًا الكفر الأكبر، وهذا هو الأصل، في حمل الألفاظ على مدلولاتها، فلا نقيّد بشيء إلا بدليل واضح بيّن.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وللأربعة والحاكم، وقال - يعني الحاكم -: صحيح على شرطهما - يعني شرط الشيخين - عن [...]- فراغ بياض لم يكتب المصنف شيئًا، هكذا بيض المصنف اسم الراوي. وقد رواه أحمد والبيهقي والحاكم عن أبي هريرة مرفوعًا، - يعني لو عندك ورد على أبي هريرة، أبو هريرة هذا ليست من المتن، إنما عن ثم بياض - «من أتى عرافًا». بيَّض له لعله ذكره من حفظه ثم أراد أن يتثبت من الراوي فلم يكن، هكذا بيض المصنف اسم الراوي. وقد رواه أحمد والبيهقي والحاكم عن أبي هريرة مرفوعًا.

قال العراقي: حديث صحيح. يعني مما رواه الأربعة، وقال الذهبي: إسناده قوي. قال في ((التيسير)): وعلى هذا فعزو المصنف للأربعة ليس كذلك. سهو من المصنف، يعني لم يروه الأربعة، وإنما رواه أحمد والبيهقي، وكذلك الحاكم وقال: صحيح على شرطهما. قال: وعلى هذا فعزو المصنف للأربعة ليس كذلك، فإنه لم يروه أحد منهم، وأظنه تبع في ذلك الحافظ - ابن حجر رحمه الله تعالى، فإنه عزاه في ((الفتح)) إلى أصحاب السنن والحاكم فوهم - الحافظ هنا -، ولعله أراد الذي قبله. والأربعة هم أهل السنن (أبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجة). قوله: (من أتى عرافًا أو كاهنًا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -). (من أتى عرافًا أو كاهنًا)، (أو) هنا يحتمل أنها للشك، ويحتمل أن تكون للتنويع، فالحديث الأول بلفظ («عرَّافًا») حديث مسلم عن بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -، («عرَّافًا فسأله»)، والحديث الثاني بلفظ حديث أبي هريرة («من أتى كاهنًا») إذًا الحديث الأول تقيّد بالعراف، الحديث الثاني تقيد بماذا؟ بالكاهن، حديث ثالث جمع بينهما، إذًا الحديث الأول بلفظ («عرافًا») والثاني بلفظ («كاهنًا»)، والثالث جمع بينهما فتكون أو للتنويع،

وظاهر صنيع المصنف أن حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه (من أتى عرَّافًا أو كاهنًا) أنه موقوف لأنه ما قال قَال النبي - صلى الله عليه وسلم -، صحيح؟ ترك بياضًا قال: (من أتى عرافًا). ما قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -. وظاهره أنه ماذا؟ أنه موقوف، لكن لما قال في الذي بعده: (ولأبي يعلى بسند جيد عن ابن مسعود مثله موقوفًا). (مثله) أي مثل حديث أبي هريرة لكنه موقوف، علمنا أن حديث أبي هريرة مرفوعٌ نعم]، لكنه لما قال في الذي بعده: (ولأبي يعلى بسند جيد عن ابن مسعود مثله موقوفًا). علمنا أن الحديث الذي قبله مرفوع، وهذا الحديث كالحديثين السابقين وهما يغنيان عنه، يغنيان لا شك في ذلك، ولعله أراد تكثير الأدلة ونحو ذلك («فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -») أي من ارتكب الكهانة فقد برأ من دين محمد - صلى الله عليه وسلم -، وما أنزل عليه، وظاهر الأحاديث أنه يكفر متى اعتقد صدقه بأي وجهٍ كان في اعتقاده أنه يعلم الغيب، وسواء كان ذلك من قِبَلِ الشياطين أو من قِبَل الإلهام لا سيما وغالب الكهان في وقت النبوة إنما كانوا يأخذون عن الشياطين، فالحديث الذي فيه الوعيد بعدم قبول الصلاة أربعين ليلة ليس فيه ذكر تصديقه على الصحيح، والأحاديث التي فيها إطلاق الكفر مقيّدة بتصديقه. إذًا فرق بين المطلق والمقيد.

قال الطيبي في قوله: («فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -») المراد بالْمُنَزَّل أو الْمُنْزَل الكتاب والسنة -

يحتمل على وجه التأويل - أي من ارتكب الْهُنَّات أو أي من ارتكب الْهَنَّات - وهي الأمور العظام - فقد برئ من دين محمد - صلى الله عليه وسلم - وما أُنزل عليه. انتهى.

قال في ((التيسير)) مسألة نذكرها قال: وهل الكفر في هذا الموضوع كفر دون كفر أو يجب التوقف؟ - هكذا يذكرون مثل هذه المسائل، وأنا حقيقة أتعجب من هذا النظرات - هل الكفر في هذا الموضوع كفر دون كفر أو يجب التوقف؟ النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («فقد كفر»). نتوقف لماذا؟ إما أن يقال كفرٌ دون كفر وائت بالدليل الصارف، وإما أن تقول ماذا؟ أنه كفر أكبر، النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («فقد كفر»). كيف كفر هذا
؟

اسْمعنا أنه تحقق بهذا الوصف وهو الكفر، والأصل فيه الإطلاق إن كان عندك علمٌ من وحيٍّ بأنه كفر دون كفر على العين والرأس، وإلا بقينا على الأصل، أما نقول: نتوقف. هذا محل نظر كبير لأنه مصادم للنص، النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا حُكم حَكَم («فقد كفر») بل أكده بماذا؟ بـ (قد)، (قد) هنا للتحقيق دخلت على الفعل الماضي، إذًا الكفر واقع لا محالة، نقول: كفر. تريد تختلف تقول: كفرٌ دون كفر هذه مسألة أخرى لكن يجب أن تعتقد أنه كافر كما قال الشوكاني في مسائل في مسألة كفر تارك الصلاة قال: هو كافر لا شك نعتقد ما دلت عليه النصوص، لكن تبقى مسألة أخرى كفر أكبر أو كفرٌ أصغر، حينئذٍ المسألة من جهتين: من جهة إطلاق الوصف وهذا متعين، من جهة تحديد نوع الوصف فالأصل فيه الإطلاق أو كفر أكبر ثم إن كان عندك دليل آخر فينظر فيه، قال: وهل الكفر في هذا الموضوع كفر دون كفر أو يجب التوقف؟ الله أعلم، فلا يقال: ينقل عن الملة. ذكروا فيها روايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى - وهنا المشكلة - ذكروا فيها روايتين عن أحمدَ رحمه الله تعالى، وأشهرهما التوقف [وقيل] يعني أشهر الروايتين أننا نتوقف يعني لا نحكم عليه بأنه كفر دون كفر ولا ماذا؟ ولا أنه كفرٌ أكبر، وهذا القول فيه نظر كبير، وقيل: هذا على التشديد والتأكيد يعني الحكم بالكفر - وهذا باطل - أي: قارب الكفر أو المراد كفر النعمة، وهذان القولان باطلان. يعني بعضهم يرى ماذا؟ أن قوله: («فقد كفر»). ليس هناك كفر ما حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالكفر، طيب وهذه الجملة («فقد كفر»)؟ قال: لا، تشديد، من باب التخويف والزجر، وإلا هو ما كفر، وإنما قارب الكفر، قريب منه، والآخر يقول: المراد به ماذا؟ كفر النعمة، وكلا القولين باطلان، النظر في مسائل التكفير خلل كبير جدًّا، وسيأتي بحثه في موضعه إن شاء الله تعالى، والحق أنه كُفْرٌ ينقل عن الملة، لأن الذي يصدق العراف أو الكاهن لم يكفر بالطاغوت، هو طاغوت لكنه لم يكفر به، بل مؤمن به، وغالب الكهان قبل النبوة إنما يأخذون من الشياطين كما ذكرنا ذلك، ولذلك فَسَّر جابر الطاغوت بماذا؟ بالكُهان، إذًا هو فرد من أفراد الطاغوت، ومر معنا [أن الطواغيت] أن الطاغوت الشيطان كما قال عمر وهو فرد من أفراد الطاغوت، وهؤلاء يأخذون من الشياطين، إذًا الذي لم يكفر بالكاهن أو العراف هل كفر بالطاغوت؟ ما كفر به، والذي لم يكفر بالطاغوت ليس بمسلم، {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ} [البقرة: ٢٥٦] إذًا الذي لم يكفر لم يستمسك، إذًا ليس بمسلم، وهذا واضح بين لا نحتاج إلى التوقف.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولأبي يعلى بسند جيد). وعرفنا المراد بجيد، أنه فوق الحسن، ودون الصحيح، أبو يعلى هو الإمام الحافظ محدث الجزيرة أحمد بن علي بن مثنى التميميّ صاحب التصانيف كالمسند وغيره، روى عن يحيى بن معين وأبي خيثمة وأبي بكر بن أبي شيبة وخلق، مات سنة سبعٍ وثلاثمائة، وهذا الأثر الذي ذكره المصنف هنا رواه البزار أيضًا، وإسناده على شرطٍ مسلم، ولفظه: «من أتى كاهنًا أو ساحرًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد»». وقوله: (عن ابن مسعود مثله). أي مثل حديث أبي هريرة موقوفًا على ابن مسعود، لكن هذا لا يقال من جهة الرأي، يعني الموقوف عن ابن مسعود هنا له حكم الرفع، أليس كذلك؟ وفي الحديث دليل على كفر الكاهن والساحر والمصدق لهما لأنهما يَدَّعِيَان علم الغيب الذي استأثر الله به كما أخبر به في كتابه وذلك كفر أكبر، والمصدق لهما يعتقد ذلك ويرضى به، وذلك كفر أيضًا، لأن الله أمرنا في كتابه بالإيمان به وحده، والكفر بهذه الأمور،

كقوله تعالى: {يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ} [النساء: ٥١]. ومر معنا الآية.
والمناسبة للباب من هذا الأثر السابق والحديث: واضح كذلك الفوائد كسابقه.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن عمران بن حصين رضي الله عنهما مرفوعًا: «ليس منا من تَطَيَّرَ أو تُطُيِّرَ له، أو تَكَهَّنَ أو تُكُهِّنَ له، أو سَحَرَ أو سُحِرَ له، ومن أتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -». رواه البراز بإسناد جيد).
هذا الحديث رواه الطبراني كما قال المصنف هنا: (ورواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن من حديث ابن عباس دون قوله: «ومن أتى». إلى آخره). هذا الحديث رواه الطبراني - كما قال المصنف في ((الأوسط))، قال المنذري: إسناد الطبراني حسن، وإسناد البزار جيد. وفي إسناد البزار قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح، خلا إسحاق بن الربيع وهو ثقةٌ، وقال في إسناد الطبراني: فيه زمعة بن صالح وهو ضعيف.
عن عمران بن الحصين مرفوعًا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: («ليس منا»). أي ليس يفعل ذلك من هو من أشياعنا العاملين بإتباعنا المقتفين لشرعنا، وهذه اللفظة لا تدل على خروج الفاعل من الإسلام، بل على حسب حاله، («ليس منا») يعني ليس على طريقتنا، ويحتمل («ليس منا») ليس من المسلمين، فيُنْظر في الفعل نفسه، هل المراد به خروج من الملة أو المراد أنه مفارق للجماعة؟ («ليس منا من تَطَيَّرَ») يعني فعل الطيرة، وسيأتي بحثها («أو تُطُيِّرَ له») بالبناء للمفعول، يعني أمر من يتطير له، («تُطُيِّرَ له») افعل لأنه يحتمل أنه يفعل بنفسه ويحتمل أنه يأمر غيره فيتطير له، أو قبل قول المتطير له وتابعه. وقوله: («من تَطَيَّرَ»). يدخل فيه من تطير لنفسه أو تطير لغيره وهو ممنوع مطلقًا، («أو تَكَهَّنَ») أي فعل الكهانة بنفسه، لنفسه أو لغيره دخل فيه («أو تُكُهِّنَ له»)، أي طلب من غيره أن يتكهن له، («أو سَحَرَ») أي فعل السحر بنفسه لنفسه أو لغيره، يعني باشر السحر («أو سُحِرَ له») أي طلب من الساحر أن يَسْحَرَ له، فكل من تلقى هذه الأمور عمن تعاطاها أو عُمِلَتْ له عالمًا راضيًا لذلك فقد بَرِأَ منه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، عالمًا راضيًا، عالمًا يعني بأن هذا ساحر لأنه قد يأتي إلى راقٍ يَدَّعِي ماذا؟ أنه راقٍ شرعي، فإذا به ماذا؟ كاهن هل يكفر؟ صدقه، يكفر؟ لا يكفر، أليس كذلك؟ لا يكفر إذا جاء لشخص أوهمه أنه يرقي وهذا كثير الآن، رقية شرعية، أليس كذلك؟ وظهر أنه كاهن وهو قد صدقه نقول: لا يكفر لأنه لا يعلم بأن هذا كاهن أو أنه عراف، لأنه لا يعلم أن ما ادَّعَاه من الغيب فلا يكفر به، لكن لو عَلِمَ ورَضِيَ حينئذٍ دخل في النص، ولذلك نقول: أو عُملت له عالمًا راضيًا بذلك فقد برأ منه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لكونها إما شركًا كالطيرة، أو كفرًا كالكهانة والسحر، فمن رضي بذلك وتابع فهو كالفاعل لقبوله الباطل وإتباعه، وقوله: («ومن أتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -»). كسابقه وهو محل الشاهد من الحديث للباب، والمناسبة واضحة، وكذلك الفوائد.
قوله: (رواه البراز). اسمه أحمد بن عمرو بن عبد الخالق أبو بكر البزار البصري صاحب المسند الكبير الذي عزا إليه المصنف هنا، روى عن ابن بشار وابن المثنى وخلق، قال الدارقطني: ثقةٌ يخطئ ويتكل على حفظه، مات سنة اثنتين وتسعين ومائتين.
ثم أورد المصنف أقوالاً لبعض العلماء في تفسير معنى الكاهن وغيره فقال: (قال البغوي)، وهو الحسين بن مسعود بن الفراء المعروف بمحيي السنة الشافعي صاحب التصانيف، وعالم أهل خراسان، وكان ثقة فقيهًا زاهدًا، صاحب ((التفسير)) المشهور، و ((شرح السّنة)) و ((المصابيح))، مات سنة ست عشرة وخمسمائة. قال ماذا؟ (البغوي) في تفسير العرَّاف. قال: (العراف الذي يَدَّعِي معرفة الأمور بمقدمات يُسْتَدَلُّ [أو يَسْتَدِلُّ] بها على المسروق ومكان الضالة ونحو ذلك). قال: (يَدَّعِي معرفة الأمور). قيَّدها ليست كل الأمور، إنما المراد الغيبية أو المغيبات، (بمقدمات) أقيسة ونحوها، (يُسْتَدَلُّ بها) بهذه (على المسروق). سبق أن العراف أنه فَعَّال كما مر معنا، إما مبالغة، وإما بالنسبة، ظاهر كلام البغوي هنا أن العراف هو الذي يخبر عن الواقع لأنه قال: (المسروق)، وقال: (ضالة). (المسروق) شيء وقع بعد السرقة، وكذلك الضالة بهيمة ضاعت حينئذٍ نقول: وقعت بعد الضالة لا تكون إلا بعد الضلال، والمسروق لا يكون إلا بعد السرقة، حينئذٍ أخبر عن شيءٍ وقع يعني: عن ماضٍ ليس عن أمورٍ مستقبلية، فعلى هذا القول في ظاهره

أن البغوي يرى أن هو مُدَّعِي العلم بالمغيبات في الماضي وفي المستقبل، وظاهر كلامه أن العراف هو الذي يُخبر عن الواقع كالسرقة وسارقها، والضالة ومكانها وغير ذلك، في أسبابٍ ومقدماتٍ بأقيسة فاسدةٍ يدّعي معرفتها بها يعني، معرفة هذه الأمور الغيبية بواسطة هذه الأقيسة، وخيالاتٍ شيطانية وربما تَنَزَّلت عليه الشياطين فإنها تَنَزَّلُ على الكاهن، والمنجم، والرمال، والساحر، ونحوهم، وكل من ادَّعَى شيئًا من هذه الأمور لقوله تعالى: {تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ} [الشعراء: ٢٢٢]. وظاهر كلامه أيضًا أنه شاملٌ لمن ادَّعى معرفة المستقبل والماضي، إذًا العراف عند البغوي لا يختص بالعلم بالمغيبات في المستقبل، بل حتى في الماضي، لأن مكان المسروق يُعلم بعد السرقة وكذلك الضالة قد حصل الضياع أولاً، إذًا هذا فيه إطلاقٌ، هذا القول العراف حينئذٍ يكون أعم من الكاهن، الكاهن خاصٌ بماذا؟ بمن يعلم أو يدّعي العلم بالمستقبل، عراف مستقبل وماضي أيهما أعم عنده؟ العراف أعم من الكاهن. فهذا القول عليه يلزم منه أن العراف أعم من الكاهن لأنه يشمل الكاهن وغيره فهو من باب العام والخاص، العراف أعم من الكاهن، والخاص الكاهن. قال المصنف: (وقيل: هو الكاهن). (وقيل) يعني: قال بعضهم: (هو). من؟ العراف (هو الكاهن). إذًا كلٌ منهما يدّعي العلم بماذا؟ بالمستقبل أي: العراف هو الكاهن فهما، ما العلاقة بينهما؟ مترادفان، على قول البغوي عامٌ وخاص، العراف أعم من الكاهن، على هذا القول ولم ينسبه المصنف العراف هو الكاهن، إذًا هما مترادفان، وبعضٌ يرى أن العراف ما اختص بالماضي، والكاهن ما اختص بالمستقبل. وعليه فهما متباينان. قال هنا: ثم قال المصنف: (والكاهن هو الذي يخبر عن المغيبات في المستقبل). وهذا واضح، (وقيل: الذي يخبر عما في الضمير). (في الضمير) يعني أن تضمر شيئًا فتقول: ما أضمرته. كما فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - مع ابن صيّاد، فيقول: أَضْمَرْتَ كذا.

أو (المغيبات في المستقبل) تقول: ماذا سيحدث في اليوم الفلاني، وهذا متى سيولد لي. حينئذٍ نقول: هذا ماذا؟ هذا يعتبر من الدلالة على المغيبات، سواء قال إن شاء الله أو لا، طيب. (وقيل: الذي يخبر عما في الضمير) أي أن تضمر شيئًا فتقول: ما أضمرتُ؟ فيقول: أضمرتَ كذا. أو (المغيبات في المستقبل) تقول: ماذا سيحدث في اليوم الفلاني، وهكذا وهو لا يدري. قال المصنف: (وقال أبو العباس ابن تيمية) رحمه الله تعالى: (العرّاف: اسم للكاهن والمنجم والرَّمال ونحوهم ممن يتكلم في معرفة الأمور بهذه الطرق). يعني الكاهن عامٌ فهؤلاء من المنجم والرَّمال ونحوهم أدخلهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في اسم العراف، العراف أعم من الكاهن وغيره. وقوله: (ونحوهم). كالحازر الذي يَدَّعِي علم الغيب أو يدّعي الكشف، وعليه يكون العراف اسمٌ عام يصدق على كل من ادَّعَى علم المغيبات، بأي وسيلةٍ كانت فهو أشبه ما يكون باسم الجنس عند المناطقة، وقال أيضًا ابن تيمية كما أورده في ((التيسير)): والمنجم يدخل في اسم العراف، وعند بعضهم هو في معناه. وقال أيضًا: والمنجم يدخل في اسم الكاهن عند الخطابي وغيره من العلماء، وحكى ذلك عن العرب، وعند آخرين هو من جنس الكاهن وأسوء حالاً منه، فيلحق به من جهة المعنى. وقال أحمد: العراف طرف من السحر والساحر أخبث. وقال أبو السعادات: العراف المنجم والحازر (١-) الذي يدعي علم الغيب وقد استأثر الله تعالى به. وقال ابن القيم: من اشتهر بإحسان الزجر سَمَّوْه عائفًا وعرافًا. وكل هذه الخلاف فيها لفظي، والتخصيص إنما هو لبعض المفردات التي لا تخرجه عن الوصف العام. والمقصود من هذا معرفة من يَدَّعِي معرفة علم شيء من المغيبات، فهو إما داخل في اسم الكاهن، كما قال شيخ الإسلام، وهذا هو الظاهر، وإما مشارك له في المعنى فيُلْحَقُ به. هذا خلاصة ما ذُكر. المقصود معرفة من يَدَّعِي معرفة علم شيء من المغيبات جميعهم المنجمون والرَّمَّالون والكهنة والعرافون يدعون علم الغيب، وإنما يختلفون في ماذا؟ في الوسائل، الرّمّال يخط على الرمل ويدعي علم الغيب، وذاك الكاهن مثلاً يتلبس بعض الأشياء ويدَّعِي كذلك علم الغيب، فكل واحدٍ منهم يدّعي علم الغيب ولكن يختلفون في الطرق، وكذلك المنجم باعتبار النجوم وغيرها، حينئذٍ نقول: معرفة من يَدَّعِي معرفة علم شيء من المغيبات فهو إما داخلٌ في اسم الكاهن، وإما مشاركٌ له في المعنى فيلحق به. وذلك أن إصابة المخبر ببعض الأمور الغائبة في بعض الأحيان

يكون بالكشف - كما هو الشأن عند الصوفية وغيرهم. ومنه ما هو من الشياطين - والكشف هذا كذلك يكون من الشياطين، ويكون بالفأل والزجر والطيرة والضرب بالحصى والخط في الأرض والتنجيم والكهانة والسحر ونحو هذا من علوم الجاهلية.

____

(¬١) ويطلق أيضًا لفظ الحازي.

هذه كلها تختلف أسماؤها بخلاف ماذا؟ الوسيلة، لكن باعتبار جامعٍ بينها ماذا؟ أنها تشترك في ادِّعَاء علم الغيب فكلها تدخل تحت وصف الكاهن أو العراف، هذا الجنس العام، ونعني بالجاهلية - كما قال الشارح -: كل من ليس من أتباع الرسل كالفلاسفة والكهان والمنجمين وجاهلية العرب الذين كانوا قبل مبعث النبي - صلى الله عليه وسلم -. فإن هذه علوم القوم ليس لهم علم بما جاءت به الرسل عليهم السلام. وكل هذه الأمور يسمى صاحبها كاهنًا وعرافًا، والعراف أعم كما ذكر شيخ الإسلام، أو في معناهما، ومن أتاهم فصدقهم بما يقولون لحقه الوعيد.

قال في الشرح: ومذهب أحمد أن حكم الكاهن والعراف الاستتابة، فإن تابا وإلا قتلا. ذكره غير واحد من الأصحاب. وعرفنا ما في شأن الاستتابة، النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من بدل دينه فاقتلوه». ما قال: (استتيبوه). قال: «فاقتلوه». والاستتابة لا وجه لها إلا إذا رأى ولي الأمر وتعلق به فهذا شيء آخر، فأما المُعَزِّمُ الذي يعزم على المصروع، ويزعم أنه يجمع الجنّ وتطيعه، والذي يحل السحر، قال في ((الكافي)): ذكرهما أصحابنا في السحرة الذين ذكرنا حكمهم. يعني أنهم كفار، وسيأتي كلامه في باب النُّشْرَةِ إن شاء الله تعالى.

قال في ((التيسير)): إن كان ذلك لا يحصل إلا بالشرك والتقرب إلى الجن، فإنه يكفر ويقتل، ونَصُّ أحمد لا يدل على أنه لا يكفر، فإنه قد يقول مثل هذا في الحرام البَيِّن.

قال المصنف هنا رحمه الله تعالى: (وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوم يكتبون (أبا جاد) وينظرون في النجوم: ما أرى من فعل ذلك له عند الله من خلاق). هذا الأثر ذكره المصنف عن ابن عباس، ولم يعزه، وقد رواه الطبراني عن ابن عباس مرفوعًا، وإسناده ضعيف، يعني المرفوع، أما الموقوف فهو صحيح، صححه بعضهم.

(في قوم يكتبون أبا جاد)، وهي أَبْجَد هوز، (وينظرون في النجوم)، الواو للحال هنا، يعني ثَمَّ ارتباط يكتبون وينظرون، إذًا الواو هنا للحال، والحال أنهم ينظرون فيربطون ما يكتبون بسير وحركتها، إذًا هذا نوع من التنجيم، فيعتقدون لها تأثيرًا، فيأخذون أمورهم ومقاصدهم بما يبين لهم على زعمهم الفاسد من النجوم بأعدادٍ وحساب يعرفونه، يزعمون أنهم يُدْرِكُون بذلك علم الغيب، يعني فهذا النوع أيضًا من العرافين، وهذا وجه الاستدلال هنا بهذا الأثر، فهذا النوع من كتابة أبي جاد هذا محرم، وهي كتابة مربوطة بسير النجوم وحركتها وطلوعها وغروبها، وينظرون في النجوم ويستدلوا بالموافقة أو المخالفة على ما سيحدث في الأرض، إما على سبيل العموم كالجدب والمرض والحرب وما أشبه ذلك، أو على سبيل الخصوص المتعلق بشخص بعينه، وما سيقع له من مرضٍ وفقر وسعادة وشقاوة ونحو ذلك، فحينئذٍ إما أن يكون على جهة العموم أو على جهة الخصوص فهو من علم التنجيم المحرم. وأما تعليمها للتهجي وحساب الجمل، فلا بأس بذلك، وهذا الذي يذكره العلماء في منظومات ضبط التاريخ، ولم يقصد ابن عباس هذا النوع المباح.

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: (ما أرى من فعل ذلك له عند الله من خلاق). (ما أَرى) يحتمل أنه بفتح الهمزة بمعنى لا أعلم له عند الله من خلاق، أي من نصيب، ويجوز ضمها بمعنى لا أُظن، لا أُرى يعني لا أُظنه، (له عند الله من خلاق) لما في ذلك من ادعاء علم الغيب، وقد استأثر الله بعلم الغيب كما قال: {وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ} [الأنعام: ٥٩]. وفي الأثر: عدم الاغترار بما يؤتاه أهل الباطل من معارفهم وعلومهم، كما قال تعالى: {فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ} [غافر: ٨٣]. والحذر كذلك من كل علمٍ لا تُعلم صحته من كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، يعني يدل على أنه مباح، وظاهر كلام ابن عباس هنا أنه يرى كفرهم، أليس كذلك؟ أنه يرى كفرهم لأن الذي ليس له نصيب عند

الله في الآخرة هو الكافر، إذ لا يُنفى النصيب مطلقًا عن أحدٍ من المؤمنين إذ مصيره إلى الجنة وإن عُذِّب في النار، له نصيبٌ يدخل الجنة ولو عُذِّب في النار.

مناسبة الأثر للباب: أنه يدل على أن كتابة أبي جاد وتعلمها لمن يدعي بها معرفة علم الغيب والنظر في النجوم على اعتقاد أن لها تأثيرًا كل ذلك يدخل في العرافة، ومن فعله فقد أضاع نصيبه من الله.

ويستفاد كذلك: تحريم تعلم أبي جاد على وجه ادعاء علم الغيب لأنه ينافي التوحيد، هذا يسمى علم الحروف والحرف، أَلَّف فيه بعض الزنادقة، فأما تعلمه للتهجي وحساب الجمل فهو مباح.

ثانيًا: تحريم علم التنجيم لأنه وسيلة إلى الشرك بالله وسيأتي.

ثالثًا: عدم الاغترار بأهل الباطل كما سبق لأن ذلك من باب الاستدراج لهم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

الأولى: لا يجتمع تصديق الكاهن مع الإيمان بالقرآن).

لا يجتمعان نقيضان، دل ذلك على أن المصنف يرى أن قوله: («فقد كفر بما أنزل على محمد»). أنه الكفر الأكبر، فيؤخذ من قوله: («ومن أتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد»). لكونه يتعاطى علم الغيب، والقرآن ينهى عن ذلك، فيكون مكذبًا للقرآن وهذا من أعظم الكفر.

(الثانية: التصريح بأنه كفر).

أي ينقل عن الملة، لقوله: («فقد كفر»).

(الثالثة: ذكر من تُكهن له).

يعني من قبل قول الكاهن أو طلب منه أن يتكهن، يعني حديث عمران بن حصين («أو تُكهن له»).

(الرابعة: ذكر من تُطير له).

يعني قبل قول من تطير له، أو طلب منه للحديث السابق.

(الخامسة: ذكر من سحر له).

كذلك كسابقه الحديث دل عليه، لكن المصنف هنا قال في الحديث قال: («تَطير»)، («تُطُيِّرَ»)، («تكهن»)، («تُكُهِّنَ»)، («سَحر»)، («سُحر»). ذكر القسم الثاني ولم يذكر القسم الأول لأن الأول واضح في مروقه، لكن السؤال يأتي عن ماذا؟ عن الثاني، وإنما ذكر المصنف من تُكُهِّنَ له وتُطُيِّر له وسُحِر له لأنه قد يعارض فيه معارض، فيقول: هذا في الكهان، وهذا في المتطيرين، وهذا في السحرة، فقال: إن من طلب أن يفعل له ذلك فهو مثله في الحكم لا فرق في الحكم البتة.

(السادسة: ذكر من تعلم أبا جاد).

أي المسمى علم الحرف المراد تعلمه للاستدلال على المغيبات كما يفعله الكهان.

(السابعة) والأخيرة: (ذكر الفرق بين الكاهن والعراف).

والكاهن هو الذي يخبر عن المغيبات المستقبلة على ما اشتهر، والعراف الذي يدعي العلم بالأمور الغيبية بمقدمات يستدل بها، يعني أعم منه، وقيل هما بمعنى واحد، لكن الصواب ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، والخلاف لفظي يعني في معرفة من هو الكاهن كلهم كفار وكلهم يدَّعُون علم الغيب، حينئذٍ الخلاف لفظي لا فرق بينهما، وكلهم يقتلون في الدنيا إن تمكن ذلك، والله أعلم. وصلَّى الله وسلَّم على بنينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٦٤ 64

٦٤٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب ما جاء في النُّشْرَة).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* معنى «النُّشْرَة» لغة واصطلاحاً وما يراد بها.
* أنواع حل السحر عن المسحور.
* قول الحسن البصري رحمه الله تعالى: النُّشرة من السحر.
* بيان حكم النُّشرة.
* قوله: (باب ما جاء في الرقى والتمائم).
* قوله: (ولا يفلح الساحر حيث أتى).
* قوله: [الوسائل لها أحكام المقاصد].
* قوله: (عن جابر رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن النُّشْرَة فقال: هي من عمل الشيطان).
* شرح الحديث ومعاني مفرداته.
* قول المصنف - رحمه الله - فيه مسائل.
* مناسبة الحديث للباب وما يستفاد منه.
* قوله: (وقال: سئل أحمد عنها فقال: ابن مسعود يكره هذا كفه).
* قوله: (وفي البخاري عن قتادة: قلت لابن المسيب: رجل به طب أو يؤخذ عن امرأته، أيحل عنه أو ينشر؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع فلم ينه عنه).
* هل يجوز حل السحر بالسحر؟
* قوله: (قال ابن القيم: النشرة حل السحر عن المسحور، وهي نوعان ..).
* قوله: وفيه مسائل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)):

(باب ما جاء في النُّشْرَة)

وهذا الباب السابع والعشرون، (باب ما جاء في النُّشْرَة).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى حكم السحر والْكِهَانة ذكر في هذا الباب ما جاء في النُّشرة لأنها قد تكون من قبيل الشياطين والسحرة، فتكون مضادةً للتوحيد، كما عُلِمَ أن السحر شركٌ بالله تعالى يقدح في أصل التوحيد، وأن الساحر مشركٌ شركًا أكبر، فالنُّشرة التي هي حل السحر قد تكون بسحرٍ مثله، يعني قد تكون من ساحر، وقد يكون من غيره مما هو مأذونٌ فيه شرعًا كالرقية الشرعية، فإن كانت من ساحر، حينئذٍ تكون مناقضةً لأصل التوحيد، فمناسبة ظاهرة بين هذا الباب والبابين قبله، وكذلك لـ ((كتاب التوحيد))، وهذا بناءً على أن النُّشْرَة تُطلق ويراد بها معنيان، الرقية الشرعية الثابتة المأذونة فيها لذا سميت نُشْرَة، وكذلك حَل السحر بسحرٍ مثله، والشائع عند العرب أنهم إذا أطلقوا النُّشْرَة أرادوا بها حل السحر بسحر مثله، وعلى كلٍّ الخلاف يكون في اللفظ فحسب، وإلا معلوم من الدين بالضرورة أنه لا يُحَلُّ السحر بسحرٍ مثله.

النُّشْرَة لغةً بضم النون على وزن فُعْلَة، مأخوذة من النَّشر، بمعنى التفريق من نَشَرَ الشيء فرَّقَهُ، وتأتي كذلك بمعنى البسط خلاف الطَّيّ، يقال: نَشَرَ الثوب ونحوه يَنْشُرُهُ نَشْرًا ونَشَرَه أي بَسَطَهُ، والنُّشْرَة اسمٌ لعلاج المسحور، يعني إذا أُطْلِقَتِ النشرة فالمراد بها علاج المسحور، سُمِّيَت نُشْرَةً لأن المسحور يَنْتَشِرُ بها، ويقوم المريض صحيحًا، يعني يقوم ويرجع إلى حاله المعتاد، ولذلك ذكرنا أن النُّشْرَة تأتي بمعنى البسط خلاف الطَّيِّ، نَشَرَ الثوب يعني بعد طَيِّهِ، كذلك المريض كأنه ثوبٌ مطويٌّ، فإذا نُشِّرَ عنه حينئذٍ كأنه انبسط، إذًا النُّشْرَة اسم لعلاج المسحور.

وأما في الاصطلاح فهي ضربٌ من العلاج والرقية، يعني نوعٌ من العلاج والرقية، والرقية كما مر معنا في باب (ما جاء في الرُّقَى والتمائم) أن الرقية منها رقية شرعية، ومنها ما هو رقيةٌ شركية، فإذا كان كذلك فحينئذٍ إذا أطلق أهل العلم بأن المراد بالنُّشْرَة أنها ضربٌ من العلاج وليس كل علاج يكون جائزًا، بل منه علاج مأذون فيه شرعًا، ومنه علاجٌ ممنوع منه شرعًا، وكذلك الرقية ليس كل رقيةٍ يكون مأذون فيها شرعًا، بل منها الشرعية ومنها الشركية.

قال أبو السعادات: النُّشْرَة ضربٌ من العلاج والرقية، يعالج به من كان يظن أن به مسًّا من الجن، مسًّا من الجن أو أصابه شيئًا من السحر، سُمِّيَتْ نُشْرَةً لأنه يُنَشَّرُ بها عنه ما خَامَره أي خالطه من الداء يعني يُكشف ويُزال، ولذلك إذا قيل: نُشِّرَ عنه يعني كُشِفَ ما به، وأُزِيل عنه ما به من مرضٍ، إذًا النُّشْرَة ضربٌ من العلاج والرُّقية يُعالج به من كان يظن أن به مسًّا من الجن، سُمِّيَتْ نُشْرَة لأنه يُنَشَّرُ بها عنه ما خامره، أي خالطه من الداء، أي يُكْشَفُ ويُزال، وقال غيره غير أبي السعادات في تعريف النُّشْرَة: ونَشَّرَهُ أيضًا إذا كتب له النُّشْرَة، وهي كالتعويذ والرقية، يعني النُّشْرَة كما تكون بالكلام تكون كذلك بالكتابة، ومر معنا أن التمائم شيءٌ يُكتب ويعلق على الصغار وغيرهم من الدواب والصغار والصبيان، حينئذٍ قلنا: الصواب أنه يُمنع منها مطلقًا سواء كانت من القرآن أو من غيره، النُّشْرَة التي هي حل السحر بالسحر مثلاً قد يكون بتعاويذ وكتابات تُعَلَّق على المسحور، فقد تكون كذلك بالقرآن كلا النوعين محرمٌ شرعًا.

إذًا نَشَّرَهُ إذا كتب له النُّشْرَة وهي كالتعويذ والرقية.

وقال ابن الجوزي: النُّشْرَة حل السحر عن المسحور. هكذا يُعَرِّفُهَا كثير من الفقهاء، حل السحر عن المسحور، ثم حل السحر عن المسحور نوعان:

- قد يكون بالمأذون فيه شرعًا كالآيات القرآنية والأدعية والشيء المباح.
- وقد يكون بسحرٍ مثله حينئذٍ اللفظ يحتمل النوعين، النُّشْرَة حل السحر عن المسحور.

قال ابن الجوزي: ولا يكاد يقدر عليه إلا من يعرف السحر. إذًا مراده ماذا؟ مراده حل السحر عن المسحور بسحر مثله، لا يجيده ولا يتقنه إلا ساحر، ولذلك قال: لا يكاد يقدر عليه إلا من يعرف السحر. نفهم من هذا أن ابن الجوزي رحمه الله تعالى يرى أن النُّشْرَة خاصةٌ بحَلِّ السحر عن المسحور بسحر مثله، أنه لا يدخل تحتها ماذا؟ المأذون فيه شرعًا، فإذا أُطْلِقَت النشرة انصرفت إلى النوع المحرم فحسب، وهذا هو الظاهر، والعلم عند الله. ولذلك لما سئل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن النُّشْرَة قال: «هي من عمل الشيطان». ولم يستفصل، فلو كانت النُّشْرَة يدخل تحتها المأذون فيه شرعًا كالآيات ونحوها لاستفصل النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك جزم بعضهم بأن العرب لا تعرف النُّشْرَة إلا اسمًا لحل السحر عن المسحور بسحرٍ مثله، وهذا أجود وأحسن، ولذلك قول ابن الجوزي: النُّشْرَة حل السحر عن المسحور. الظاهر أنه يعني به أنها عند العرب لا تُطلق إلا إذا حل السحر بسحرٍ مثله، ولذلك أتبعه بقوله: ولا يكاد يقدر عليه - يعني هذا الحل - إلا من يعرف السحر. يعني ساحر.

وقال الحسن البصري رحمه الله تعالى: النُّشْرَة من السحر. النُّشْرَة التي هي حل السحر عن المسحور بسحرٍ مثله من السحر، لماذا؟ لأنه لا يقدر عليه كما قال ابن الجوزي إلا من يعرف السحر، فالنُّشْرَة هي حل السحر عن المسحور لأن هذا الذي يَحُلّ السحر عن المسحور يرفعه ويزيله ويفرقه. وهل هذا الوصف خاصٌ بحل السحر عند ساحرٍ أو عام؟ قلنا: محتمل. كلام الشراح هنا لـ ((كتاب التوحيد)) أدخلوا المأذون فيه شرعًا تحت الاسم النُّشْرَة، ولو قلنا بأنه خاصٌ لكان أولى وأصوب، يؤكده أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سئل عن النشر فقال بجواب عام لم يستفصل قال: «هي من عمل الشيطان». فدل أن النشرة كلها من عمل الشيطان، وهذا لا يكون إلا إذا كان حلاً للسحر بسحرٍ مثله. والخلاف هنا في اللفظ فحسب، إذ كل من قال بأن النُّشْرَة يدخل تحتها ما جاء الإذن به شرعًا أخرجه من النص، وهذا محل إجماع كما قال في ((التيسير)) وغيره: لا يُعرف عن أحدٍ من أهل العلم كره الرقية الشرعية، وإنما الخلاف بين السلف في ماذا؟ في التمائم وليس في الرقية الشرعية، الرقية الشرعية لم يُنقل عن أحدٍ من السلف أنه كرهها مطلقًا، وإنما وقع النِّزَاع في التمائم يعني شيءٌ يكتب ويعلق، [هل هذا] سواء كان عُلِّق على الصدر أو عُلِّق في البيت أو في السيارة أو في نحوها نقول: هذا كله الأصل فيه المنع وقد مرّ معنا فيما سبق.

حكم النُّشْرَة عرفنا المراد بالنُّشْرَة على المعنيين، المعنى الخاص وهو أولى، والمعنى العام.

حكم النُّشْرَة هنا قال ماذا؟ حل السحر بسحرٍ مثله، وقلنا بأنه عام أو خاص، السحر لا ينعقد أصلاً إلا بالتقرب إلى الشياطين، وهذا مر معنا، لا يمكن أن يكون ساحرًا قد عقد السحر إلا باستخدام الشياطين والتقرب إليهم بصنوفٍ من العبادات، مثله حل السحر عن المسحور، لماذا؟ لأن عقد السحر لا شك أنه سحرٌ، حل السحر كذلك سحرٌ، حل السحر هو سحرٌ آخر لكنه في الفَكِّ، والأول في العقد كلاهما سحرٌ، وكل سحرٍ لا يمكن أن يقع إلا باستخدام الشياطين يعني بالتقرب إلى الشياطين، فإذا كان كذلك فصار نوعان مُحَرَّمَيْنِ على القاعدة السابقة في باب ما جاء في السحر، إذًا السحر لا ينعقد أصلاً إلا بالتقرب إلى الشياطين، كذلك حل السحر لا يكون إلا بسحرٍ مثله فلا بد من التقرب إلى الشياطين لأنه لا يَحُلُّه إلا بإزالة سببه وهو خدمة الشياطين بالسحر، وهذا لا يمكن إلا بالشياطين، يعني ما عُقِدَ أولاً كان بالشياطين، إذًا أَثَّرَتْ، وعلمنا أن السحر يكون له تأثيرٌ في القلب، وتأثير في العقل، وتأثير في البدن، والأثر ذلك موجبه ماذا؟ الشياطين، يعني ما مضرَّة الشياطين، وقلنا: بإذن الله تعالى الكوني، كما مر معنا، هذا الأثر الذي ترتب على خدمة الشياطين أولاً لا يرفع هذا الأثر إلا الشياطين، يعني أثر الشياطين لا يُرْفَعُ إلا بالشياطين، فدل ذلك على أن السحر عَقْدًا وفكًّا حَلاً نُشْرَةً لا يكون إلا بسحرٍ، والسحر استخدام للشياطين، واستخدام الشياطين معناه التقرب إليهم بأنواع وصنوف من الشرك الأكبر، والعياذ بالله، فإن الساحر الثاني إن لم يكن هو الأول، فإن الساحر الثاني لأن المسألة مبناها على ماذا؟ على التجارة فيأتي الأول يعقد السحر، ثم قد يأتي من يحل السحر عنده فهو العاقد وهو الحال، حينئذٍ نقول: الساحر الثاني لا بد وأن يتقرب إلى الشياطين في أن ترفع أثر الشياطين الذي حصل بالسحر الأول، الذين عقدوا السحر أي في رفع الأثر فصار السحر من حيث الابتداء والعقد لا يكون إلا بالشرك الأكبر، فكذلك من حيث الرفع والنُّشْرُ لا يكون إلا بالشرك فهما تعددت صوره فالحكم واحد، مهما تعدد الصور فالحكم واحد.

حكم النُّشْرَة حل السحر عن المسحور على ما ذكره الشراح قسمان، يعني ما يكون بالمعنى العام قلنا النُّشْرَة قد يراد بها المعنى العام، وقد يراد به المعنى الخاص على ما ذكره الشراح والمسألة لفظية لا إشكال فيها قسمان:

الأول: حل السحر عن المسحور بالرقية الشرعية والتعوذات والأدوية والدعوات المباحة فهذا النوع من باب الدواء والمعالجة وهو جائز بالإجماع، ودل على جوازه الكتاب والسنة وإجماع السلف على ذلك، وعقد المصنف لهذا النوع مع شيءٍ من التفصيل في الباب الثامن (باب ما جاء في الرقى والتمائم) وتضمن ذلك الباب الرقية الشرعية بشروطها المعتبرة لَمَّا قدم المصنف - هذا الذي يَظْهَرُ، والعلم عند الله - لَمَّا قدَّم المصنف ما يتعلق بالرقية على جهة العموم وفصّل الرقية الشرعية والرقية الشركية لَمّا قال في هذا الباب (باب ما جاء

في النُّشْرَة) ظاهره أنه أراد النُّشْرَة بالمعنى الخاص، فيؤيده أمران:
تقدم الباب السابق (باب ما جاء في الرقى والتمائم).
ثانيًا: عقد هذا الباب بعد ماذا؟ قال: (باب ما جاء في السحر). ثم قال: (باب بيان شيء من أنواع السحر). ثم (باب ما جاء في الكهان ونحوهم)، ثم قال: (باب ما جاء في النُّشْرَة). إذًا مراد المصنف هنا بالنُّشْرَة [المعنى العام] (¬١) المعنى الخاص وليس المعنى العام، فإن قلت: ذكر كلام ابن القيم في آخر الباب بأن النُّشرة نوعان، قلنا: هذا رَدٌّ على من استدل بكلام ابن المسيب فيما سيأتي أنه أراد جواز حل السحر بسحرٍ مثله، فلما جاءت عبارة عن ابن المسيب رحمه الله تعالى موهمة، وهي يقول موهمة لكن هي ظاهرها أنه يُجَوِّزُ حل السحر بسحرٍ مثله أرادوا من باب إحسان الظن به أن يجعلوا كلامه داخلاً تحت النُّشرة بالمعنى العام فقالوا أراد ماذا؟ أراد النُّشرة المأذون فيها شرعًا، وليست النشرة التي هي حل السحر بسحرٍ مثله، وحينئذٍ إيراده لكلام ابن القيم رحمه الله تعالى في آخر الباب لا يدل على أنه أراد النشرة بالمعنى العام، فإنما أراد به ماذا؟ الإيجاب عن كلام المسيب رحمه الله تعالى، وسيأتي في موضعه، وهذا يدل على أن المصنف أراد بهذا الباب (باب ما جاء في النُّشرة) النوع الثاني، وهو حل السحر عن المسحور بسحرٍ مثله.
وصورة ذلك حل السحر عن المسحور بسحر مثله صورته أن يذهب المسحور إلى الساحر، أو يُذْهَبَ به، ذَهَبَ بنفسه أو أُخِذَ وذُهِبَ به إلى الساحر يسأله يعني: هذا المسحور يَسأل الساحر حل سحره عنه، فيقوم الساحر بذلك، يقوم الساحر بفك السحر وحله، وله صورٌ متعددة تختلف من عصرٍ إلى عصر، ومن حداقة الساحر إلى آخر، وله صورٌ عديدة منها:
- أن يخبره الساحر عن مكان السحر، وهذا من حل السحر بسحرٍ مثله، يعني لا يصنع شيئًا وإنما وهذا إذا كان كاهنًا كما مر معنا يخبره بشيءٍ مغيب فيقول له: السحر مدفون في مكان كذا فيذهب فيحله يفكه، حينئذٍ حل السحر، لكن حلَّه بماذا؟ بالاستعانة بالساحر، وهذا يعتبر من الصور المحرمة.
- أو يحضره الساحر إليه، يعني يأتي بهذا السحر العقد التي عقدت أو يكتب له رُقًا وتعاويذ وطلاسم أو غير ذلك من الصور التي قد لا تتوقف عند حد معين.
إذًا أن يذهب المسحور إلى الساحر فيسأله حل سحره، حينئذٍ الساحر يفك السحر بأي وجهٍ كان، ونذكر هذه الصور لماذا؟ لأنه قد يلتبس بالصورة الأولى، أما إذا عمل له سحرٌ فلا شك أنه قد سحر له، ومر معنا سَحَرَ أو سُحِر له، وهو محرمٌ، لكن الصورة الأولى قد يقع فيها التباس، وهي فيما إذا ذهب إلى الساحر فسأله وقال له: السحر مدفون في مكان كذا. قد يقول قائل: لم يفعل شيئًا. نقول: لا، قد فعل، كيف هو أخبر عن شيءٍ مغيب، ثم قبل ذلك مجيئك إليه كما جاء في الحديث لما سُئل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الكهان قال: «فلا تأتهم». إذًا هذا يدل على ماذا؟ على أنه لا يحل الإتيان إلى السحرة مطلقًا. حينئذٍ تكون هذه الصورة من حل السحر بسحرٍ، وأما ما بعده إذا كتب له رقًا وتعاويز هذا واضحٌ بَيِّن.

¬__________

(¬١) سبق تداركه الشيخ سريعًا.

والمراد هنا الصورة العامة أن يطلب المسحور من ساحرٍ حل سحره بقطع النظر عن الكيفية التي سيحل الساحر السحر، لماذا؟ لأن الكيفية لا أثر لها في الحكم، وصور حل الساحر للسحر مهما تعددت واختلفت فهي سواءٌ في الحكم، يعني لا تختلف البتة، لأنه كما ذكرنا سابقًا لأن الساحر الذي يعقد السحر إنما يعقده بسحرٍ، أو استخدام الشياطين ويفكه ويحله وينشره بسحرٍ. إذًا عقد السحر يكون باستخدام الشياطين، وفكُّه يكون باستخدام الشياطين، إذا عرفنا هذا فعلى أي صورةٍ كان الحل والفكّ والنّشر لا أثر له في الحكم البتة، وإنما الحكم معلق على ماذا؟ على الذهاب إلى الساحر وسؤاله حلّ السحر. وهذا النوع حل السحر بسحرٍ مثله محرمٌ بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فكل آيةٍ تدل على تحريم السحر، وأنه كفرٌ، وأن الساحر كافر تدل على إبطال هذا العلم وتَعَلُّمِهِ وتعليمه من كل وجه، يعني على أي وجه كان دون تفصيل، ومر معنا الآيات السابقة (باب ما جاء في السحر) عرفنا أن السحر كفرٌ، كل آية تدل على أن السحر لم يستفصل بين كونه للضرر أو لدفع الضرر، فهو عام، فتخصيصه حينئذٍ بنوعٍ دون نوعٍ نقول: هذا تحكم في النص، فالنصوص المطلقة دلت على أن كل سحرٍ هو كفرٌ، سواء كان عقدًا أو حلاً، أليس كذلك؟ فالنصوص مطلقة. قال هناك ماذا؟: {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ} [طه: ٦٩] مطلقًا؟ مطلقًا سواء في صناعة السحر ابتداءً أو في حلّه ثانيًا، إذًا كل نص دل على أن السحر كفرٌ، وأن الساحر كافر، وأن هذا العلم محرم وكفر لا يجوز تعلمه وتعليمه نقول: هذه الأدلة مُطلقةٌ عامة، يدخل فيها عمل السحر ابتداءً، ويدخل فيها حلّ السحر بسحرٍ مثله، دون تفصيلٍ في ذلك البتة، وإذا قلنا: بأن هذا النوع جائز، وهو حل السحر بسحر مثله تجويز حل السحر بسحر مثله إبقاء لهذا العلم المحرم، وإرشاد وتقوية لبقاء هؤلاء المفسدين، وتعاون على الإثم والعدوان، حينئذٍ القرآن بمجموع الآيات السابقة دل على أصلٍ عظيم وهو يقتضي إعدام هذا العلم ومن عمل به، هذا أصلٌ السحر كفر هذا أصل، لأنه يدخل تحته ما لا حصر من أنواع السحرة، ويدخل تحته ما لا حصر من أنواع السحر، ويدخل تحته ما لا حصر من كيفيات السحر، حينئذٍ نقول: هذه كلها الأنواع الثلاثة داخلةٌ تحت هذا الأصل وهو السحر، وهذا العلم وتعلمه وتعليمه وعرفنا أنه كفر ومحرم حينئذٍ جواز حل السحر بسحرٍ مثله إبقاءٌ لهذا الأصل، ومدافعةٌ لهذا الأصل، بل الأصل أنه ماذا؟ كل ما يؤدي من وسيلة إلى إبقاء هذا الأصل الأَصل إعدامها، و [الوسائل لها أحكام المقاصد]، حينئذٍ إذا قلنا الأصل هو إعدام السحر والسحرة فتجويز حل السحر بسحرٍ مثله إبقاء لذلك الأصل، حينئذٍ صار مضادًا لهذا الأصل العظيم الذي دل عليه القرآن، والقول بجواز حل السحر بسحر مثله إن قيل به إبقاءٌ له، فهو مصادم له من كل وجهٍ، إذ السحر مفسدةٌ محضةٌ، يعني مفسدة خالصة لا يشوبها منفعةٌ أبدًا، وسيأتي في قوله تعالى: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ} [البقرة: ١٠٢]. هذا باعتبار ماذا؟ الأصل العظيم الذي دل عليه القرآن، وهذا واجبٌ أن يستمسك به ويفهم على وجهه الصحيح، وأن ما أطلقه القرآن يجب أن يبقى على إطلاقه، وما كان عامًا في ترتب الحكم الشرعي عليه من حيث العدم كذلك يجب إبقاء عمومه على ما هو عليه ولا يجوز تخصيصه إلا بوحيّ، ولا يجوز تقييده إلا بوحيّ، فإن جاء النص فعلى العين والرأس وإلا بقينا على الأصل، هذا باعتبار الكتاب، ومر معنا الآيات فلا حاجة إلى إعادتها.

وأما باعتبار السنة فقد قال المصنف هنا أورد أحاديثًا تحت هذه الترجمة قال:

(عن جابر رضي الله تعالى عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل عن النُّشْرَة فقال). يعني عن حكمها، (سئل عن النُّشْرَة فقال: «هي من عمل الشيطان». رواه أحمد بسند جيد، وأبو داود، وقال) يعني قال أبو داود (سئل أحمد عنها فقال: ابن مسعود يكره هذا كله)، هذا الحديث رواه أحمد، وعنه أبو داود في سننه، وكذلك رواه عبد الرزاق عنه عن جابر مرفوعًا قال ابن مفلح: إسناده جيد. وحَسَّن الحافظ ابن حجر في الفتح إسناده، ورواه ابن أبي شيبة وأبي داود في المراسيل عن الحسن رفعه: «النُّشْرَة من عمل الشيطان»، والصواب أنه مرسل، يعني ليس مرفوعًا، وقال الهيثمي: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح. كذلك الطبراني في الأوسط حديث صحيحٌ ثابت، قوله: (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل عن النُّشْرَة). يعني عن حكمها لا عن حقيقتها، ولذلك أجاب بماذا؟ أجاب بحكمٍ ولم يجب ببيان الحقيقة، دل ذلك على أن المسئول عنه معلوم، وهو خاصٌّ، وإذا كان كذلك حينئذٍ نقول: (أل) في قوله: النُّشْرَة للعهد الذهني، وحينئذٍ النُّشْرَة (أل) هنا للعهد الذهني، لماذا؟ لأنهم سألوا عن النُّشْرَة قيل له: ما حكم النُّشْرَة؟ واختصر هنا السائل (سئل عن النُّشْرَة) يعني عن حكمها لا عن حقيقتها بدليل ماذا؟ أنه أجاب بأنها «من عمل الشيطان»، إذًا أجاب بحكمٍ ولم يجب بشرحٍ لحقيقة النُّشْرَة لأنها معلومة، دل ذلك نستفيد من هذه المقدمة دل ذلك على أن (أل) هنا للعهد الذهني،

أي النُّشْرَة المعهودة التي كان أهل الجاهلية يصنعونها، قال: («هي من عمل الشيطان»). ظاهر النص كما ذكرنا سابقًا أن النُّشْرَة اسم خاص لحل السحر بسحر مثله، هذا ظاهر النص، وهو أحسن من حيث التوجيه، قال ماذا النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ («هي من عمل الشيطان») أي الشيطان الأكبر إبليس، أو جنس الشياطين والثاني أظهر، فهي عمل الشيطان مباشرةً أو بواسطته؟ محتمل لأنهم يُنَشِّرُونَ عن المسحور بأسحارٍ واستخدامات شيطانية، وهذه حرام باتفاق، والسؤال هنا عن نُشْرَةٍ خاصة، وعليه نحمل الباب الذي عناه المصنف رحمه الله تعالى، باب ما جاء عن النشرة يعني النُّشْرَة المحرمة ليبين المصنف رحمه الله تعالى أن هذا النوع داخل في الأبواب السابقة فهو كالخاص بعد العام، وأما من عمم حينئذٍ لا بد من جعل الترجمة عامة، تقول: باب ما جاء من (باب ما جاء في النُّشْرَة) أي من التفصيل، بأن منها ما هو محرم، ومنها ما هو ماذا؟ جائز، وهل النُّشْرَةُ جميعًا وهي حل السحر مذمومة أو منها ما هو مذموم ومنها ما هو مأذون فيه؟ لا بد من هذا التوجيه إذا جعلناها عامة، والأصوب أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: («هي من عمل الشيطان»). دل على أن مراد المصنف رحمه الله تعالى هنا المعنى الخاص، ولذلك نقول: السؤال هنا عن نُشْرَة خاصة، وليس مراده النُّشْرَة بالرقى والتعاويذ الشرعية والأدوية المباحة فإن ذلك جائز كما سبق إن عممنا اللفظ، فالسائل هنا إنما سأل عما كان معهودًا عنده في هذا الاسم وهو النُّشْرَة، والنُّشْرَة عند العرب هي حل السحر بسحرٍ مثله، ولذلك لم يستفصل النبي - صلى الله عليه وسلم - هل المراد المشروع أو غيره؟ والله أعلم.

قوله: («هي»). أي النُّشْرَة، («من عمل الشيطان»)، ما قال: (هي حرام). وإنما قال ماذا؟ («هي من عمل الشيطان») وأيهما أبلغ في النهي الصيغة الخاصة أم الذَّمّ؟ نقول: الذم قد يكون أبلغ، وخاصةً في مثل هذا التركيب («هي من عمل الشيطان») يعني هي محرمةٌ وهي عمل من أعمال الشيطان، حينئذٍ نقول: أبلغ في الزجر والتمثيل عنها، قوله: («هي من عمل الشيطان»). («هي») أي النُّشْرَة («من عمل الشيطان») من لبيان الجنس، وهذا أبلغ في النهي عنها من قوله إنها حرام، لأن نسبتها للشيطان أبلغ في تقبيحها والتنفير عنها، ودلالة النصوص الشرعية على التحريم كما تكون بصيغة النهي المعروفة كذلك تكون بذكر ترتب العقاب على الفعل فكلاهما يدلان على التحريم. ولا شك أن العمل الذي يأمر به الشيطان ويُوحي به أنه منهيٌ عنه لأن الشيطان إنما يأمر أولياءه بالفحشاء والمنكر فقوله: («هي من عمل الشيطان»). يغني عن صيغة النهي. إذًا نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - ولذلك المصنف رحمه قال:

(فيه مسائل:

الأولى: النهي عن النشرة).

من أين أخذ النهي؟ من قوله: («هي من عمل الشيطان»). واضح هذا، استفدنا من ذلك أن قوله: («من عمل الشيطان»). أنه نهيٌ وزيادة. نهيٌ أفاد التحريم. وزيادة أفاد شدةً التنفير والتقبيح لها، فحكم النبي - صلى الله عليه وسلم - على تلك النشرة التي سُئِلَ عنها وهي ما كانت شائعةً عند أهل الجاهلية قبل مبعثه - صلى الله عليه وسلم - بأنها من عمل الشيطان، ثم انتبه لم يستفصل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن نوع النشرة لأنها حلّ سحرٍ بسحرٍ مثله ثم قلنا: هذا له صنوف وأنواع وآحاد لم يستفصل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن أي نوعٍ سألت، وإنما [سأل] (٦-١) عن ما كان واقعًا في ذاك الزمان، وهو حل سحرٍ بسحرٍ مثله فأجاب بأنها من عمل الشيطان فكأنه قال: كل نشرةٍ في ذاك الزمان هي من عمل الشيطان، ولم يستفصل - صلى الله عليه وسلم - عن نوع النشرة وصورها.

وهل سيستخدم الساحر الشياطين أم لا، يعني مجرد الذهاب إليه.

هل سيستخدم الساحر الشياطين أو لا، وهل سيتقرب إليهم بدعائهم أو لا.

هل يعرف معناها أو لا؟

هل هناك ضرورةً أو لا؟

صحيح؟

____

(١ ¬) سبق.

هل هناك عقدٌ لسحرٍ ابتداءً أو حل سحرٍ بسحرٍ مثله جميع الصور هذه أجاب عنها النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: («هي من عمل الشيطان»). ومعلومٌ أن ... [ترك الاستفصال في مقام الاحتمال يُنزّل مُنزّلة العموم في المقال] فكل صورةٍ من تلك الصور نقول عنها: هي من عمل الشيطان، فحل السحر بسحرٍ مثله ضرورةً هي من عمل الشيطان، ما وجه الدلالة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - ... (سئل عن النشرة فقال: «هي من عمل الشيطان»). إذًا هذا دليلٌ خاصٌ في المسألة، فإذا قيل - من باب التّنزّل - أن ثَمَّ خلافًا بين أهل العلم في هذه المسألة. نقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - خصّ هذا النوع بهذا الحكم الشرعي، سئل عن النشرة ومنها حل السحر بسحرٍ مثله ضرورةً يعني مريض ساقط حينئذٍ نقول: هذا من باب الضرورة، طيب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («هي من عمل الشيطان»). فكيف تُخَصّصُ هذا النص نقول: لا تخصيص، والضرورة هنا لا تبيح هذا المحرم لأنه شركٌ أكبر، والشرك الأكبر لا تدخله الضرورات مطلقًا، لأن حفظ الدين مقدمٌ على حفظ البدن والعقل والنفس، أليس كذلك؟ مرتبة، المراتب خمسة حينئذٍ نقول: مرتبة الدين مقدمةٌ فلا يُحفظ ما كان في المرتبة الثانية بالتّنَازل عن المرتبة الأولى، لا تكون الأولى مَطِيَّةً للثانية، العكس يعني: يُهْلَكُ البدن من أجل بقاء الدين، ولا ينقض التوحيد من بقاء البدن، وهذا لا يقوله أحدٌ من أهل العلم لأنه يقال ضرورةٌ من أجل إبقاء البدن وحينئذٍ يقع في ناقضٍ من نواقض الإسلام، لأن السحر كفرٌ والذهاب إلى الساحر كفرٌ، وهو كذلك مر معنا [قال هنا:] إذًا لم يستفصل النبي - صلى الله عليه وسلم - فحكم - النبي - صلى الله عليه وسلم - على جميع أنواع النُّشرة التي كانت في الجاهلية بأنها من عمل الشيطان، وتقرر عند أهل الأصول أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال يُنَزَّلُ منزلة العموم في المقال. وهذا واضحٌ بين إذًا لو قيل بأن حل السحر بسحرٍ مثله جائز للضرورة نقول: الدليل هنا خاصٌ، بمعنى أنه اشتمل على جميع أنواع النصرة التي يتصور العقل وقوعها في أي زمنٍ من الأزمان فأجاب عنها النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنها ماذا؟ («من عمل الشيطان»). وجهه أن النشرة هنا فيه عمومٌ، ووجهه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يستفصل، وجهه أن النُّشرة لها أنواع في ذلك الزمان ليست نوعًا واحدًا، فلما لم يستفصل حينئذٍ استوى جميع الأفراد في الحكم ومنه حل السحر بسحر مثله للضرورة عن المسحور، واضحٌ بَيّن.

مناسبة الحديث للباب: أنه دل على تحريم النُّشرة التي هي من عمل الشيطان، وهي نشرة الجاهلية.

يستفاد أيضًا: النهي عن النشرة على الصفة التي تعملها الجاهلية لأنه سحرٌ، والسحر كفرٌ.

ثانيًا: مشروعية سؤال العلماء عن ما أشكل حكمه حذرًا من الوقوع في المحذور، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - سئل عن النشرة، والسائل هنا أراد ماذا؟ أراد ألا يقع في محذور شرعي، فسأل عنه فأجابه النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويكفي اللبيب هذا الحديث وحده في معرفة حكم ما يتعلق بحل السحر عن المسحور بسحرٍ مثله، وزيادة على ذلك نقول: يدل كل حديثٍ مر معنا في ذم السحر على جهة العموم يدخل فيه هذه الصور التي هي معنا، ويدل على ذلك ما سبق في الأبواب السابقة منها النهي عن مجرد إتيان السحرة والكهان، هذا جاء النهي عنه مجرد إتيان الساحر محرم، مجرد إتيان الكاهن محرم. إذًا إتيان الساحر لحل السحر عن المسحور بسحرٍ مثله نقول: هذا محرمٌ لأن الإتيان إلى الساحر والكاهن محرمٌ، كما في قوله لمعاوية بن حكم السلمي «فلا تأتهم»، أو قوله: «فلا تأتوا الكهان» وكما صح عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «من أتى عرافاً فسأله عن شيءٍ» من أتى شيءٍ نكرة في سياق الشرط فتعم، عن أي شيءٍ كان لم تقبل له صلاة أربعين ليلة، الحديث مر معنا أنه في مسلم. وقوله: «فلا تأتهم» نكرةٌ في سياق النهي فيعمّ، عن أي إتيانٍ كان، فيعم صورة إتيانه إلى حَلّ السحر. وقوله: (فسأله عن شيء) شيءٍ نكرة في سياق الشرط فيعم، ولو كان الشيء حل عن السائل. ثم

إن المسحور سوف يصدق الساحر في دعواه فيصدق عليه قوله - صلى الله عليه وسلم -: («من أتى عرَّافاً فسأله عن شيء فصدقه») صدقه («بما يقول») أي شيءٍ يقوله: («فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -»). وفي لفظٍ «من أتى عرَّافاً أو ساحرًا فسأله وصدقه بما يقول، فقد كفر بما أُنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -». ومر الحديث قوله - صلى الله عليه وسلم -: («ليس منا») وذكر منهم من («سَحَر أو سُحِرَ له»). سُحِرَ له يعني: فُعِلَ له السحر، فيدخل في من سحر له من سأل الساحر حل سحره لأن الساحر لا يتوصل إلى حل السحر عنه إلا بعمل سحر مثله، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «ولا تداووا بحرامٍ» ولا شك أن السحر وإن كان فيه شيء من الدواء لأنه محرم والسحر حرام والذهاب إلى السحرة حرامٌ، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم». وهذه نصوص واضحة بيِّنَة تدل على ماذا؟ على أن النشرة التي هي حلّ السحر بسحرٍ مثله محرمةٌ، بل هي نوعٌ من أنواع الكفر، ومن ذهب إلى الساحر فصدقه في ذلك («فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -»).

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال) يعني أبو داود بعد رواية الحديث (سئل أحمد عنها فقال: ابن مسعود يكره هذا كله). ابن مسعود الصحابي الجليل يكره هذا كله، الإمام أحمد روى الحديث السابق (سئل عن النُّشْرَة فقال: «هي من عمل الشيطان». رواه أحمد) إذًا هو يعلم الحديث، لكن أجاب بماذا؟ أجاب بقول الصحابي، ذهب بعضهم إلى أنه لا يعلم الحديث. كيف لا يعلم الحديث وهو قد روى الحديث؟ لكن أراد ماذا؟ أراد أنه موافق لفهم ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، لأن الإمام أحمد كغيره لا يستقلون بفهومهم في النظر في النصوص، فلا بد من فهم الصحابة في ذلك، وأجاب بقول ابن مسعود، إذًا قوله هنا: ابن مسعود يكره هذا كله. قال بعضهم: هنا أجاب الإمام أحمد بقول الصحابي، وكأن ليس عنده أثر صحيح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، وإلا لاستدل به. وهذا الجواب ضعيف، وهذا لا يطعن حتى لو قيل بأنه رواه واستدل بقول الصحابي، وكان قول الصحابي مخالفًا للحديث هذا لا يطعن في السند ولا يطعن في الحديث، بل إن خالف قول الصحابي نصًّا واضحًا بينًا فالنص مقدم على ماذا؟ على فهم الصحابي، لأن قول الصحابي - عند من قال بحجيته يشترط ماذا؟ - أن لا يكون مخالفًا للنص، فإن كان مخالفًا لنص قُدِّمَ النص عليه، وهذا واضح بَيّن، إذًا لا يطعن في سند الحديث حيث رواه الإمام أحمد رحمه الله تعالى ولم يستدل به، ومراد أحمد أن ابن مسعود يكره النُّشْرَة التي هي من عمل الشيطان كما يكره تعليق التمائم مطلقًا، فإن ابن مسعود - كما مر معنا - رضي الله تعالى عنه كان يكره التمائم كلها من القرآن وغير القرآن. إذًا سئل أحمد عنها فقال: ابن مسعود يكره هذا كله. كله يدل على ماذا؟ على أن ثَمَّ أنواع حينئذٍ من باب إحسان الظن بالصحابي يقال ماذا؟ أنه يكره يعني يُحَرِّمُ، فالكراهة بمعنى التحريم، ثم يكره ماذا؟ النُّشْرَة التي هي الخاصة بالمعنى الخاص، وهي حل السحر عن المسحور بسحرٍ مثله، ثم النوع الثاني الذي وقع فيه النِّزَاع وهو التمائم، والتمائم سواء كانت من القرآن أو غيرها، حينئذٍ هي ممنوعة، وإذا قلنا: هي ممنوعة حينئذٍ لو كتب مسحور شيئًا من القرآن فعله على رقبته يجوز أو لا يجوز؟ على الخلاف، هل يجوز تعليق القرآن أم لا؟ قلنا: الصواب أنه لا يجوز، لكن لو أخذ أحدٌ برأي من جَوَّزَ نقول: لا بأس به، لكن الشأن هنا كل الشأن في ماذا؟ حل السحر بسحرٍ مثله، وأما مسألة تعليق التمائم بشيء من القرآن هذا أمر وأخصّ ولا شك، فإن ابن مسعود كان يكره التمائم كلها من القرآن وغير القرآن، أما النُّشْرَة التي تكون بالتعويذ والرقى بأسماء الله وكلامه من غير تعليق فلم يكره أحدٌ البتة، فإن ابن مسعود كان يكره النُّشْرَة التي هي من عمل الشيطان والنُّشْرَة التي بالكتابة وتعليق كالتمائم لأنها قد تعلق للعين أو لرفع السحر، فدل ذلك على أن الإمام أحمد يذهب إلى ما ذهب إليه ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، وهو تحريم هذا كله، ومستنده الحديث، وليس المراد أنه ترك الحديث من أجل ابن مسعود، لا، وإنما قول ابن مسعود موافق للحديث، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («هي من عمل الشيطان»). وكره أي حرم ابن مسعود ذلك، إذًا وافق الحديث فلم يترك الحديث ليستدل بقول ابن مسعود، لكان تواضعًا وورعًا من الإمام أحمد لم

يستقل بفهمه، لم يقل قلت ونحو ذلك، وإنما استأنس بقول الصحابي رضي الله تعالى عنه.

وقوله: يُكره. الكراهة عند المتقدمين يراد بها التحريم، ولا تخرج عنه إلا بقرينة، بخلاف ما عليه المتأخرون من اصطلاح الأصوليين، قال تعالى بعد ذكر الشرك وسائر المحرمات: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾ [الإسراء: ٣٨]. وحينئذٍ كان محرمًا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي البخاري عن قتادة: قلت لابن المسيب: رجل به طِبٌّ أو يُؤَخَّذُ عن امرأته أَيُحَلُّ عنه أو يُنَشَّر؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع فلم ينه عنه. انتهى).

هذا قول ابن المسيب رحمه الله تعالى، وهو قول مُشْكِل، لكن أكثر أهل العلم على الاعتذار له، هذا الأثر علَّقه البخاري، أي رواه في صحيحه تعليقًا، ووصله الأثرم في كتاب ((السنن)) من طريق أبان العطار عن قتادة مثله، ومن طريق هشام الدستوائي عن قتادة بلفظ: يلتمس من يداويه. يلتمس يعني يطلب من يداويه، فقال: إنما نهى الله عن ما يضر ولم ينهَ عما ينفع.

قوله: (عن قتادة). هو ابن دعامة السدوسي البصري ثقة ثبتٌ فقيه من أحفظ التابعين، قالوا: إنه ولد أكمه سنة واحد وستين، روى عن أنسٍ وغيره وعن أيوب السختياني مات سنة سبع عشرة ومائة.

قوله: (قلت لابن المسيِّب). مسيَّب مسيِّب قلنا فيما مر مرارًا أنه يجوز فيه الوجهان مسيِّب بالكسر ومسيَّب.

كل مسيَّب فالبفتح سوى ... أبي سعيد فالوجهين حوى

يعني جيوز فيه الوجهان، أما سيَّب الله من سيَّبني، هذا ضعيف. قال: (قلت لابن المسيِّب رجل به طِبٌّ). بكسر الطاء، أي سحر (طِبٌّ) أي سحر، يقال طُبَّ الرجل بالضم إذا سُحِرَ، ويقال كنَّوْا عن السحر بالطِبِّ تفاؤلاً، يعني الطب الأصل فيه ماذا؟ العلاج، إذًا هذا طِبٌّ إذًا سيعالج، يقال كَنَّوْا عن السحر بالطب تفاؤلاً كما يقال للديغ سليم، والطِّبُّ اسم للبرء من الداء شفاء، أو اسمٌ للداء هذا على ما ذهب إليه ابن الأنباري، أنه من الأضداد يعني الداء نفسه يسمى طبًّا، والبرء منه والشفاء منه يسمى طبًّا، لذلك هو من الأضداد.

قال ابن أنباري: الطب من الأضداد، يقال لعلاج الداء طِبٌّ، والسحر من الداء يقال له طِبٌّ، السحر نفسه طِبٌّ، وهو الداء ليس بشفاء، والرفع وكشف هذا السحر يسمى طِبًّا، إذًا صار من الأضداد. إذًا قال: (رجل به طِبٌّ). يعني سحرٌ (يُؤَخَّذُ عن امرأته)، (يُؤَخَّذُ) بفتح الواو المهموزة وتشديد الخاء، أي يحبس عن امرأته ولا يصل إلى جماعها، وهو ليس به بأس، وهذا نوع من أنواع السحر يسمى الربط يكون مربوطًا، أليس كذلك؟ ومعناه واضح، وهو نوعٌ من السحر، والأُخْذَةُ بضم الهمزة والتأخير رُقيةٌ بسحر تحبس بها السواحر أزواجهن من غيرهن من النساء، وفي ((التيسير)): الأُخْذَةُ الكلام الذي يقوله الساحر. وعلى هذا أو ذاك (يُؤَخَّذُ) يعني يُسحر يُصرف عن زوجته لا يتمكن من جماعها ونحو ذلك، وأو في قوله: (رجل به طِبٌّ أو يُؤَخَّذُ عن امرأته). يحتمل أنها للشك من الراوي، هل قال قتادة: (به طِبٌّ) أو قال: (يُؤَخَّذُ عن امرأته)؟ يحتمل (طِبٌّ أو يُؤَخَّذُ عن امرأته)، (به طِبٌّ) به سحر، أيهما أعم وأيهما أخص؟ طبٌّ أعم، إذًا به سحر، ويختلف (يُؤَخَّذُ عن امرأته) هذا نوع من السحر، إذًا سؤال عام وسؤال خاص، يحتمل هذا ويحتمل الثاني، إذًا يحتمل أنها للشك من الراوي، هل قال قتادة: (به طِبٌّ). أو قال: ... (يُؤَخَّذُ عن امرأته)؟ أي أو قلت يُؤَخَّذُ ويحتمل أنها للتنويع، أي أنه سأله عن أمرين عن المسحور مطلقًا، وعن الذي يُؤَخَّذُ عن امرأته، والثاني أخص من الأول، (أَيُحَلُّ عنه أو يُنَشَّر)؟ (أو) هنا إن كانت للشك فهي طيبة، يعني شك (أَيُحَلُّ عنه أو يُنَشَّر)، وإن كانت للتنويع حينئذٍ قابل بين النُّشْرَةِ وبين حل السحر، (أَيُحَلُّ عنه) بِرُقْيَةٍ شرعية، أو ينشر النشرة المعروفة الجاهلية، يحتمل أو لا؟ يحتمل إذا قلنا: للشك فحينئذٍ نقول: يحل عنه يُنَشَّر بمعنى واحد، وشك الراوي. إن كانت لا ليس للشك حينئذٍ يكون السائل ماذا؟ سأل أيحل عنه برقيةٍ شرعيةٍ فقط أو ينشر عنه

بالنشرة المعروفة؟ أو يحتمل أن يُحَل بضم الياء وفتح الحاء مبنيٌ للمفعول من حل العقدة يَحُلُّها نقضها وفكَّها، يُحَلُّ عنه، يعني يُفَكُّ عنه (أو ينشر) بتشديد الشين نَشَّرَ عنه إذا رقاه كأنك تفرق عنه العلة، وأو هنا إحسانًا للظن للشك، لأن الحلّ هو النشرة بمعنى واحد إذًا لم يسأله عن شيءٍ محرم، قال: ماذا؟ قال: (لا بأس به) يعني هذا الحل (لا بأس به) مطلقًا أو مقيدًا؟ مقيدًا يعني (لا بأس به) لأمرٍ شرعي، فلم يُعنى هنا الأمر المحظور شرعًا، يعني حل السحر بسحر مثله.

قال: (لا بأس به) أي لا بأس بمعالجه بأمورٍ مباحةٍ لم يُرد بها إلا المصلحة ودفع المضرة لذلك قال: (إنما يريدون به الإصلاح) أي إزالة السحر، ولم ينْه عن ما يراد به الإصلاح، ولذلك قال: (فأما ما ينفع فلم ينه عنه). قال في ((التيسير)): وهذا الكلام من ابن المسيب يُحمل على نوعٍ من النشرة، لأنه سئل عن النشرة لا بد أن نعممها هنا، لا بد أن نعمِّمَ النشرة، منها ما هو شرعي، ومنها ما هو غير شرعي، مأذون فيه، وغير مأذون فيه، حينئذٍ إحسانًا بالظن أو إحسان بالظن في ابن المسيب نقول ماذا؟ المراد به النشرة المأذون فيها شرعًا هكذا قال. وهذا كلام ابن المسيب يحمل على نوعٍ من النشرة لا يُعلم هل هو من السحر أم لا. فأما - يقول هناك الشيخ سليمان -: فأما أن يكون ابن المسيب يُفتي بجواز قصد الساحر الكافر المأمور بقتله ليعمل السحر فلا يُظن به ذلك وحشاه منه. لا يقوله عالم أنه يجوز الإتيان إلى ساحرٍ ليَحُلّ السحر ويفكه، ويدل على ذلك قوله: (إنما يريدون به الإصلاح) فأي إصلاحٍ في السحر، بل كله فسادٌ وكفرٌ، والله أعلم. انتهى كلامه.

إذًا حمل هنا الشارح كغيره ابن القيم جميع الشراح - شراح الكتاب - حملوا قول ابن المسيب هنا على ماذا؟ على النشرة الشرعية فقوله هنا ماذا؟: (لا بأس به) يعني: بمعالجته بالشرع (إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع فلم ينْه عنه) يعني: أن الرقية الشرعية ليس منهيًا عنها. [نعم] وحمله ابن القيم على نوعٍ من النشرة لا محذور فيه كالرقى بأسماء الله وكلامه، ولا يعلم أنه سحرٌ هكذا أجاب، وكما ذكرتُ والله أعلم.

لكنه مخالفٌ - الجواب هذا - مخالف لظاهر كلامه، بل ظاهر كلامه أنه يقسم السحر إلى نوعين: منه ما هو ضار، ومنه ما هو نافع. وإنما حُرِّمَ الضارّ دون النافع، ولذلك استمسك كثير من الفقهاء بقوله في هذه المسألة عند المتأخرين، وهي جواز حل السحر بسحرٍ مثله، وإذا كان ظاهر كلام العالم أنه يدل على قولٍ باطل فحينئذٍ لا نتكلف، فنصرف اللفظ عن ظاهره، لأنه هو معتقد يرى أن هذا جائزٌ فإذا كان كذلك فنحمله على ظاهره ونعتذر له، بأنه فهم من نصٍ ما واجتهد وإن كان اجتهاده فاسد باطل لكنه ماذا؟ مصادم للنصوص، ونترحم عليه يبقى على حاله، وهذا هو الظاهر والله أعلم، أنه عنى رحمه الله أن حل السحر بسحرٍ مثله لحاجةٍ أو ضرورةٍ كما قيّده بعضهم أنه جائزٌ، لأن الباري إنما نهى عن السحر الذي يضُرّ وهذا ليس فيه مضرة، عندما يذهب إلى ساحر ليحل السحر عن مريض فإذا حل السحر عنه أين المضرة ليس فيه مضرة هكذا يُراد.

إذًا وقد فهم كثير من أهل العلم بأن ابن المسيب يرى جواز حل السحر بسحرٍ مثله وهو كذلك، ولذلك قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: كأن ابن المسيب قسم السحر إلى قسمين: ضارٍ، ونافعٍ. هو ظاهره هذا، قسم السحر إلى قسمين ضارٍ ونافعٍ فالضار محرمٌ قال الله تعالى: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ} [البقرة: ١٠٢]، إذًا لو نفعهم قد يكون حكمٌ آخر، أليس كذلك؟ والنافع لا بأس به وهذا ظاهر ما رُوِيَ عنه هكذا يقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، وهذا ظاهر ما رُوِيَ عنه، وبهذا أخذ أصحابنا الفقهاء فقالوا: يجوز حل السحر بسحر للضرورة .. إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى.

يؤكد هذا قوله - قول ابن المسيب -: (إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع فلم ينه عنه) قسَّم شيءٌ ينفع وشيءٌ ضار، والرقية الشرعية ليس فيها نهيٌ أصلاً، هل عندنا دليلٌ يدل على أو فيه صيغة نهيٍ عن شيءٍ مما يتعلق بالرقية الشرعية؟ الجواب: لا، ليس عندك. حينئذٍ

قوله: (إنما يريدون به الإصلاح) يعني بهذا السحر أرادوا به الإصلاح، (فأما ما ينفع فلم ينه عنه)، وأما ما لا ينفع فنهي عنه. إذًا تقسيم بين أمرين هذا ظاهر لفظه، والعلم عند الله.

إذًا يؤكد قوله: (إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع فلم ينه عنه) إذًا هناك نهيٌ ولا نهي باعتبار الرقية الشرعية، وإنما النهي في النشرة الجاهلية فكأنه نظر إلى مقصد ما للشارع في النهي عن السحر وهو الضرر والإضرار، يعني كأنه استنبط مقصدًا من مقاصد النهي عن السحر، ولذلك قال: ... {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ}، {يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ} [البقرة: ١٠٢] إذًا فيه ضرر، إذًا ما لا يضر فلا بأس به، كأنه استنبط شيئًا من ذلك، فكأن ابن المسيب نظر إلى مقصدٍ بالشارع في النهي عن السحر وهو الضرر والإضرار بالناس فلما رأى أنه لا ضرر في هذه الصورة رفع الحكم وجوَّزه، وعلى كل حالٍ هذا القول وهو جواز حل السحر بسحرٍ سواء قال به ابن المسيب أو غيره نقول: مصادمٌ لأصل من أصول الشرع الذي دل عليه الكتاب والسنة وأجمع عليه الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وهو كذلك مصادم للنص الذي قدمه المصنف هنا («هي من عمل الشيطان») ودخل في النشرة حل السحر بسحرٍ مثلهُ.

قال هنا: (وروى عن الحسن أنه قال: لا يَحُلّ السحر إلا ساحر)، (لا يَحُلّ السحر) يعني بغير طريقة الشرعية إلا ساحرٌ، أما حل السحر بالطريقة الشرعية فليس بساحر، وهذا الأثر ذكره ابن الجوزي في ((جامع المسانيد)) بغير إسنادٍ ولفظه: لا يُطلق السحر إلا ساحر. وروى ابن جرير في التهذيب عن قتادة عن سعيد المسيب أنه كان لا يرى بأسًا إذا كان بالرجل سحرٌ أن يمشي إلى من يُطلق عنه، وهذا التعبير معلوم أنه ماذا؟ أنه يتعلق بالسحر والساحر الذي يُطلق هو الساحر، فقال: هو صلاحٌ. يعني ليس فيه مضرة وليس فيه إضرار، وما لا يضر لم ينه عنه. قال قتادة: وكان الحسن يكره ذلك يقول: لا يعلم ذلك إلا ساحر. قال: فقال سعيد بن المسيب: إنما نهى الله عن ما يضر ولم ينه عن ما ينفع. قال الحافظ: إسناده صحيح. هذا واضح بين أنه يُفَصِّلُ في ماذا؟ في السحر نفسه أنه منه ما ينفع ومنه ما يضر.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (قال ابن القيم: النُّشرة: حل السحر عن المسحور) هذا على جهة العموم (وهي نوعان:)، (حلّ بسحر مثله، وهو الذي من عمل الشيطان، وعليه يُحمل قول الحسن) ما هو؟ لا يحل السحر إلا ساحر. (فيتقرب الناشر والمنتشر إلى الشيطان) الناشر من هو؟ الساحر الذي يحل السحر، (والمنتشر) هو الذي يُحَلُّ عنه السحر بطلبه، مريض يعني مسحور، الناشر هو الساحر، (والمنتشر) هو المسحور، (فيتقرب الناشر والمنتشر إلى الشيطان بما يحب)، (فيتقرب الناشر) وهو الذي يحل السحر (والمنتشر) وهو الذي يُحل عنه السحر بطلبه أو رضاه (إلى الشيطان بما يحب)، ف (ويبطل عمله عن المسحور) يعني فيزول ذلك السحر.

(والثاني) من نوعي النشرة (النشرة بالرقية والتعوذات والأدوية والدعوات المباحة، فهذا جائز).

ذكر المصنف كلام ابن القيم لما فيه من الجمع بين القولين وبيان أنه لا تنافي بينهما وإنما يُصَدِّق بعضها بعضًا، فالنوع الثاني الذي ذكره ابن القيم يُحمل عليه كلام ابن المسيب - يعني من باب إحسان الظن به - أو على نوعٍ لا يدري هل هو من السحر أم لا، لكن لا يجوز له إذا كان لا يدري لا يجوز له الذهاب، وعليه يُحمل قول من أجازه من العلماء من باب إحسان الظن بهم، وما كان بالسحر فهو محرم. لكنه قول قائل في باب إحسان الظن بالعلماء فحسب، إنما الأصل هو حفظ ماذا؟ حفظ جناب المعتقد وحفظ جناب التوحيد هذا الأصل فيه، فإذا كان ظاهر كلام العالم باطل أو فاسد وجب ردّه، والعلماء إنما يحتج عليهم بالأدلة الشرعية ولا يحتج بأقوالهم على الأدلة الشرعية، الحجة في النص والإجماع وإذا كان كذلك ولذلك نقول هذه المسألة لا ينبغي أصلاً حكاية الخلاف فيها، لأنه ليس كل خلافٍ جاء يكون خلافًا معتبرًا إلا إذا كان مستندًا إلى نصٍ، وعلمنا أن النصوص هنا عامة، بل ثَمَّ نصٌ خاصّ فأي اجتهادٍ حينئذٍ يقابل نصًا عامًا أو خاصًا، حينئذٍ نقول: هذا اجتهاد باطل، ولا ينبغي ذكره كخلافٍ، نقول: المسألة فيها قولان، لا، لا يجوز هذا، وخاصة في مثل هذه المسائل ليس المسألة يمسح كل رأسه أو بعض رأسه، أو يمسح ثلاث شعرات، نقول: فيها ثلاثة

أقوال لأهل العلم، لا هنا توحيد وكفر، إيمان وكفرٌ، هذا القول هو بعض الكفر، نحن قرَّرنا قاعدة عامة دل عليها النصوص الشرعية أن السحر كفرٌ، هل نفصل من أجل أن بعض أهل العلم أخطأ؟ فقال قولاً باطلاً نقول: بعض السحر ليس بكفرٍ لوجود خلاف فيه؟ لا، لا يجوز هذا، وإنما نقول السحر كله كفرٌ، والذهاب إلى الساحر على التفصيل السابق إن سأله ولم يصدقه لم يقبل لأن الساحر والكاهن بمعنى، وإن صَدَّقَهُ ولا بد أن يُصَدِّقه في هذه الصورة ويرضى بقوله ويطمأن إليه، بل قد يتعلق به لأنه قد كشف وأزال شيئًا مما يعتقد أنه بيد الساحر، فإذا كان كذلك حينئذٍ يكفر هذا، الذاهب الذي يحل السحر بالسحر أو ذهب إلى الساحر ليرفع عنه السحر يكفر إن صدَّقه، وهذا لا شك فيه، هل نستثني هذه الصورة لوجود خلاف بين أهل العلم؟ نقول: لا. هذا الخلاف خلاف باطل ولا يذكر ولولا أن شرح الباب لا يتم إلا بذلك لما عرَّجْنَا عليه، ولا نذكر له أدلة، ولذلك لا يذكر له أدلة من جهة التخصيص للنصوص السابقة إلا كما سيأتي. قول ابن المسيب، توقف الإمام أحمد، قصة عائشة، بل بعضهم استدل من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه، استدل بهذا على ماذا؟ على أنه يجوز للساحر أن ينفع أخاه [استنكار من الشيخ] أي أخوةٍ هذه في الدين أم أنها في الكفر؟ هذا كافرٌ وهذا المسلم في الأصل فيه أنه إذا ذهب قبل الذهاب أنه مسلم أين الأخوة هنا؟ قولٌ باطل.

إذًا [نقول] ولذلك نحن نقول إجماع الصحابة على هذه المسألة، وحكاية إجماع الصحابة هذه يجب على طالب العلم أن يعتني بها، كيف يحكي إجماع الصحابة، إذا كانت النصوص واضحة بينة ومتواترة ومتكاثرة وظاهرها حكمٌ شرعي ثم لم ينقل حرفٌ واحد عن صحابيٍ يُخالف ذلك الظاهر فتحكي الإجماع، تحكي الإجماع، لأنه لا يمكن أن يكون ثَمَّ قولٌ جائزٌ في عصر الصحابة ثم يكون بعده ويخلو عصر الصحابة عن ذلك القول، وهذا باطل. ولذلك اتفق أهل العلم على أنه إذا كان ثَمَّ قولان في عصر الصحابة لا يجوز إحداث قولٍ ثالث، لأنه يلزم منه أن يكون ذلك العصر قد خلا عن قول الحق وهذا باطل، الصحابة العصر الأول ما اتفقوا عليه فهو حجة، ولا شك، ما اختلفوا فيه حينئذٍ لا يُزاد قولٌ على أقوالهم المختلفة، والترجيح حينئذٍ يكون بماذا؟ بالكتاب والسنة يعني تعرض أقوالهم على الكتاب والسنة، من بعد الصحابة لا حجة في قوله البتة، فمن احتج بقول المسيبِ في هذه المسألة نقول: ابن المسيب قوله حجة أم لا؟ إذا كان ثَمَّ خلافٌ بين أهل العلم في قول الصحابي هل هو حجة أم لا؟ ثَمَّ اتفاق على أن من بعد الصحابة قوله ليس بحجة، وأما قول بعض الأصوليين كبار التابعين أنه حجة يلحق بالصحابي أو لا، هذه لا يُلتفت إليها، إنما النظر في ماذا؟ يكون النظر في الصحابي فقط، ومرت معنا هذه المسألة.

إذًا [الإجماع] قلنا بالكتاب والسنة والإجماع، وهو أنه لم ينقل عن أحدٍ من الصحابة خلافٌ، خلاف ما دلت عليه النصوص والله أعلم، وهذا الطريقة في ادعاء الإجماع بعضهم يرى أنها طريقة ضعيفة، وليس الأمر كذلك، لماذا؟ لأننا نجد أئمة السنة في باب المعتقد يحكون إجماع الصحابة ولم ينقل عنهم حرفٌ واحد في إثبات صفةٍ أو غيرها، ولذلك نقول: ... {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥]. تفسير الاستواء بالاستيلاء باطل بإجماع الصحابة، هل نُقل عن أحدٍ من الصحابة أن التفسير هنا بالاستيلاء باطل؟ لم يُنقل، هل دعوى الإجماع صحيحة؟ نعم صحيحة ولا إشكال فيها، لماذا؟ لأن الاستيلاء مخالفٌ للفظ، فلو كان معنى هذا اللفظ هو الاستلاء لنقل عن الصحابة وكان أولى ما يُستفسر عنه هو ما يتعلق بذات الباري جل وعلا، أولى من السؤال عن النُّشْرَة التي أجاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها ... («من عمل الشيطان») لم يستفصلوا حرفًا واحدًا لا في معيته، ولا في علوه، ولا في الاستواء، ولا في الرحمة، ولا في غيرها، فدل ذلك على أن الظاهر هو المراد ونحكي الإجماع، إذ لو كان خلاف الظاهر غير مراد لسألوا واستفسروا إذ الحاجة الماسة هنا آكد من حاجتهم إلى معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالفروع. وهذا كذلك يتعلق بأصل الدين.

وأما من أجاز ذلك أكثر الحنابلة للأسف الشديد على هذا القول أنه يجوز ماذا؟ حل السحر بالسحر، وثَمَّ قولان لحاجةٍ وبعضهم قيده للضرورة، هذا أو ذاك قولان باطلان، ولا يجوز تقليد أحدٍ من أهل العلم في هذه المسألة البتة. وإنما نعتذر لهم بأنهم اخطأوا في فهم

ما نُقِلَ عن ابن مسيب، أو لو كان ظاهره كما قلنا أنه يدل على جواز هذه المسألة نقول: تمسكوا بما ليس بحجةٍ، وللأسف الشديد مما ينبغي أن يتنبه له طالب العلم أنه في مقام التأصيل تأتي هذه العبارة أنه لا حجة لأحد في مقابلة ما جاء عن الله وعن رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وأن أحد غير الرسول - صلى الله عليه وسلم - ليس بمعصوم باب تأصيل فقط، لكن إذا نزلنا إلى الساحة وإلى الميدان وجدت تخليط كبير جدًّا، مسائل شرعية يُحكى فيها اتفاق ويُحكى فيها إجماع ويُحكى فيها تحريم وتحليل .. إلى آخره مستندة إلى قول تابعيٍّ أو أتباع التابعين أو أحد من الأئمة الأربعة المعتبرين، حينئذٍ نقول: ليس أحد حجة البتة، إنما الحجة في النص والإجماع، ومن عداه حينئذٍ يحتج لهم ولا يحتج بهم في إثبات الأحكام الشرعية، يجب أن تكون هذه القاعدة عملية وليست نظرية فحسب، لأن من جوَّز هذه مَا قَال؟ قال ابن المسيب، قال الإمام أحمد، هل ابن المسيب هذا حجة؟ هل الإمام أحمد حجة؟ الجواب: لا، إذًا من جوَّز ذلك ليس له حجةٌ إلا أقوال تمسكوا بها من أقوال غير المعصومين، ولا يجوز لأحدٍ أن يحتج في إثبات حكمٍ شرعي بمن ليس بحجةٍ، وإنما الحجة النص والإجماع لا بأقوال أهل العلم، فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية، لا يحتج بها على الأدلة الشرعية، يحتج لها بالأدلة، يعني يستأنس بذكرها مع الأدلة الشرعية ولذلك أهل العلم جَرَوْا على أنه يذكر النص، ويذكر الحكم الشرعي، ثم نذكر قال فلان وقال فلان، ونجري على هذا. قال فلان وقال فلان لماذا؟ من باب الاستئناس لأننا نعتقد أنها فهمنا من النص كذا إذًا لسنا شاذّين في فهم النص، بل فهم فلان وفلان، لكن إذا خالف النص فيطرح قوله البتة.

ومما استدلوا به أيضًا غير قول ابن المسيب توقف الإمام أحمد في هذه المسألة، قالوا: توقف. سُئل الإمام أحمد فتوقف. قال الأثرم سمعت أبا عبد الله أحمد سئل عن الرجل يحل السحر قال: قد رخص فيه بعض الناس. قيل: إنه يجعل في الطنجير ماءً ويغيب فيه، فنفض يده وقال: لا أدري ما هذا. قيل له: فترى أن يؤتى مثل هذا؟ قال: لا أدري ما هذا. قالوا: وجه الاستدلال فالإمام أحمد لم ينهَ عن إتيان مثل هؤلاء بل توقف في ذلك، ولو كان ذلك ممنوعًا عنده لصرح بالنهي عنه، واضح هذا؟ هذا وجه الاستدلال.

جوابه: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد حكم لما سُئل عنها ولم يتوقف، أليس كذلك؟ لم يتوقف، وعندكم على قولكم أن الإمام أحمد توقف فأيّ الحكمين تُقَدِّمُون؟

توقف الإمام أحمد، أم إجابة النبي - صلى الله عليه وسلم -؟

سئل عن النُّشْرَة فقال: ((هي من عمل الشيطان)). وعندكم هذا الحديث ثابت، ثم توقف الإمام أحمد تُقَدِّمُون توقف الإمام أحمد على قول النبي - صلى الله عليه وسلم -؟

هذا لا شك أنه باطل ولا يجوز حكايته نخلافٍ في مسائل شرعية تتعلق بأصل التوحيد، إنما كما ذكرنا لولا أنه قد يتمسك البعض ولا يدري كيف يجيب عن هذه المسائل لما احتيج إلى ذكرها.

ثم قد يوجه كلام الإمام أحمد كما وجه بعضهم كلام المسيب قال في ... ((التيسير)): وهذا صريح في النهي عن النُّشْرَة على الوجه المكروه، وكيف يجيزه يعني الإمام أحمد وهو الذي روى الحديث إنها ((من عمل الشيطان)) هذا من باب إحسان الظن بالإمام أحمد رحمه الله تعالى، لكن لما كان لفظ النُّشْرَة مشتركًا بين الجائزة والتي من عمل الشيطان، ورأوه قد أجاز النُّشْرَة يعني التي هي الشرعية، ظنوا أنه قد أجاز التي هي من عمل الشيطان، وحشاه من ذلك.

إذًا هذا مما استدل به ليس عندهم إلا أقوال رجال.

وأما دعوى الضرورة فبيَّنا أن ضرورة هنا أولاً يعني الالتجاء إلى السحرة أولاً النصوص كافية، مثلاً الجواب من باب التَّنزّل، نقول: الضرورة في ماذا؟ قالوا: الذهاب إلى السحرة كأكل الميتة، أكل الميتة واجب هنا، والعلاج في قول جمهور أهل العلم ليس بجواب، ثم لو سلمنا أنه واجب وقد يكون واجبًا عن الصحيح في بعض الصور ومندوبًا في بعضها، لكن نقول: هنا مرتبة الدين، حفظ الدين لا شك أنها مُقَدَّمَةٌ على مرتبة حفظ النفس، فلا يُنقض الأصل بماذا؟ بالحفاظ على العقل والنفس، بل تُهْلَكُ النفس من أجل ماذا؟

الحِفاظ على الدين، وما شُرِعَ الجهاد إلا من أجل الحفظ على الدين، مع أنه تراق فيه الرقاب أو تراق فيه الدماء، وأما دعوى الضرورة فلا تصح هنا لأن مرتبة حفظ الدين مقدمة على مرتبة حفظ النفس، فلا يقدح في الأعلى لتحصيل الأدنى، يعني لا يُقدم الأدنى على الأعلى، ثم الشرك ليس فيه ضرورة البتة.

وثَمَّ بعضهم وجَّه - وهذا وُجِدَ الآن - وجَّه كلام ابن المسيب لقوله تعالى أن السحر قسمان قوله: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ}. قال: قد يشير هذا النص إلى ماذا؟ إلى أن من السحر ما ينفع، وهذا قول باطل.

قال الشوكاني رحمه الله تعالى في هذا الجزء من الآية: فيه تصريح بأن السحر لا يعود على صاحبه بفائدة، لأن قوله: {وَلاَ يَنفَعُهُمْ}. فعل في سياق النفي، إذًا يعم لا نفع لهم فيه البتة، ولذلك قال فيه تصريح، إذًا النص هنا نصٌّ بالمعنى الأصولي، فيه تصريح بأن السحر لا يعود على صاحبه بفائدةٍ، ولا يجلب إليه منفعةً بل هو ضرر محض خالص وخسران بحت، إذًا ليس فيه منفعة البتة، فوجب فهم النص على وجهه. وقال ابن كثير: ... {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ} أي يضرهم في دينهم وليس له نفعٌ، نفعٌ فسر بكونه نكرة في سياق النفي وليس له نفع يوازي ضرره، وقوله: {وَلاَ يَنفَعُهُمْ}. نكرة في سياق النفي فيعم كما ذكرنا، وفي ((التحرير والتنوير)) كلام جميل في قوله: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ}. قال: يعني ما يضر الناس ضُرًّا آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه لأنه ذكر أولاً هذه مضرة {يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ}، ثم قال: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ}. هل هو الضرر السابق أم أنه ضرر زائد على السابق؟ لا شك أنه ماذا؟ ضرر زائد على السابق، وقلنا: بعضهم حصر فيما مر معنا أن السحر المذموم هو ما كان تفرقةً وما عداه فلا، فيبقى على أصله، وقد يمشي هذا القول حل السحر عن المسحور بسحرٍ مثله على هذا القول لا إشكال فيه، لكنه قول باطل، بل الصواب أنه ذكر ضَرَرَيْنِ، ضررًا خاصًا وهو التفرقة بين المرء وزوجه، ثم عَمَّمَ، يعني السحر لا ينحصر في هذه الصور، ولذلك قال: يعني ما يَضُرّ الناس ضرًّا آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه فضمير {يَضُرُّهُمْ} عائد على غير ما عاد عليه ضمير {وَيَتَعَلَّمُونَ} فرق بين الطرفين، والمعنى أن أمور السحر لا يأتي منها إلا الضُّرّ، أي في الدنيا، فالساحر لا يستطيع سحر أحد ليصير ذكيًّا بعد أن كان بليدًا، أو ليصير غنيًّا بعد الفقر، وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشتغلين به، وهو مقصد الآية وبهذا التفسير يكون عطف قوله: {وَلاَ يَنفَعُهُمْ} تأسيسًا لا تأكيدًا، عطف قوله: {وَلاَ يَنفَعُهُمْ}، {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ} هل هو من باب التوكيد العطف أو من باب التأسيس؟ نقول: من باب التأسيس والملاحظ في الضُّرّ والنفع هو ما يحصل في الدنيا، وأما حالهم في الآخرة فسيفيده قوله: {وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ}. ثم قال: وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر ونفي النفع الذي هو ضده مفاد الحصر، يعني {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ} فيه حصر، كأنه قيل ويتعلمون ما ليس إلا ضُرًّا، وعدل عن صيغة القصر لتلك النكتة المتقدمة وهي التنبيه على أنه ضُرٌّ. انتهى كلامه.

إذًا فيتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم سواء قلت ولا ينفعهم تأسيسًا أم تأكيدًا ليس في السحر منفعةً من أيِّ وجهٍ كان، فالسحر ضَرَرٌ محض لا نفع فيه، فلما قال: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ}. فلو وقفنا عند قوله: ... {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ}. هكذا فقد يفهم أن بعض السحر فيه منفعةً. وقال: {وَلاَ يَنفَعُهُمْ}. هذا من باب التأكيد أو من باب التأسيس لا إشكال.

وحاصل الأمر أن حل السحر بالسحر ممنوع باتفاق السلف، وإذا كان السلف منعوا من الرقية التي لا يُعلم معناها - كما مر معنا - فما بالك في الشرك الأكبر الواضح البيّن وهو الذاهب إلى السحرة والكهان.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وعامة ما بأيدي الناس من العزائم والطلاسم والرقى التي لا تُفْقَهُ بالعربية فيها ما هو شركٌ بالجنّ، ولهذا نهى علماء المسلمين عن الرقى التي لا يفقه معناها لأنها مظنة الشرك، نهي عنها لأنها مظنة فكيف بالشرك الواضح البين

الصريح، وإن لم يعرف الراقي أنها شركٌ فهي منهيٌّ عنها.
قال المصنف رحمه الله تعالى:
(فيه مسألتان:
الأولى: النهي عن النُّشْرَة).
لقوله: («هي من عمل الشيطان»). وعرفنا أنه أبلغ من الصيغة لأنه ذكر ما يدل على التحريم.
(الثانية: الفرق بين المنهي عنه والمرخص فيه مما يزيل الأشكال).
هذه في قول من؟ في قول ابن القيم رحمه الله تعالى (مما يزيل الأشكال) إن كان ثَمَّ إشكال في قول المسيب، فنقول: لا إشكال سواء اعتذرنا له أو لا، لا إشكال، لماذا؟ لأن الحجة ليست بكلام ابن المسيب ولا كلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى، الحجة في الكتاب والسنة، وإذا كان كذلك فما خالفه واعتقدنا أنه باطل نقول: هذا الكلام باطل ونعتذر لمن قال به ونترحم عليه، ونقول: هذه زلة عالم ولا نجعل ثَمَّ إشكال وخلاف، وثَمَّ من يتمسك بهذا القول بحجة أن هناك من سبقه بهذا القول، ونقول: ليست حجةً شرعيةً صحيحةً. والله أعلم.
وصلَّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله صحبه أجمعين.

65 ٦٥

٦٥٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب ما جاء في التطير).
* بيان حكم التطير، وهل هو من الشرك الأكبر أم الأصغر؟
* معنى (التطير) من حيث اللغة واصطلاح.
* قوله: (وقول الله تعالى: (أَلا إِنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون).
* قوله: (وقوله: (قَالوا طائركم معكم أَئِن ذكرتم بل أنتم قَوم مسرفون).
* بيان معاني مفردات الآيتين.
* مناسبة الآيتين للباب، وما يستفاد منهما.
* قوله: (عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر).
* هل تنتقل العدوة بذاتها؟
* بيان الجمع بين (لاعدوة وطيرة) و (فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد).
* مسألة: الجمع بين (لاعدوة وطيرة) و (الشؤم ثلاثة ..).
* تعرف: (الهامة، والصفر).
* قوله: (زاد مسلم: ولا نوء، ولا غول).
* مناسبة الحديث للباب.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)):
(باب ما جاء في التَّطَيُّر)
هذا هو الباب الثامن والعشرون (باب ما جاء في التطير).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لما كان الطِّيرة نوعًا من الشرك المنافي للتوحيد أو لكماله، هكذا عَبَّر في ((التيسير))، منافي للتوحيد أو لكماله، منافي للتوحيد يعني لأصله، أو لكماله، وعَبَّرَ في الحاشية ابن القاسم: المنافي لكمال التوحيد الواجب، ولم يذكر المنافي للتوحيد يعني لأصله. المنافي لكمال التوحيد الواجب. والصحيح عبارة صاحب ((التيسير))، قال: لَمَّا كانت الطيرة نوعًا من الشرك المنافي للتوحيد أو لكماله لكونه من إلقاء الشيطان وتخويفه ووسوسته، ولكونه يتعلق القلب به خوفًا وطمعًا، ولكونه منافيًا للتوكل على الله، واعتقاد نفعٍ أو ضرٍّ بسبب طائر ونحوه، منافيًا للتوكل، والتوكل فرضٌ على كل مسلم، واعتقاد نفعٍ أو ضَرٍّ أو ضُرٍّ بسبب طائر ونحوه. لَمَّا كانت الطيرة كذلك عقد المصنف هذا الباب تحذيرًا منها، وفي الحاشية: وإن كان من الشرك الأصغر فهو من أقبح الشرك. ففيه خلاف هل الطيرة من الشرك الأكبر والأصغر، أو أنها من الأصغر فقط، ومر معنا في (باب بيان شيء من أنواع السحر) قبل البابين مَرّ معنا في ذلك الباب (باب بيان شيء من أنواع السحر) أن الطيرة من أنواع السحر بنص الحديث كما في حديث قبيصة أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: (« إن العيافة والطرق والطيرة من الجبت »). وفسر عمر الجبت بالسحر، فهي نوع من أنواع السحر، وهذا مناسبة ذكر هذا الباب بعد الأبواب المتعلقة بالسحر، لا زال المصنف في ذكر هذه الأبواب، وأيضًا مر قول عوف في تفسير العيافة أنه زجر الطير، وقلنا: زجر الطير هذا بعض الطيرة، حينئذٍ يكون قوله في الحديث السابق (« إن العيافة والطرق والطيرة ») من عطف العام على الخاص، لأن الطيرة أَعَمُّ من زَجْرِ الطير، وأما العيافة فهي خاصة بزجر الطير.

والتَّطير نوع من الشرك بالله جل وعلا، هذا متفق عليه أنه نوع من الشرك بالله جل وعلا، وهل ينافي أصل التوحيد بمعنى أنه يخرجه من الملة، أو ينافي كماله الواجب فقط؟ إذا قلنا: بأن الطيرة والتطير نوع من أنواع الشرك وهو كذلك وهذا محل وفاق، لكن هل ينافي أصل التوحيد؟ حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون ناقضًا، وهذا لا يكون إلا إذا كان شركًا أكبر، أو ينافي كماله الواجب فقط؟ يعني هل نقول: التطير شركٌ أصغر لأنه منافي لكمال التوحيد الواجب ولا يكون أكبر؟ أو أنه يطرأ عليه النوعان الأكبر والأصغر؟

الأصح أنه قد يكون أكبر وقد يكون أصغر، بمعنى أنه يطرأ عليه النوعان، وقد يكون التطير شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر على حسب اعتقاد المتطير، ولهذا قال في ((التيسير)) - الحفيد -: ولَمَّا كانت الطيرة بابًا من الشرك منافيًا للتوحيد أو لكماله، بابًا من الشرك يعني نوعًا من أنواع الشرك منافيًا للتوحيد، يعني من أصله، أو لكماله إلى آخره، وأو هنا للتنويع حينئذٍ يكون الشرك هنا شركًا أكبر، أو يكون الشرك هنا شركًا أصغر بحسب اعتقاد المتطير ف (أو) للتنويع، وكذلك قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، كذلك الشيخ صالح الفوزان حفظه بأن النوع هنا نوع الشرك قد يكون أكبر منافيًا لأصل التوحيد، وقد يكون أصغر حيث قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: واعلم أن التطير ينافي التوحيد. إذا قيل: ينافي التوحيد هذا محتمل، ينافي التوحيد يعني: أصله أو كماله فلا بد من التبيين، قال: ووجه منافاته له من وجهين:

الأول: أن المتطير قطع توكله على الله واعتمد على غير الله. وهذا لا شك أن شركٌ أكبر، قطع توكله على الله، والتوكل هذا يعتبر من شرط صحة الإيمان، {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} [المائدة: ٢٣]، إن كنتم مؤمنين فعلى الله توكلوا، إن لم تتوكلوا على الله بل توكلتم من أصله، قطعتم التوكل على الله تعالى فلستم مؤمنين، حينئذٍ يكون شرطًا لصحة الإيمان، وهو فرضٌ لازمٌ.

إذًا المتطير قطع توكله على الله واعتمد على غير الله وهذا النوع لا يكون إلا شركًا أكبر كما هو معلوم.

وجزم بعضهم بأن الطيرة شركٌ أصغر، ولهذا عَبَّر ابن القاسم رحمه الله تعالى في ((الحاشية)) بقوله: المنافي لكمال التوحيد الواجب.

قول المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في التطير) أي من النهي عنه والوعيد فيه وأنه شركٌ أكبر أو أصغر، أو إن شئت تقول: وأنه شركٌ بالله حينئذٍ يحتاج إلى التفصيل. وأنه شركٌ بالله إذا (أَمْضى)، أو (ردَّ)، وقد يكون أكبر وقد يكون أصغر.

(باب ما جاء في التطير) التّطير تَفَعُّل، يقال: تَطَيَّرَ يَتَطَيَّرُ تَطَيُّرًا، حينئذٍ تَطَيُّر هذا مصدر، مصد تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعُّلاً، تَكَلَّمَ يَتَكَلَّمُ تَكَلُّمًا،

تَعَلَمَ يَتَعَلَمُ تَعَلُّمًا. إذًا تَفَعَّلَ يأتي المصدر منه على التفعل، إذًا التطير مصدر، والطِيَرَة بكسر الطاء وفتح الياء وقد تُسكّن الطِّيَرَة الطِّيرَة، وقد يقال: الطُّورة. اسم مصدرٍ من تَطَيَّرَ طِيَّرَة كما يقال: تَخَيَّرَ خِيَرَة أليس كذلك؟ تَخَيَّرَ تَخَيُّرًا هذا المصدر، لكن يقال: الخيرة، والتَّطَيَر يَتَطَيَّرُ طِيَرَةً، والأصل التَّطَيُّر. إذًا نقول: هذا اسم مصدر وليس بمصدر، وهما من حيث المعنى واحد متحدان، لكن الفرق بينهما من جهة الاصطلاح فقط، من جهة الاصطلاح وإلا المعنى واحد، المصدر هو عينه من حيث المعنى اسم المصدر، وإن كان بعضهم يرى أن اسم المصدر لا يعمل، والمصدر يعمل هذه مسألةٌ نحوية وأما من حيث المعنى وفقه اللفظ فهما متحدان.

إذًا الطِّيَرَة بكسر الطاء وفتح الياء وقد تُسكّن اسم مصدر من تَطَيَّرَ طِيَرَة كما يقال: تَخَيَّرَ خِيَرَة، ولم يجئ في المصادر على هذه الزنة غيرهما، يعني الخيرة، والطيرة. والتَّطَيّر هو التشاؤم بالشيء بما يقع من المرئيات أو المسموعات في قلوب أهل الشرك والعقائد الضعيفة الذين لا يجعلون توكلهم على الله تعالى.

قال في القاموس: الطائر ما تَيَمَّنْتَ بِهِ أو تَشَاءَمْتَ. لأن الطيرة الأصل أنها مأخوذةٌ من الطائر هذا أصلها، الطائر ما تَيَمَّنْتَ بِهِ أو تَشَاءَمْتَ، والطِّيَرَة والطِّيْرَةُ بإسكان الياء والطُّورة بضم الطاء وقلب الياء واوًا، الطُّورة، وهو ما يتشاءم به من الفأل الرديء، وتَطَيَّرَ بِهِ ومِنْهُ، يعني تَعَدَّى بالباء، ويَتَعَدَّى بـ (منه)، تَطَيَّرَ بِهِ، وتَطَيَّرَ مِنْهُ.

إذًا الطائر ما تيمنت به أو تشاءمت هذا أصله، فأصله مأخوذٌ من الطير لأن العرب يتشاءمون أو يتفاءلون بالطيور على الطريقة المعروفة عندهم بزجر الطير، وأصله التَّطَيّر بالسَّوانح والبوارح من الطير، والظباء، والعطاش، ونحو ذلك. يعني هذا الأصل وليس خاصًا به كما سيأتي. قال المدائني: سألت رؤبة بن العجاج - أليس كذلك؟ -: ما السانح؟ قال: ما وَلاَّك مَيَامِنَهُ. هذا السانح يعني ما ذهب جهة اليمين، زَجْر الطير هو العيافة، مرّ المراد بأن زجر الطير هو تحريكها، حينئذٍ إذا حركها وزجرها تطير، إما جهة اليمين، وإما جهة اليسار، وإما أمام، وإما خلف. لكل واحدٍ اسمٌ هنا. قال: السانح ما ولاك ميامنه هذا طيرٌ يسمى السانح ما ولاك ميامنه. حينئذٍ يتفائل يعني إذا كان أراد سفراً ولا يدري ما مصيره حرَّك الطير فإن ذهب إلى جهة اليمين حينئذ يَمْضِي على بركة الله، وحينئذٍ يكون سانحًا.

قلت: فما البارح؟ قال: ما ولاك مياسره جهة اليسار. حينئذ هذا يتشاءم به، ولا يذهب.

قال: والذي يجيء من أمامك فهو الناطح والنطيح. الذي يأتي من الأمام لأنه قد يحرك مجموعة من الطيور بعضهم يأتي هكذا وبعضه يمين وبعضها شمال، والذي يجيء من خلفك فهو القاعد والقعيد. لكن لم يبيِّن أو يُبيَّن بأنه إذا كان من الأمام أو من الخلف هل يسيرون أو لا؟ الله أعلم، نتوقف في هذا.

هل إذا جاء من اليمين يعني ما يُسَمَّى ماذا؟ الناطح والقعيد والقاعد هل يَمْضُون أو لا؟ الله أعلم، الكثير على أنه إذا جاء السانح والبارح جاء التشاؤم والتفاؤل، وأما من الأمام ومن الخلف لا ندري، ومن العرب من يتشاءم بالبارح ويتبرك بالسانح، وبالعكس. فكان ذلك يَصُدّهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع وأبطله، وأخبر أنه لا تأثير له في جلب نفعٍ أو دفع ضُرٍّ، وإنما هو خواطر وحدوثٌ وتخمينات لا أصل لها.

والحاصل: أن التطير هو التشاؤم بمرئيٍ أو بمسموعٍ، زاد بعضهم بمعلومٍ. وهو كذلك يعني بشيءٍ يُسمع كاسمٍ قال: يا خاسر، حينئذٍ يتوهم ماذا؟ أن ما سيمضي إليه سيكون فيه خسارة. يُريد أن يذهب فيتاجر فيسمع زيدًا من الناس ينادي: يا خاسر، حينئذ يتشاءم به، هذا من جهة السمع لا من جهة الرؤية، من جهة الرؤية كما مر في الطائر إذا جاء جهة اليسار حينئذٍ يتشاءم به، فالتطيرُ هو التشاؤم بالمرئي أو بمسموع أو بمعلوم. هذا معنى الطِّيرة أو التَّطَيّر، وعليه يلزم ماذا؟ أن يكون المعنى الشرعي أعم من المعنى اللغوي، لأن التطير من الطير، هذا الأصل فيه، هل التشاؤم يَرِدُ السؤال هنا هل التشاؤم خاص بالطير فقط، أم أنه قد يكون بغير الطير، كالعطاس مثلاً أو بالأيام، هذا ليست خاصة بالطير، إذًا التشاؤم بمرئي أو بمسموع أو بمعلوم، هذه ثلاثة أشياء، التطير مأخوذ من الطير، إذًا المعنى

الشرعي أعم من المعنى اللغوي، وهذه من النوادر قليلة جدًّا، أن يكون المعنى الشرعي أعم من المعنى اللغوي، وهذا مثال لها، ومثله في باب الإيمان الإيمان، الإيمان الشرعي أعم من الإيمان اللغوي، إذا قيل بأنه التصديق، أو بأنه الإقرار فجاء الشرع مبيِّنًا أن أعمال الظاهر داخلةً في مسمى الإيمان، دخول الركن في ماهية الشيء، حينئذٍ يكون ركنًا فيه، فالمعنى الشرعي يكون أعمّ من المعنى اللغوي، بمسموع أو بمعلوم، فالمعنى الشرعي أعمّ من اللغوي، فالمرئي كما لو رأى طيرًا فتشاءم به لكونه موحشًا، لأنهم إذا أرادوا أمرًا فإن رأى الطير مثلاً طائرًا يَمْنَةً تيمنوا به، وإن طاروا يَسْرَةً تشاءموا به، والمسموع كمن تشاءم باسم شخصٍ نحاسر أو يا خسران أو غيره، والمعلوم كما هو الشأن في الأيام والشهور والأعوام، كالتشاؤم ببعض الأيام كالأربعاء مثلاً أو الشهور كشوال، أو صفر كما سيأتي في النص أو بعض السنوات، فهذه معلومة لا تسمع ولا ترى، يعني شيء يُدرك بالذهن والفهم، ولا يرى ولا ماذا؟ ولا يُسمع.

قال الشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى في تعريف الطيرة أو التّطير: هو التشاؤم بالطيور والأسماء والألفاظ والبقاع وغيرها. فَعَمّ حينئذٍ، يكون ماذا؟ يكون عامًا التشاؤم بالطيور والأسماء والألفاظ والبقاع وغيرها، فنهى الشارع عن التّطير وذَمّ الْمُتَطَيِّرِين، والتطير ينافي التوحيد كما مر معنا ينافي أصله وينافي كماله الواجب، وكما نقلنا عن الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى وجه منافاته له من وجهين - وهما صحيحان -:

الأول: أن المتطير قطع توكله على الله واعتمد على غير الله تعالى، حينئذٍ إن قطعه من أصله التوكل مرتبتان كتحقيق التوحيد:

مرتبة واجبة.

ومرتبة مستحبة.

انقطع التوكل من أصله بأن لم يعتمد على الله تعالى واعتمد على غيره حينئذٍ هذا شركٌ أكبر، ولا شك في ذلك.

وإن اعتمد على الله تعالى ولكنه جعل شيئًا من الاعتماد ولو على سببٍ معلوم ظاهرٍ، حينئذٍ نقول: وقع في الشرك الأصغر، ومر معنا مرارًا أن الاعتماد على الأسباب إن كانت صحيحة فهي شركٌ أصغر، إذًا الاعتماد قد يكون كليًّا من كل وجه، فحينئذٍ يلزم منه قطع التوكل على الله تعالى فلم يعتمد إلا على هذا السبب فحينئذٍ يكون شركًا أكبر، وإن كان الاعتماد موجودًا في أصله لكنه انتفى كماله حينئذٍ يكون وقع في الشرك الأصغر.

الثاني: أنه تعلق بأمر لا حقيقة له، بل هو وَهْمٌ وتَخْيِيل، وهو كذلك، وهذا وإن كان لا يلزم منه شركًا أكبر لكنه يكون ماذا؟ شركًا أصغر بناء على القاعدة في باب الأسباب كل من اتخذ سببًا ليس بسببٍ لا شرعيًّا ولا قدريًّا كونيًّا حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون وقع في الشرك الأصغر كما مر معنا في باب الرقى.

قال في ((التيسير)): واعلم أن من كان متعينًا بها قائلاً بها كانت إليه أسرع من السيل إلى منحدره وتفتحت له أبواب الوساوس فيما يسمعه ويراه ويُعْطَاه. يعني من عَلَّقَ قلبه بهذه الأسباب سواء كانت أسبابًا صحيحة أو لا، لأن التطير قد يكون بسببٍ صحيح لكنه لا يُفيد من حيث هو سببٌ معلوم ليس بوهم، ولا تَخْيِيل، قد يكون سبب معلومة لكن لا ارتباط بينه وبين الْمُسَبَّب، حينئذٍ يكون ماذا؟ من عَلَّق قلبه بهذه الأسباب فمهما سمع شيئًا إلا توهم ماذا؟ أنه سيقع له ما تشاءم منه، وما رأى شيئًا إلا توهم أنه سيقع له ما تشاءم منه، فمن عَلَّق قلبه حينئذٍ جاءته الأمراض كما ذكرها هنا، أن من كان مُعْتَنِيًا بها قائلاً بها كانت إليه أسرع من السيل إلى منحدره، وتفتح له أبواب الوساوس فيما يسمعه ويراه ويُعطاه. كلما مر بشيء وهو قبيح تشاءم منه، وكلما مر بشيء يتفاءل به مضى إلى أمره. إذًا ستكون حياته ماذا؟ مرتبطة بهذه، من حيث الفرح والسرور، ومن حيث الْهَمّ والْغَمّ، ويفتح له الشيطان فيها من المناسبات البعيدة والقريبة في اللفظ والمعنى ما يُفسد عليه دينه وينكد عليه عَيْشَهُ. انتهى كلامه.

وَيَتَحَصَّل من الأمرين: أن الواجب على العبد - يعني ما ذكره ابن عثيمين رحمه الله تعالى - أن الْمُتَطير قطع توكله، ثُمّ أنه تعلق بأمر لا حقيقة له، يحصل من ذلك أن الواجب على العبد التوكل على الله تعالى ومتابعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأن يمضي لشأنه

لا يرده شيءٌ من الطيرة عن حاجته، فيدخل في الشرك بنوعيه على التفصيل السابق.
وفي الصحيح عنه - صلى الله عليه وسلم - حين سئل عنه قال: «ذلك شيءٌ يجده أحدكم فلا يَصُدَّنَّهُ». وقال: «إذا تَطَيَّرْتَ فلا ترجع».
نعم، لأنه يلزم من ذلك أن يكون الاقتران بين التوكل وبين العبادة، {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} ... [الفاتحة: ٥]، {فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ} [هود: ١٢٣].
فالطيرة محرمةٌ، وهي منافيةٌ للتوحيد سواءٌ أَحْجَمَ المتطير واستجاب لها أو مضى متأثرًا بها، يعني من تطير بشيءٍ كسارحٍ مثلاً، حينئذٍ نقول: بطير مثلاً، إذا تطير بطيرٍ:
- فإما أن يرجع يحجم عن مقصوده.
- وإما أن يمضي ويكون متأثرًا بها، يعني في قلبه شيءٌ من الحزن والهم، كلاهما محرمان، إلا أن الثاني أخف من الأول، يعني من رجع أشد، ومن مضى ولو كان قلبه متعلقًا بها فحينئذٍ نقول: هذا أخف من السابق، وكلا الأمرين نقصٌ في التوحيد وضَرَرٌ على العبد.
ولذلك قال شيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى: وأما الطيرةُ فإنه إذا عزم على فعل شيءٍ من ذلك من الأمور النافعة في الدين أو في الدنيا فيرى أو يسمع ما يكرهه أَثَّرَ في قلبه أحد أمرين: أحدهما أعظم من الآخر لا شك في ذلك.
أحدهما الأول: أن يستجيب لذلك الداعي فيترك ما كان عازمًا على فعله أو بالعكس فيتطير بذلك وينكُثُ عن الأمر الذي كان عازمًا عليه، يعني يحجم.
الأمر الثاني: أن لا يستجيب لذلك الداعي ولكنه يُؤثر في قلبه حزنًا وهَمًّا وغَمًّا فهذا وإن كان دون الأول لكنه شرٌّ وضررٌ على العبد وضعفٌ لقلبه وموهنٌ لتوكله إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى.
إذًا كل من تطير لا يخلو حاله عن أحد الأمرين، إما أن يحجم، وإما أن يمضي، لكن يمضي مع ماذا؟ مع الهم والحزن وتعلق قلبه بما تطير به.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في التطير) ذكر رحمه الله تعالى تحت الترجمة ذكر آيتين وخمسة أحاديث وأثرًا.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقولِ الله تعالى: {أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ} [الأعراف: ١٣١])، {أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللهُ} وهذا محل الشاهد، ({أَلا}) أداة تنبيه تفيد التنبيه ({أَلا}) و ({إِنَّمَا}) أداة حصرٍ ليس طائرهم إلا عند الله، و ... ({طَائِرُهُمْ}) هذا مبتدأ أين خبره؟ ({عِندَ اللهُ})، ({طَائِرُهُمْ عِندَ اللهُ}) إذًا مبتدأ وخبر، أي إنما جاءهم الشؤم من قِبله، أي من قِبَلِ الله تعالى، ({طَائِرُهُمْ}) يعني ما تشاءموا به، ما وقع لهم من الشؤم إنما جاءهم من عند الله تعالى من قِبله، أي إنما جاءهم الشؤم من قبله أي من قبل الله تعالى: قدَّرَهُ وقضاه عليهم بكفرهم وتكذيبهم، لا بما استندوا إليه من أسبابٍ ولو كانت ظاهرة، وإنما حصل الشؤم وما ترتب على ذلك بسبب كفرهم وتكذيبهم بآيته ورسله. هذا قاله جل وعلا ردًّا لمقالة آل فرعون الكاذبة الباطلة حيث قال الله تعالى عنهم: {فَإِذَا جَاءتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَذِهِ} [الأعراف: ١٣١]. جاءت {الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ} يعني بأصحابه الآية. والمعنى أن آل فرعون إذا أصابتهم الحسنة، أي الخصم والسعة والعافية على ما فَسَّرَه مجاهدٌ وغيره. {قَالُواْ لَنَا هَذِهِ} أي نحن الجديرون الحقيقون به ونحن أهله، نسبوها إلى أنفسهم. {وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ} أي بلاءٌ وضيقٌ وقحْطٌ {يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ} يعني بأصحابه، فيقولون: هذا بسبب موسى وأصحابه، هذا القحط وهذا البلاء وهذا الضيق بسبب موسى، حينئذٍ البلاء والقحط مسببٌ، وموسى وأصحابه سببٌ، هل هذا بينهما ارتباط أو لا؟ ليس بينهما ارتباط، فليس بسببٍ شرعيًا ولا حسيًّا ولكن قال: {إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللهُ}. يعني ما تطيروا به وهو الشؤم من حيث وجود القحط والبلاء ونحوه هذا إنما كان بسبب كفرهم وتكذيبهم بآيات الله ورسله، ومن الذي آتى بهذا القحط والبلاء؟ الله عز وجل، ولذلك قال: {إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللهُ}. يعني ما تشائموا به إنما هو من

جهة الباري جل وعلا، هو الذي قضاه وقدره، وأما موسى وأصحابه فلا يأتي من جهتهم إلا ما هو خيرٌ وبركة.

إذًا: قوله هنا: والمعنى أن آل فرعون إذا أصابتهم الحسنة أي الخصب والسعة والعافية {قَالُواْ لَنَا هَذِهِ} أي نحن الجديرون الحقيقون به ونحن أهله، وإن تصبهم سيئةٌ أي بلاء وضيقٌ وقحطٌ {يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ} فيقولون: هذا بسبب موسى وأصحابه أصابنا بشئمهم كما يقوله المتطير لمن يتطير به، فأخبر سبحانه أن طائرهم عنده فقال: {أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللّهُ}. قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: {طَائِرُهُمْ} ما قُضِيَ عليهم وما قُدِّرَ لهم، فما أصابهم من قحطٍ هذا بقضاء الله وقدره، إن كان بلاءٍ وهم على معصيةٍ فسببه من جهة أنفسهم ولا علاقة لموسى وأصحابه بذلك.

إذًا قول ابن عباس واضحٌ بين في تفسير الطائر هنا {طَائِرُهُمْ} ما قُضِيَ عليهم وقُدِّرَ لهم، والمعنى الصحيح إن كان بعضهم طعن في هذه الرواية.

وفي روايةٍ ذكرها ابن جرير عنه قال: الأمر من قبل الله. يعني من جهة الله لأنه هو الذي يَقْضِي وهو الذي يُقَدِّر فله الحكم الكوني القدري جل وعلا.

وفي روايةٍ: شؤمهم عند الله ومن قِبله. أي إنما جاءهم الشؤم من قبله بكفرهم وتكذيبهم بآياته ورسله، فأخبر سبحانه أن طائرهم عنده فقال تعالى: {أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللّهُ}. أي ليس شؤمهم إلا من عند الله. أي من قِبله وحكمه الكوني القدري لذلك قال ابن عباس كما سبق: {طَائِرُهُمْ} ما قُضِيَ عليهم وقُدِّرَ لهم. حينئذٍ يكون الْمَرَدُّ إلى الحكم الكوني القدري.

وقال الزجاج: الشؤم الذي وعدوا به من العقاب عنده، لا ما ينالهم في الدنيا {أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللّهُ} وجهان:

{طَائِرُهُمْ عِندَ اللّهُ} يعني: ما أصابهم في الدنيا من عند الله تعالى.

وجهٌ آخر وهذا هو المقدم عند المفسرين، الوجه الآخر أن ما يكون أو ما ينتظرهم من العقاب يوم القيامة هو طائرهم، وليس المراد به ما أصابهم في الدنيا، لكن الظاهر هو ما قدمه جمهور المفسرين وهو أجود مما ذكره الزجاج.

إذًا قال الزجاج: الشؤم الذي وعدوا به من العقاب عنده لا ما ينالهم في الدنيا. وهذا قولٌ آخر فالشؤم العظيم الذي لهم عند الله من عذاب النار لا ما أصابهم في الدنيا، والأول أظهر والعلم عند اله.

{وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ} أي أن أكثرهم جهال لا يدرون وإذا كانوا جهالاً لا يلزم منه نفي الكفر عنهم أصلاً، أليس كذلك؟ لأن الجهل والكفر يجتمعان، بل أكثر الكفار والمشركين الذي بُعِثَ إليهم الرسل كان كفرهم كفرُ جهلٍ، وليس كفر عنادٍ واستكبار.

{وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ} أي أن أكثرهم جهال لا يدرون ولو فهموا وعقلوا لعلموا أنه ليس فيما جاء به موسى عليه السلام شيءٌ يقتضي الطيرة، وكيف يكون ذلك وما جاء به خيرٌ محضٌ، والطيرة إنما تكون بالشَّرِّ لا بالخير، الطيرة هي التشاؤم، فكيف يُتشاءم بموسى وهو رسول من أولي العزم من الرسل، وما جاء به إنما هو حيٌّ من عند الله تعالى فهو خير محضٌ وبركة مَحْضًا، وموسى لا شك أنه سببٌ للبركة والخير.

إذًا طائرهم ما قُضِيَ عليهم وقُدِرَ لهم مبتدأ وخبر كما ذكرنا، ({عِندَ اللّهُ}) إنما جاءهم الشؤم من قبله وبحكمه الكوني القدري بسبب كفرهم بالله تعالى، فهو الذي قدره ولا علاقة لموسى وقومه بهم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقولِهِ: {قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ} [يس: ١٩]). يجوز الوجهان والجر أحسن، (وقولِهِ: {قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) وهذه الآية أيضًا ردٌّ على من كذب الرسل فأصيبوا بالبلاء، فإنهم لما ضاقت عليهم الحيل وعيت عليهم العلل ادعوا أن سبب البلاء جاء من قبل الرسل وبسببهم، يعني كما هو الشأن فيمن سبق، فقالوا ماذا؟ {قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ} [يس: ١٨]. فقالت لهم الرسل: {طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ} [يس: ١٩]، إذًا وقع جوابًا، قالوا ماذا؟ {إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ} يعني

تشاءمنا، ومن أصابنا من بلاء إلا من جهة الرسل، رد عليهم الرسل ماذا؟ ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) أي سبب شؤمكم أو حظكم وما نالكم من شرٍّ معكم، ({مَعَكُمْ}) تدل على ماذا؟ على المصاحبة، مصاحبٌ وملازمٌ لكم وهو كذلك، بسبب ماذا؟ بسبب الرسل أو بسبب أفعاله، لا شك أنه الثاني، الذي هو بسبب أفعالهم وما وقعوا فيه من كفرٍ ونحوه، ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) أي سبب شؤمكم أو حظكم وما نالكم من شرٍّ معكم مصاحب ملازم لكم، بسبب ماذا؟ بسبب أفعالكم وكفركم لا من قبلنا كما تزعمون، ولا بسببنا، بل ببغيكم وعدوانكم وسوء عقيدتكم وقبح أعمالكم، فما وقع بكم من الشَّرِّ فعملكم الخبيث سببه الجالب له، وذلك بقضاء الله وقدره وحكمته وعدله، ويحتمل أن يكون المعنى ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) أي راجع عليكم، لأنه كما مر معنا أن من وقع أو تعلق بالطيرة والتطير قد يقع في ماذا؟ فيما تطير به، فيكون عقوبةً عليه أو عقوبة له، ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) أي راجع عليكم، فالتطير الذي حصل لكم إنما يعود عليكم، وقوله: ({أَئِن ذُكِّرْتُم}). أي من أجل أنَّا ذكرناكم وأمرناكم بتوحيد الله تعالى قابلتمونا بهذا الكلام، أو ... ({أَئِن ذُكِّرْتُم}) تطيرتم، ({أَئِن ذُكِّرْتُم}) إن شرطية، وذكرتم هذا فعل الشرط، جوابه تطيرتم، يعني محذوف، جوابه يكون محذوفًا، فجملة شرطية جوابه محذوف تقديره تطيرتم، أو من أجل أنَّا ذكرناكم قبلتمونا بهذا الكلام، والتّطير تقديره أجود.

({بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ})، بل للإضراب الإبطالي، أي ما أصابكم ليس منهم، بل هو من إشراكهم. قال قتادة: أئن ذكرتم بالله تطيرتم بنا.

({مُّسْرِفُونَ}) أي متجاوزون للحد الذي يجب أن تكونوا عليه، والسَّرَفُ هو الفساد وهو مجاوزة الحد في مخالفة الحق، أي عادتكم الإسراف في العصيان، فمن ثَمَّ جاءكم الشؤم، إذًا ليس ثَمَّ ارتباط بين الطيرة أو التشاؤم وبين الرسل، فإنما مرده إلى من تطير بسبب معاصيه.

فالحاصل أن قوله تعالى: ({قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) أي حظكم وما نالكم من خير وشرٍّ معكم بسبب أفعالكم وكفركم ومخالفتكم الناصحين ليس هو من أجلنا ولا بسببنا، بل ببغيكم وعدوانكم، فطائر الباغي الظالم معه وهو عند الله، ولو فقهوا أو فهموا لما تطيروا بما جئت به يعني الرسول، لأنه ليس فيما جاء به الرسل - صلى الله عليه وسلم - عموم الرسول ما يقتضي الطيرة لأنه خير محض لا شرَّ فيه، وصالح لا فساد فيه وحكمةٌ لا عيب فيها، ورحمةٌ لا جور فيها، فلو كان هؤلاء القوم من أهل الفهم والعقول السليمة لم يتطيروا من هذا، لأن الطيرة إنما تكون بالشر لا بالخير المحض والحكمة والرحمة، بل طائرهم معهم بسبب كفرهم وشركهم وبغيهم، وهو عند الله كسائر حظوظهم وأنصابهم التي ينالونها منه بأعمالهم، هذا على معنى، ويحتمل أن يكون المعنى ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) أي راجع إليكم أو عليكم، فالتطير الذي حصل لكم إنما يعود عليكم، وهذا من باب القصاص في الكلام كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى ونظيره قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا سَلَّمَ عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم». من باب التماثل والقصاص كذلك طائركم معكم، ولا منافاة بين هذه الآية والتي ذكرها المؤلف قبلها، ما هي؟ ما هي الآية؟

..

ارفع صوتك.

..

({أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهُ}) لا منافاة بين هذه الآية والآية السابقة، أليس كذلك؟ لأن الأولى تدل على أن الْمُقَدِّرَ لهذا الشيء هو الله، ... ({طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهُ}).

والآية الثانية تبين سببه، وهو أنه منهم كما سبق بيانه، أليس كذلك؟ الآية التي معنا ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) [يس: ١٩] ملازم مصاحب، المعية على بابها هنا، ({عِندَ اللَّهُ}) الأول نسبه إلى الله، والثاني نسبه إلى من؟ إليهم هم، إذًا بينهما في الظاهر خلاف، نقول: لا خلاف، الأولى تدل على أنه من عند الله هو الذي قدره وكتبه، والثاني باعتبار أنه سبب، يعني من إضافة المسبب إلى سببه، وسببه الحقيقي لا كما ادعوه هم.

إذًا الآية الأولى تدل على أن الْمُقَدِّرَ لهذا الشيء هو الله، فما وقع من بلاء وقحط ونحوه من عند الله تعالى من قضائه وقدره وحكمه الكوني، والآية الثانية تبين سببه وهو أنه منهم كما سبق بيانه.

مناسبة الآيتين للترجمة: أن التَّطَيُّر من عمل الجاهلية، ومن عمل المشركين، وقد ذمّهم الله تعالى به، ومقتهم عليه، وقد نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن التطير، وأخبر أنه شركٌ، كما سيأتي، فالله تعالى لم يذكر التطير إلا عن أعدائه فهو من صفاتهم، فإذا كانت كذلك وجب على الأمة أن لا تتشبه بأعداء الرسل، فهو من أمر الجاهلية لا من أمر الإسلام.

ويُستفاد من الآيتين كذلك أن التطير من عمل الجاهلية والمشركين، كذلك التطير كان معروفًا فيما سبق قبل في العرب وفي غيرهن، لأن الآية الأولى في فرعون وقومه إذًا كانوا متطيرين، وهو من أهل الجاهلية.

والثانية في الرسل أصحاب القرية، حينئذٍ نقول: هذه تدل على أن التطير لم يكن من خصائص العرب.

ثانيًا: إثبات القضاء والقدر والإيمان بهما عند الله، فكل من وقع من بلاء وقحط ونحوه فهو من عند الله تعالى وهو كذلك.

الثالث: أن المصائب بسبب المعاصي والسيئات. - وهو واضح -.

رابعًا: ذم الجهل ({وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ}) لأنه يؤدي إلى عدم معرفة الشرك ووسائله، ومن ثَمَّ الوقوع فيه، وهذا من الآية الأولى.

خامسًا: وجوب قبول النصيحة لأن عدم قبولها من صفات الكفار، وهذه من الآية الثانية لَمَّا أمرهم الرسل حينئذٍ {قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ}، أو ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) من باب القصاص.

سادسًا: أن ما جاءت به الرسل هو الخير والبركة لمن اتبعه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر». أخرجاه) الشيخان البخاري ومسلم، (زاد مسلم) في روايةٍ («ولا نوء، ولا غَوْلَ»)، («ولا غُولَ»)، والأصح الضم («ولا غَوْلَ»)، («ولا غُولَ») والأصح الضم، («ولا نوء ولا غُولَ»).

قوله: (عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا عدوى»). لا نافيةٌ للجنس، وعدوى هذا اسمها، وخبرها أين خبرها؟ محذوف.

وشاع في ذا الباب إسقاط الخبر

وشاع كَثُرَ، في ذا الباب باب (لا)، إسقاط الخبر، إذًا الخبر هنا مُسقط لأنه يدل عليه السياق، («لا عدوى») موجودة، أو لا عدوى مؤثرة؟ قولان لمن فسر الحديث، والصحيح لا عدوى مؤثرة، وليس المراد نفي وجودها، بل هي موجودة، وقل كذلك فيما يأتي، («ولا طيرة») إعرابك إعراب («لا عدوى»)، ولا ماذا؟ («ولا هامة، ولا صفر»)، («ولا نوء، ولا غُول») حينئذٍ النفي في هذه الخمس، والسادس سيأتي الباب الآتي إن شاء الله تعالى لا نوء، النفي هنا ليس نفيًا للوجود، وإنما نفيٌ للتأثير، فلا عدوى مؤثرةٌ لذاتها بطبعها، وأما هي فهي موجودة، من قال بنفي العدوى حينئذٍ قَدَّرَ، قَدَّرَ ماذا؟ قَدَّرَ موجودة، لا عدوى موجودة، إذًا («لا عدوى») لا نافيةٌ للجنس، فجنس العدوى منفيٌّ، ولا شك أنه إذا نُفِيَ الجنس نُفِيَ الفرد أو لا؟ إذا نفي الجنس نُفِيَ الفرد الواحد والاثنان والمائة والمليون، أليس كذلك؟ إذا قيل: لا رَجُلَ فِي الدَّارِ، بَل رجلان، بَلْ ثَلاثَة يصح؟ لا يصح، لماذا؟ لأنك نفيت جنس الرجولة، إذًا هذا الجنس وهذا الوصف كونه رجلاً منفيٌّ واحد اثنان ثلاثة عشرة منفيّ، لكن لو قيل: لا رجلٌ في الدار بل اثنان، بل رجلان بل رجال. صح، لأنه لم ينفِ الجنس وإنما نفى الوحدة، لا رجلٌ ليس في الدار رجل واحد تورية، ليس في الدار رجل واحد بل عشرة، إذًا لا رَجُلَ نفي للجنس، حينئذٍ لا يصلح أن يقال ماذا؟ بل رجلان، بل امرأة يصح؟ يصح، بل امرأة، واضح هذا؟ إذًا فنفى النبي - صلى الله عليه وسلم - العدوى كلها، والعدوى الفساد وما يعدي من جرب وغيره، ليس خاصًا بالجرب الذي هو مرض معين، قيل:

هو الطاعون، وقيل غيره، ليس مختصًا به، وإنما المراد أن العدوى انتقال مرضٍ من مريض إلى صحيح، أيًّا كان نوع المرض، لكن لا بد أن ماذا؟ أن يُثبت الأطباء أنه من الأمراض المعدية ليس كل مرض، وإنما يُؤثر أو لا عدوى تؤثر بطبعها وإنما بقدر الله تعالى إذا عرف بأن هذا الداء مما يَنْتَقِلُ، لأن الأدواء على نوعين:
- بعضها لازم.
- وبعضها متعدّي.
هكذا يظهر لي، بعضها لازم يعني لا يتعدَّى، وبعضها متعدٍّ، الذي هو فيروس ينتقل، الله أعلم بكيفيته.
إذًا قوله: الفساد وما يُعْدِي من جرب وغيره. ليس المراد الاعداء هنا أنه خاص بالجرب الذي هو نوع من الأمراض، وإنما المراد به انتقال مرضٍ من مريض من شخص مريض إلى صحيح، هذا المراد به، أي يتجاوز من واحدٍ إلى آخر من الاعداء كالدعوى، عدوى دعوى مثله، يقال: أَعْدَاهُ الدَّاءُ يُعْدِيهِ اعْدَاءً إذا أصابه مثل ما بصاحب الداء، وذلك بأن يكون ببعير جربٌ مثلاً فَتُتَّقَى مخالطته بإبلٍ أخرى حذرًا أن يتعدَّى ما به من الجرب إليها فيُصيبها ما أصابه، هذا اعتقاد العدوى فأبطله الإسلام، هذا حقيقة العدوى بأن يكون ببعيرٍ جرب مثلاً، بعير فيه جرب فيه مرض فيُتَّقَى حينئذ نبعد عنها ماذا؟ الصحيحة لأنها لو خالتطها لانتقل المرض إليها.
هذا المعنى أبطله الإسلام. قال: ((«لا عدوى»)). وسيأتي وجهه، فأبطله الإسلام لماذا؟ لماذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم - ((«لا عدوى»)) لأنهم كانوا يظنون، إذًا له اعتقادٌ فاسد، وهنا النظر في ماذا؟ النظر في النص النبوي مع واقعه، يعني: مع مَنْ خاطب النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ يُفسر الحديث بموجبه يعني: ما الذي اقتضاه كان العرب في الجاهلية يعتقدون أن المرض يُعْدِي بذاته بطبعه ليس بقضاء الله وقدره، حينئذٍ هذا الاعتقاد باطل، أليس كذلك؟ فالعدوى ليست مأثرةً بذاتها، وإن كانت العدوى سبباً صحيحًا يترتب عليه انتقال المرض من المريض إلى الصحيح، فهي سببٌ صحيح ولا شك فيه، وينتقل المرض من المريض إلى الصحيح، لكن بقضاء الله وقدره، ينبني عليه أنه قد يخالطه ولا يمرض، وما أكثر الناس هكذا يخالط المريض ولا ينتقل المرض، لماذا لم ينتقل مع كون السبب موجودًا؟ لأن المسبب الذي هو انتقال المرض هذا بقضاء الله وقدره، فوجود السبب لا يستلزم ترتب المسبب عليه كما هو الشأن في الأسباب، تَعَاطِي الأسباب إنما يكون ماذا؟ رجاء ما قد يترتب عليها، من الذي يُرْجَى، السبب؟ لا، الله عز وجل هو الذي يُرْجَى.
إذًا لما كان الجاهلية يعتقدون هذا الاعتقاد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((«لا عدوى»)). بدليل ماذا؟ بدليل ما بعده السياق ((«لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر»)) مع أن الطيرة أسبابٌ قد تكون معلومة وقد تكون موهومة، وكذلك صفر موجود لكن التشاؤم به هو الممنوع، دل ذلك على أن هذه الأربع وما زيد عليه إنما هي أسبابٌ قد تكون أسبابًا في نفسها معلومة كالعدوى، لكن أبطل الشرع كونها مأثرةً بذاتها بطبعها بنفسها وإنما المؤثر الحقيقي هو الله عز وجل. لأنهم كانوا يظنون أن المرض بنفسه وطبعه يتعدَّى فأخبر عليه الصلاة والسلام أن الله هو الذي يُمْرِضُ ويُنْزِلُ الداء.
وفي بعض روايات هذا الحديث: فقال أعرابي يا رسول الله فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء فيجيء البعير الأجرب فيدخل فيها فيجربها كلها؟ قال - صلى الله عليه وسلم -: «فمن أَعْدَى الأول؟». إذا كان المرض لا يتأتى إلا من جهة الْعَدْوَى فقط بذاتها، الأول أين سببه؟ من الذي أمرضه؟ الله عز وجل.
إذًا الذي أمرض الثاني والثالث الله عز وجل.
ففاعل السبب الأول، أو فاعل المرض الأول هو فاعل المرض الثاني، وهذا ليس فيه إنكارٌ للعدوى، أنها غير موجود وإنما يخاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - عقيدةً كانت موجودةً في الجاهلية، فبَيَّنَ أن هذه العدوى ليست ذاتية بذاتها، وإنما هي ماذا؟ بفعل الله

تعالى، فهي سببٌ صحيح لكن التأثير لا يكون إلا بقدرة الله جل وعلا. قال: «فمن أعدى الأول»؟. أراد رده إلى ماذا؟ إلى أن الفاعل الحقيقي والمؤثر الحقيقي هو الله عز وجل، فالذي أمرض الإبل الأول هو الذي أمرض الثاني، وإن كان الأول بلا سببٍ معلومٍ والثاني يكون بسبب، وهذا لا إشكال فيه، قد يكون الداء المرض بدون سبب ابتداءً، وقد يكون بسببٍ فلا مانع من وجود الاثنين، والحديث في الصحيحين.

وفي روايةٍ عند مسلم أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه وهو راوي هذا الحديث الذي معنا وفي روايةٍ مسلم أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه كان يحدث بحديث: («لا عدوى»)، هذا الذي معنا كان يحدث به، والحديث في مسلم، ويحدث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بحديث آخر أنه قال عليه الصلاة والسلام: «لا يُورد ممرضٌ على مصحٍّ». يعني لا يدخل المريض على الصحيح فيفسده، حينئذٍ أبو هريرة رضي الله تعالى عنه روى الاثنين («لا عدوى»)، وحديث «لا يورد ممرضٌ على مصحٍّ»، ثم إن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه اقتصر على حديث «لا يورد ممرضٌ على مصحٍّ»، وأمسك عن حديث («لا عدوى»). إذًا أمسك وروى، روى ماذا؟ ... «لا يورد» وأمسك عن حديث («لا عدوى») فراجعوه فيه قالوا قلت وقلت، وقالوا: سمعناك تحدثه. فأبى أن يعترف به، حُفظَ عنه هذا الحديث في مسلم الآن («لا عدوى») رواه أبو هريرة. قال أبو سلمة الراوي عن أبي هريرة: فلا أدري أنسي أبو هريرة أو نسخ أحد القولين الآخر.

على كلٍّ حَدَّثَ به ثم أمسك عنه، لكن هذا لا يؤثر في الحديث، بل هو ثابت وصحيح، وقد روى حديث («لا عدوى») جماعة من الصحابة غير أبو هريرة رضي الله تعالى عنه منهم أنس بن مالك وابن عمر كما عند البخاري، يعني روى حديث أنس البخاري، وروى كذلك حديث ابن عمر البخاري فهذان حديثان عند البخاري من طريق أنس، ومن طريق ابن عمر رضي الله تعالى عنهم أجمعين، كذلك رواه جابر بن عبد الله والسائب بن يزيد كما عند مسلم، هذه أربع طرق كلها في البخاري ومسلم، جابر بن عبد الله عند مسلم، والسائب بن يزيد كذلك عند مسلم، فنسيان أبي هريرة رضي الله تعالى عنه لا يَضُرّ الحديث فهو ثابت كما ذكرناه، لأن بعضهم رَدَّه قال: لأن أبا هريرة أنكره، وإذا أنكره حينئذٍ سقط الحديث. نقول: لو لم يرد إلا عن أبي هريرة ثَمَّ مجال آخر قولٌ آخر، ولكنه رواه الأربعة المذكورون، فإن قيل جاء إشكال هنا الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله تعالى عنه «لا يورد ممرضٌ على مصحٍّ» وحديث «فِرَّ من المجذوم كما تفر من الأسد» هذا ماذا؟ قد يقال بأنه في ظاهره معارض لحديث («لا عدوى»)، («لا عدوى») نفى العدوى، إذًا ليس فيه ما يُعتمد عليه أنه عدوى انتقال مرضٍ من مريض إلى صحيح، ثُمّ حذر النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «فِرَّ من المجذوم». لماذا؟ لأنه سَيُعْدِيك، أليس كذلك؟ «لا يورد ممرضٌ على مصحٍّ» لأنه سيعديه، إذًا نفى العدوى وأثبت العدوى، بعضهم رأى أن ثَمّ خلافًا يأتي ذكره.

إذًا فإن قيل جاء عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد». أو «فِرَّ من المجذوم كما تفر من الأسد»، المجذوم هذا قلنا ماذا؟ مرضٌ مُعْدٍ، وقيل: إنه طاعون. وقال كذلك: «لا يورد ممرضٌ على مصحٍّ». وقال في الطاعون: «من سمع به في أرضٍ فلا يقدم عليه».

ظاهر هذه الأحاديث إثبات العدوى، والحديث الذي معنا فيه نفي العدوى، فاختلف العلماء في ذلك على أقوال.

ردت طائفة حديث («لا عدوى»)، أنه غير ثابت لا يصح، وإذا كان كذلك حينئذٍ انتفى أحد الْمُعَارِضَيْنِ فسلم لهم حديث «لا يورد» ... إلى آخره، رَدَّت طائفة حديث («لا عدوى») بماذا؟ بالحجة السابقة بأن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه رجع عنه، قالوا: والأخبار الدالة على الاجتناب أكثر، ثلاثة أربعة خمسة فالمصير إليها أولى، إذًا رَجَّحُوا هذه الأحاديث التي فيها إثبات العدوى من جهتين:

أولاً: حديث («لا عدوى») رجع عنه راويه، وهو أبو هريرة رضي الله تعالى عنه.

ثانيًا: الترجيح بالكثرة، وهذا من المرجحات كذلك عند الأصوليين لكنها ليست مطلقة.
حينئذ أحاديث إثبات العدوى أكثر عددًا مما جاء في نفي العدوى، وكلا التعليلين باطل، وهذا القول باطل، لماذا؟ لأن كون أبي هريرةً أنكره لا يدل على أن الحديث ليس بثابت، صحيح؟ روى الراوي الحديث ثم أنكره، لا يدل على أنه ليس بثابت، لأنه جاء من طرق أخرى، فإذا كان كذلك فالحديث ثابت، وهذا القول باطل لأن حديث («لا عدوى») قد رواه جماعة كما سبق.
ثانيًا: عَكَسَت طائفةٌ هذا القول رجحوا حديث («لا عدوى») على مقابلها، ورجحوا حديث («لا عدوى») وزَيَّفُوا ما سواه من الأخبار، وأَعَلُّوا بعضها بالشذوذ كحديث «فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد»، وبأن عائشة رضي الله تعالى عنها أنكرته، وقالت: ما قال ذلك. يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - ولكنه قال: («لا عدوى»). وقال: «فَمَنْ أَعْدَى الأول». كما رواه ابن جرير. وهذا القول ليس بشيء، فإن الأحاديث في الاجتناب ثابتة، كلا النوعين ثابت، وإبطال أحد الدليلين قول باطل، أيُّ وجهٍ يُتوصل به إلى إهمال وإبطال أحد الدليلين فهو باطل، لأنه ليس عندنا نسخ هنا، وإذا لم يكن عندنا نسخ فحينئذٍ لا بد من إعمال الدليلين، لا بد من الجمع، أما ترجيح («لا عدوى») على «فِرَّ» أو «فِرَّ» على («لا عدوى») كلا القولين متقابلان فهو باطل، وكون عائشة رضي الله تعالى عنها أنكرته - إن صح عنها ذلك - حينئذٍ نقول: النص ثابت، وهذا الإنكار فهم صحابي ولا يعارض به النص، ولا إشكال في ذلك.
وحملت طائفة أخرى الإثبات والنفي على حالين مختلفين، يعني لكل منه جهة منفكة، الجهة منفكة، فما قال فيه: («لا عدوى»). له حال مع أناس مخاطبين، و «فِرَّ من المجذوم» هذا مع أناس مخاطبين كل منهما له وصفٌ اقتضى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يخاطبه بحكمٍ يختص به.
إذًا حَمَلُوا النفي على، وحملوا الإثبات على حالٍ أخرى، فهما حالان مختلفان، فحيث جاء («لا عدوى») إذا جاء نفي العدوى كان المخاطب بذلك من قَوِيَ يقينه، وصحّ توكله بحيث يستطيع أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى، («لا عدوى») لِمَن؟ لِمَنْ قَوِيَ يقينه واعتمد على الله تعالى، حينئذٍ يخالط الأجرب ولا يقدح في قلبه أدنى شيء من أن الذي نقل الداء إليه هو الله عز وجل، حينئذٍ قيل له: («لا عدوى») فخالط.
والضعيف قيل له: «فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد». إذًا باعتبار قوة الإيمان وصحة التوكل، فحيث جاء («لا عدوى») كان المخاطب بذلك من قَوِيَ يقينه وصح توكله بحيث يستطيع أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى.
وحيث جاء الإثبات كان المراد به ضعيف الإيمان والتوكل، وهذا فيه نظر لأن هذا مجرد اجتهاد ليس من جهة النص ولا الواقع، فحديث («لا عدوى») عام يشمل النوعين الضعيف والقوي، وحديث «فِرَّ» يشمل النوعين، فحينئذٍ التخصيص هذا من أين؟ يحتاج إلى مخصص، وليس ثَمَّ مخصص. وقال مالك بن أنس: لما سئل عن حديث «فِرَّ من المجذوم». قال: ما سمعت فيه بكراهية وما أرى ما جاء من ذلك إلا مخافة أن يقع في نفس المؤمن شيء. يعني كأنه أنكر العدوى من أصلها، لكن قال جاء «فِرَّ من المجذوم» هذا من جهة ماذا؟ من جهة الحفاظ على معتقد الناس، لأنه لو خالط لاعتقد أن العدوى أَثَّرَتْ، حينئذٍ وقع في محظور، ما سمعت فيه بكراهية وما أرى ما جاء من ذلك يعني نفي العدوى إلا مخافة أن يقع في نفس المؤمن شيء، ومعنى هذا أنه نفى العدوى أصلاً، وحمل الأمر بالمجانبة على حسم المادة أو سد الذريعة لئلا يحدث للمخالط شيء من ذلك فيظن أنه بسبب المخالطة فيُثْبِتُ العدوى التي نفاها الشرع.
وإلى هذا ذهب أبو عبيدة وابن جرير والطحاوي وذكره أبو يعلى عن أحمد.
إذًا («لا عدوى») وليس ثَمَّ ما يُسمى عدوى، حينئذٍ يأتي التقدير هناك ماذا؟ لا عدوى موجودة، خبر لا عدوى موجودة على هذا القول، وفرَّ من المجذوم حفاظًا على معتقد المؤمن لأنه لو خالط المجذوم لوقع في نفسه العدوى التي نفاها الشرع، وهذا محظورٌ شرعي ولا شك أن الشريعة تأتي بسدّ الذرائع، فكل ما يؤدي إلى ذريعة الوقوع في المحظور جاء الشرع بحسم المادة والمنع، وحينئذ فِرَّ من المجذومِ المراد به أنه ليس ثَمَّ عدوى، لا تخف، ولكن خشية أنك لو خالطت هذا المجذوم وانتقل إليك المرض ابتداءً من الله تعالى

حينئذٍ نقول ماذا؟ ليس ثَمَّ عدوى ولكنه من الله تعالى لئلا يقع في النفس ما كانت عليه أهل الجاهلية من اعتقاد العدوى حسمًا لهذه المادة مَنَعَ من المخالطة.

وأولى الأقوال وأحسنها ما قاله البيهقي، وابن القيم، وابن رجب، وغيرهم وهو أن قوله: («لا عدوى») على الوجه الذي كان يعتقده أهل الجاهلية. يعني نظرًا إلى شيئين:

أولاً سياق النص («لا عدوى») وما عُطِفَ عليه.

ثانيًا ما كان شائعًا في ذلك الزمن. فإذا كان كذلك حينئذٍ («لا عدوى») ليست التقدير للخبر هنا موجودة، وإنما («لا عدوى») مؤثرةً بذاتها بطبعها بنفسها، وهذا الذي عناه ابن القيم وغيره.

إذًا («لا عدوى») على الوجه الذي كان يعتقده أهل الجاهلية من إضافة الفعل إلى غير الله تعالى، وأن هذه الأمراض تُعْدِي بطبعها هذا منفيٌ، هو الذي نفاه، وإلا فقد يجعل الله تعالى بمشيئته وتقديره مخالطة الصحيح من به شيءٌ من الأمراض سببًا لحدوث ذلك، يعني مخالطة الصحيح للمريض سببٌ معلومٌ ظاهرٌ بل لا يمكن إنكاره البتة، لأنه من الأسباب التي يترتب عليها انتقال المرض من المريض إلى الصحي، فالسبب قائمٌ، لكن لا يعتمد على السبب، ولا يعتقد أن السبب بذاته مؤثر كما هو الشأن في قاعدة الأسباب، وإنما هو سببٌ صحيحٌ معلومٌ ظاهرٌ بينٌ، ولا يمكن إنكاره، ودَلَّ عليه الواقع والطب كذلك حينئذٍ نقول: هو سببٌ صحيح. لكن لا يؤثر بنفسه، وإنما المؤثر حقيقةً هو الباري جل وعلا، وهذا هو الفرق بين اعتقاد الجاهلية وما أراده النبي - صلى الله عليه وسلم - من النفي. ولذلك قال ابن القيم: وإلا فقد يجعل الله بمشيئته وتقديره - هنا الفاعل الله عز وجل - بمشيئته وتقديره مخالطة الصحيح من به شيءٌ من الأمراض سببًا لحدوث ذلك أو ذريعةً إلى إعدائه أو لأذيته بالتوهم والخوف، وذلك سببٌ لإصابة المكروه به، ولهذا قال - صلى الله عليه وسلم -: «فرّ من المجذوم كما تفروا من الأسد». ولَمَّا قال - صلى الله عليه وسلم -: «لا يُعدي شيءٌ شيئًا». هذا كذلك («لا عدوى») مثله في القوة، «لا يعدي» هذا فعلٌ في سياق النفي، و «شيءٌ شيئًا» نكرتان في سياق النفي فيعم يعم الصحيح ويعم المريض، «لا يعدي شيءٌ شيئًا» قالها ثلاثًا. فقال أعرابيٌ: يا رسول الله النقبة من الجرب تكون بِمِشْفَرِ البعير أو بذنبه في الإبل العظيمة فتجرب كلها - يعني واحدٌ مريض أجرب البقية - فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «فمن أجرب الأول؟ لا عدوى ولا هامةَ ولا صفر خلق الله» بالنص «خلق الله كل نفسٍ وكتب حياتها ومصائبها ورزقها». رواه أحمد والترمذي من حديث ابن مسعودٍ رضي الله تعالى عنهم. فأخبر - صلى الله عليه وسلم - أن ذلك كله بقضاء الله وقدره.

قالوا: وأما أمره بالفرار من المجذوم ونحوه فإنه من باب اجتناب الأسباب التي خلقها الله تعالى. إذًا العدوى ثابتة وكون النبي - صلى الله عليه وسلم - يخص المجذوم ونحوه بالفرار منه هذا من باب مجانبة الأسباب التي تضر، كما لو قال له: لا تُلقي نفسك في الماء ها؟ أليس الماء سببًا لإهلاكه؟ لو انغمس فيه ولا يحسن السباحة، أليس كذلك؟ فهو سبب {وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} [البقرة: ١٩٥]. فكل سببٍ يُفضي إلى الهلاك فالأصل فيه النهي، كذلك هنا.

قال هنا: فإنه من باب اجتناب الأسباب التي خلقها الله تعالى وجعلها أسبابًا للهلاك والأذى، والعبد مأمورٌ باتقاء أسباب الشر إذا كان في عافيةٍ. إن كان في عافيةٍ حينئذٍ لا تذهب إلى البلاء فكما أنه يؤمر أن لا يُلْقِي نفسه في الماء أو في النار أو تحت الهدم أو نحو ذلك، فكذلك اجتناب مقاربة المريض كالمجذوم والقدوم على بلد الطاعون فإن هذه كلها أسبابٌ للمرض والتلف، والله تعالى هو خالق الأسباب ومسبباتها لا خالق غيره ولا مقدر غيره، وهذا واضحٌ بيّن.

إذًا:

أولاً: فيه إثبات العدوى وأنها سببٌ صحيح.

ثانيًا: ليست مؤثرةً بذاتها. فإنما الباري جل وعلا هو الذي يؤثر ابتداءً وانتهاءً.

ثالثًا: «فرّ من المجذوم» المنع من الدخول في بلدٍ فيها طاعون هذا من باب اتقاء الأسباب لأن هذه أسبابٌ مؤثرةٌ كذلك، حينئذٍ المنع منها كالمنع في قوله تعالى: {وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} وهذا واضحٌ بيّن.

وأما إذا قَوِي التوكل على الله والإيمان بقضائه وقدره فقَوِيَت النفس على مباشرةِ بعض هذه الأسباب اعتمادًا على الله ورجاءً منه أن لا يحصل به ضررٌ ففي هذه الحال تجوز مباشرةُ ذلك لاسيما إذا كان فيه مصلحةٌ عامة أو خاصة.

وهذا أمرٌ رابع يُزاد على أنه إذا كان ثَمّ قوة توكلٍ على الله تعالى حينئذٍ لا بأس بالمخالطة، وذكروا أمثلةً كثيرٌ منها لا يصح.

ومنها: ما قُدِّمَ لخالد بن الوليد من السُّمّ قال: بسم الله وشربه. وكذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - أخذ بيد المجذومِ فأكل معه. هذا لا يصح. وكذلك ابن عمر .. إلى آخره. المراد هنا كقاعدة، أما الأمثلة قد يكون فيها شيءٌ من النظر، لكن القاعدة أنه إذا قَوِيَ اليقين والتوكل حينئذ لا بأس بالمخالطة. ((«لا عدوى»)).

قال: ((«ولا طِّيرة»)) طيرة اسم مصدر تطير، والمصنف قال: (باب ما جاء في التطير) جاء بالمصدر، والحديث جاء باسم المصدر. قال ابن القيم: ((«ولا طيرة»)) هذا يحتمل أن يكون نفيًا أو يكون نهيًا. ((«ولا طيرة»)) يحتمل أن لا ناهية أو أنها نافيةٌ، لو كان فعلاً لبرز، أليس كذلك؟ مع الفعل المضارع لا يحتمل لماذا؟ لأنها لو كانت ناهيةً لجزمت، ولو كانت نافيةً لرُفِعَ الفعل بعدها، ولا نقول: رَفَعَتْ. نقول: رُفِع الفعل بعدها. وإذا كانت جازمةً جزمت، أليس كذلك؟ لو كانت ناهيةً جزمت الفعل المضارع لأنه يلزم بأنه يُجزم بها {لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ} [لقمان: ١٣]. هذه ناهية. هنا ((«طيرة»)) هذا اسمٌ فجاءت (لا) معها.

قال هنا: هذا يحتمل أن يكون نفيًا أو يكون نهيًا. أي لا تَطَيَّرُوا. ولكن قوله في الحديث: ((«لا عدوى»))، ((«ولا صفر»))، ((«ولا هامة»)) يدل على أن المراد النفي وإبطال هذه الأمور التي كانت الجاهلية تعانيها، والنفي في هذا أبلغ من النهي، دائمًا نقول: القاعدة أن النفي أبلغ من النهي، لأن النفي يدل على عدم الوجود من أصله، والنهي يدل على لا تفعل، ولا شك على أن عدم وجود الشيء من أصله أبلغ في الْكَفِّ، والنفي في هذا أبلغ من النهي لأن النفي يدل على بطلان ذلك وعدم تأثيره، والنهي إنما يدل على المنع منه.

وفي ((صحيح مسلم)) عن معاوية بن الحكم السلمي أنه قال ... لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ومنا أناسٌ يتطيرون فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ذاك شيءٌ يجده أحدكم في نفسه فلا يصدنكم»، «ذلك شيءٌ يجده أحدكم في نفسه فلا يصدنكم». فأخبر أن تأذيه وتشاؤمه بالتطير إنما هو في نفسه وعقيدته لا في المتطيّر به كما مر معنا في الآيتين السابقتين، فوهمه وخوفه وإشراكه هو الذي يُطيره ويَصُدّه لا ما رآه وسمعه، لأنه ليس بسببٍ تعلق به الأثر. فأوضح - صلى الله عليه وسلم - لأمته الأمر وبين لهم فساد الطيرة ليعلموا أن الله سبحانه لم يجعل لهم عليها علامةً ولا فيها دلالةً ولا نصبها سببًا لما يخافونه ويحذرونه ولتطمئن قلوبهم وتسكن نفوسهم إلى وحدانيته تعالى الذي أرسل به رسله، وأنزل بها كتبه، وخلق لأجلها السموات والأرض، وعَمَرَ الدارين الجنة والنار بسبب التوحيد فقطع - صلى الله عليه وسلم - عُلَقَ الشرك من قلوبهم لئلا يبقى فيها عُلْقَةٌ منها، ولا يتلبس بعملٍ من أعمال أهل النار البتة، فمن استمسك بعروة التوحيد الوثقى واعتصم بحبله المتين وتوكل على الله قطع هاجس الطِّيرة من قبل استقرارها، من قبل أن تستقر، وبادر خواطرها من قبل استمكانها.

قال عكرمةُ: كنا جلوسًا عند ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنهما فمر طائرٌ يصيح فقال رجلٌ من القوم: خير، خير. يعني ماذا عندك؟ هذا بقيةٌ باقية فقال له ابن عباس: لا خير ولا شرّ بادره بماذا؟ بالإنكار قال: خيرٌ، خير. فبادره قال: لا خير ولا شر. يعني الطير لا يأتي من جهته لا خيرٌ ولا شر، فليس بسببٍ نتعلق به هذه الأمور، بل الله عز وجل هو مصدر الخير والشر، فبادره بالإنكار عليه لئلا يعتقد تأثيره في الخير والشرّ.

وخرج، طاووس مع صاحبٍ له في سفرٍ فصاح غراب فقال الرجل: خير. فقال طاووس: هذا مع أنهم بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - كل واقع. فقال طاووس: وأي خيرٍ عند هذا؟ لا تصحبني. تركه.

وفي ((المصباح)) كانت العرب إذا أرادت الْمُضِيّ لِمُهِمٍ مرت بمجامع الطير وأثارتها. يعني مجامع الطير كما هو معلوم وأثارتها لتستفيد هل تمضي أو ترجع، فنهى الشارع عن ذلك، إذًا الطيرة ما ذكرناه سابقًا. وهذا يؤكد المعنى السابق.

ولا يشكل ما رواه ابن حبان في صحيح: عن أنسٍ مرفوعًا: «لا طيرة والطيرة على من تطير». «لا طيرة» نفيٌ موافقٌ لحديثنا. لكن «والطيرة على من تطير» ظاهره ماذا؟ إثبات الطيرة «والطيرة على من تطير» فظاهره أنها تكون سببًا لوقوع الشّرّ بالمتطير، أنها تكون سببًا لوقوع الشرّ بالمتطير، ونحن نفينا أن تكون سببًا.

والجواب أن المراد بذلك من تَطَيَّرَ تَطَيُّرًا منهيًا عنه، ومر معنا كلام صاحب ((التيسير)): من تعلق بها قد يترتب عليه ما تطير به عقوبةً له، أليس كذلك؟ فإذا خشي من شيءٍ ما رآه فتياسر فمضى، وقد خشي أن يقع شيءٌ ما قد يقع عقوبةً له من الله تعالى، واضح.

والجواب أن المراد بذلك من تَطَيَّرَ تَطَيُّرَ منهيًا عنه وهو أن يعتمد على ما يسمعه ويراه حتى يمنعه مما يريده من حاجته فإنه قد يُصيبه ما يكرهه عقوبةً له. فأما من توكل على الله وَوَثِقَ به بحيث عَلَّقَ قلبه بالله خوفًا ورجاءً فقطعه عن التفاته إلى غير الله وقال وفعل ما أُمِرَ به فإنه لا يضره ذلك.

إذًا هذا خاصٌ، وأما من اتقى أسباب الضّررِ بعد انعقادها بالأسباب المنهي عنها فإنه لا ينفعه ذلك غالبًا كمن ردته الطيرةُ عن حاجته خشية أن يُصيبه ما تطير به، ردته عن حاجته خشية أن يصيبه ما تطير به، فإنه كثيرًا ما يصاب بما يخشى به، يعني هو خشي ماذا؟ خشي الخسارة في التجارة سيخسر، يعني ما خَشِيَ منه وترك المضي حينئذٍ يتلبس بما تركه.

مسألةٌ: وقد جاءت بعض الأحاديث ظن بعض العلماء أنها تدل على جواز الطيرة منها قوله - صلى الله عليه وسلم - في الحديث المشهور: «الشؤم في ثلاثٍ في المرأة والدابة والدار». الحديث متفقٌ عليه في الصحيحين «الشؤم في ثلاثٍ في المرأة والدابة والدار». إذًا جعل ماذا؟ جعل المرأة سببًا للشؤم، والدابة سببًا للشؤم، والدار سببًا للشؤم. وهذا هو التطير، أليس كذلك؟ هذا هو التطير.

إذًا كيف نفعل، والحديث متفقٌ عليه من حديث ابن عمر.

وفي رواية عندهما عنه أيضًا «لا عدوى ولا طيرة، والشؤم في ثلاثٍ». الحديث.

وفي روايةٍ عندهما عنه أيضًا «إن كان ففي الفرس، والمرأة، والمسكن». هذه أحاديث ظاهرها عند بعض أهل العلم أنها تفيد ماذا؟ إثبات الطيرة في بعضٍ. فأنكرت عائشةُ رضي الله تعالى عنها ذلك. أنكرت وقالت: كذب - والذي أنزل الفرقان على أبي القاسم - مَنْ حدث بهذا. في ظنها، ولكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقول: «كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرةُ في المرأة والدار والدابة». يعني حكا ف: «الشؤم في ثلاثٍ». يعني عند أهل الجاهلية. فأنكرت عائشةُ رضي الله تعالى عنها ذلك وقالت: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرةُ في المرأة والدار والدابة». ثم قرأت عائشة رضي الله تعالى عنها قوله تعالى: {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ ... عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} [الحديد: ٢٢]. ليس في المرأة ولا الدار ولا الخيل، وإنما شيءٌ مكتوبٌ منذ القدم. رواه أحمد وابن خزيمة والحاكم وصححه، والحديث صحيح ثابتٌ.

[قال الخطابي] إذًا هذا الوجه الأول أنكرت عائشة رضي الله تعالى عنها هذه الأحاديث كلها أنكرتها، وبيَّنَتْ أن ... النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي سمعته منه كان حاكيًا بأن الجاهلية كانوا يتشاءمون بهذه الثلاثة. حينئذٍ ليس عندها تعارض بل جزمت بكون من أثبت بأن هذا من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يكن حاكيًا أهل الجاهلية بأنه قد كذب.

وقال الخطابي وابن قتيبة: هذا مستثنًى من الطيرة. أي الطيرةُ منهيٌ عنها إلا أن يكون له دارٌ يكره سكناها، أو امرأةٌ يكره صحبتها، أو

فرسٌ، أو خادم يعني هذه الثلاث من باب العام والخاص، («لا طيرة») هذا عام فيه عموم في جميع الأسباب، جاء النص «الشؤم في ثلاث» إذًا هذه الثلاث خاص وذاك عام والخاص يقضي على العام، فذهب الخطابي وابن قتيبة إلى أنه من قبيل التخصيص والتعميم، أي الطيرة منهيٌ عنها على القاعدة، هذا الأصل، إلا استثنى الثلاث هذه، إلا أن يكون له دارٌ يكره سكناها، أو امرأةٌ يكره صحبتها، أو فرسٌ، أو خادم. فليفارق الجميع بالبيع والطلاق ونحوه، يعني الدار يبيعها، والمرأة يطلقها، ونحوه. ولا يقيم على الكراهة والتأذي به فإنه شؤم. يعني لا يبقى، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما أخبر بالشؤم من أجل أن يفارق، إن كانت امرأةً طلقها، وإن كان دارًا باعها، وإن كان خيلاً باعها .. إلى آخره، هذا قولٌ.

وقالت طائفةٌ: لم يلزم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالشؤم في هذه الثلاث، بل علقه على الشرط كما ثبت ذلك في الصحيح يعني «إن كان ففي الفرس». في روايةٍ في الصحيحين «إن كان» يعني الشؤم إن وُجِدَ «ففي الفرس». فحينئذٍ صار من باب التعليق، التعليق بشرطٍ، ولا يلزم منه ماذا؟ الوقوع. قالوا: لم يجزم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالشؤم في هذه الثلاثة بل علقه على الشرط كما ثبت ذلك في الصحيح، ولا يلزم من صدق الشّرطية صدق كل واحدٍ من مفردها، الشرطية يعنون بها ماذا؟ الجملة الشرطية عند المناطقة، فالمعلقة على متعدّدٍ. فحينئذٍ إذا علق شيئًا على متعددٍ قد لا يقع الجواب إلا على المجموع الجميع ولا يتبع كل واحدٍ. قالوا هنا: لا يلزم من صدق الشرطية صدق كلِّ واحدٍ من مفردها. قالوا: والراوي غلط. على كُلٍّ الجواب ضعيف هذا أولاً لا يصح تغليط الراوي مع إمكان حمله على الصحة، ورواية تعليقه بالشرط لا تدل على نفي رواية الجزم، لأنه جاء «الشؤم في ثلاثٍ» جزم النبي - صلى الله عليه وسلم -، وجاء في رواية ماذا؟ «إن كان ففي الفرس» .. إلى آخره، إذًا هل الثانية قاضية على الأولى؟ الجواب: لا، جاء الشرط، والشرط لا يدل على النفي ولا على ماذا؟ التحقق، وجاء الجزم «الشؤم في ثلاثٍ». إذًا لا نغلب أو نقدم رواية الشرط بأنه لم يقع على رواية الجزم، بل جاء الجزم وجاء التعليق على الشرط، وأما تغليط الراوي فهذا من أبعد ما يكون.

إذًا جواب هذا القول الثالث أنه: لا يصح تغليطه مع إمكان حمله على الصحة ورواية تعليقه بشرط لا تدل على نفي رواية الجزم.

وقالت طائفةٌ أخرى: الشؤم بهذه الثلاثة إنما يلحق من تشاءم بها، فيكون شؤمها عليه ومن لم يتشاءم بها ها؟ تلذذ بها، صحيح؟ إذًا يكون الشؤم في هذه الثلاثة لمن تشاءم بها، ومن لم يتشاءم وتوكل على الله لا يكون ثَم شؤمٌ، إن كان الشؤم وحصل ووقع ففي واحدٍ من هذه الثلاث، فيكون شؤمها عليه، ومن توكل على الله ولم يتشاءم ولم يتطير لم تكن مشئومةً عليه.

إذًا «الشؤم في ثلاثٍ إن كان ففي الفرس».

إذًا لا نقول: بأنها مما يتشاءم به مطلقًا، وإنما نقول: من تشاءم بها وقع عليه ما تشاءم به، ومن توكل على الله ولم يتشاءم فحينئذٍ بقي على الأصل. قالوا: ويدل عليه حديث أنس «الطيرة على من تطير». وقد يجعل الله سبحانه تطير العبد وتشاؤمه سببًا لحلول المكروه - كما مر - كما يجعل الثقة به والتوكل عليه وإفراده بالخوف والرجاء من أعظم الأسباب التي يُدفع بها الشرّ.

إذًا هذا القول اعتمد على ماذا؟ على من تطير، إن تطير بهذه الثلاث وقع، وإلا من توكل على الله تعالى ووثق به فحينئذٍ لا يقع.

وقال ابن القيم وهذا هو القول المرجح في هذه المسألة.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: إخباره - صلى الله عليه وسلم - بالشؤم في هذه الثلاثة ليس فيه إثبات الطيرة التي نفاها الله، وإنما غايته أن الله سبحانه قد يخلق منها أعيانًا منها مشئومةً على من قاربها وسكنها، وأعيانًا مباركةً لا يلحق من قاربها منها شؤمٌ ولا شرٌّ. إذًا هذه الدار والمرأة والخيل هذه أعيان جواهر فيخلق الله تعالى بعضها بعض أفرادها مباركة، وبعضها مشئومةً، بمعنى أنه من قرب منه لا يجد منه إلا الشرّ فهو سبب شرٍ بذاته. إذًا ليس في الاعتقاد ليس هذا العين لو قيل: الدابة مثلاً الدابة قد تخلق ولا يراد بها إلا الشرّ، مَنْ قَرُبَ منها حينئذٍ لا يجد منها إلا الشّرّ لا لكون هذا السبب في أصله صالحاً وإنما هو ماذا؟ هو مخلوقٌ للشرّ، فإذا قرب منها إذًا حينئذٍ

قرب من سببٍ صحيحٍ ترتب عليه الشؤم. وأما الاعتقاد فهو هُو. ليس ثَمّ اعتقاد، واضح هذه العبارة؟ إخباره - صلى الله عليه وسلم - بالشؤم في هذه الثلاث ليس فيه إثباتُ الطيرة التي نفاها الله.
ما هي الطيرة التي نفاها الله تعالى؟
أن يأتي إلى سببٍ لا علاقة له بخيرٍ ولا شر ثم يجعل فيه الشّرّ، كمن تطير بموسى عليه السلام فهو سببٌ صالحٌ تقيٌّ مؤمنٌ، فترتب عليه ماذا؟ أنهم اعتقدوا الشرّ من جهته، هذه الطيرة التي نفاها الشرع وإنما غايته أن الله سبحانه قد يخلق منها أعيانًا منها مشئومة بذاته على من قاربها وسكنها، وأعيانًا مباركةً لا يلحق من قاربها منها شؤمٌ ولا شَرٌّ، وهذا من أجل الفهم له نظير، كما يعطي سبحانه الوالدين ولدًا مباركًا يريان الخير على وجهه، ويعطي غيرهما ولدًا مشئومًا يريان الشرّ على وجهه، أليس كذلك؟ الولد نفسه شر، والولد نفسه خير، العين نفسها مباركة فيها شرٌّ، وأما من قرب منها فهذا ليس فيه اعتقادٌ زائدٌ على ما دل عليه السبب نفسه. إذًا ليس عندنا طيرة، وإنما من تضرر بالسبب بواحدٍ من هذه الثلاثة فنقول: هو العين في ذاته شرٌّ. وكذلك ما يُعطاه العبد من ولايةٍ أو غيرها فكذلك الدار والمرأة والفرس.
قال رحمه الله تعالى: والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر والسعود والنحوس، فيخلق بعض هذه الأعيان سعودًا مباركةً ويقضي بسعادة من قربها. إذًا هذا فيه تفاؤل ولا شك، وحصول اليُمن والبركة له، ويخلق بعضها نحوسًا ينتحس بها من قاربها وكل ذلك بقضائه وقدره كما خلق سائر الأسباب وربطها بمسبباتها المتضادة والمختلفة كما خلق المسك وغيره من الأرواح الطيبة ولذّذَ بها من قاربها من الناس وخلق ضدها وجعلها سببًا لألم من قاربها من الناس، وهذا واضحٌ بَيِّن.
إذًا «الشؤم في ثلاثٍ» ليس المراد بأن هذه أسبابًا مباركةً في ذاتها، وإنما حصل الشؤم بكونه تطيرًا، لا، وإنما بعض الدابة ما هو شرٌّ بذاته، خلقه الله تعالى كذلك كالولد المشئوم على والديه، فمن قرب منه تضرر، هل للتطير هنا مدخل؟ الجواب: لا، وإنما لذاته. هذا الذي عناه رحمه الله تعالى.
قال: والفرق بين هذين النوعين مدركٌ بالحس فكذلك في الديار والنساء والخيل فهذا لونٌ والطيرة الشركية لونٌ. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.
وفي ((التيسير)) قلت: ولهذا يُشرع لمن استفاد زوجةً أو أمةً أو دابة أن يسأل الله من خيرها وخير ما جبلت له، هذا يؤكد المعنى الذي ذكره رحمه الله تعالى، أنها قد تكون هي بذاتها مباركة أو هي بذاتها شرٌّ وفسادٍ، ويستعيذ من شرها ومن شر ما جُبِلَت عليه. وكذلك ينبغي لمن سكن دارًا أن يفعل ذلك لحديث: «إذا أفاد أحدكم المرأة أو الجارية أو الدابة أو الغلام فليقل: أسألك من خيرها وخير ما جُبِلَتْ عليه، وأعوذ بك من شَرِّها وشَرّ ما جُبِلَتْ عليه»، رواه أبو داود وابن ماجة والحاكم وصححه، ووافقه الذهبي وهو حديثٌ صحيح.
قال في ((التيسير)): ولكن يبقى على هذا أن يقال: هذا جارٍ في كل مشئومٍ. كل عين يمكن أن يقال بأنها على قسمين خلقت خيرًا وخلقت شرًّا، لِمَ خَصّ هذه الثلاث النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ محل سؤالٍ لكن يبقى على هذا أن يقال: هذا جارٍ في كل مشئومٍ فما وجه خصوصية هذه الثلاثة بالذكر؟
وجوابه: أن أكثر ما يقع التطير في هذه الثلاثة فخُصَّت بالذكر لذلك. يعني ليس الحكم هنا تقسيم العين خير وشر خاص بهذه الثلاثة؟ لا، بل كل عين، لكن أكثر ما يقع التطير في هذه المسائل الثلاث، وما قيل هناك في هذا الجواب حديث: «الشؤم في ثلاثٍ» كذلك يقال فيما رواه مالكٌ: عن يحيى بن سعيدٍ قال: جاءت امرأةٌ إلى رسول - صلى الله عليه وسلم - فقالت: يا رسول الله: دارٌ سكناها والعدد كثير والمال وافرٌ، فقل العدد وذهب المال. هذا فيه ماذا؟ فيه تطير، دارٌ سكناها يعني لاحظ ماذا؟ أنه لَمَّا سكن الدار كان العدد كثير والمال وافر، بعد سكناها قل العدد من الأولاد يعني مات بعضهم أو كذا والمال قل.
إذًا ما السبب؟

الدار هي نفسها.

فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «دعوها ذميمةً». يعني انتقلوا إلى غيرها. «دعوها ذميمةً» ورواه أبو داود عن أنسٍ بنحوه. صح الحديث أو لا؟ لأن فيه مطعن.

والجواب عنه نقول: فإن هذا ليس من الطيرة الْمَنْهِي عنها، بل أمرهم بالانتقال لأنهم استثقلوها واستوحشوا منها، لِمَا لحقهم فيها ليتعجلوا الراحة مما داخلهم من الجزع، لَمَّا نسبوا هذه الأمور إلى ماذا؟ إلى الدار، وعلمنا أن الدار قد تكون على نوعين، إذًا أمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالانتقال عنها من أجل ماذا؟

من أجل طلب الراحة؛ لأن الله قد جعل في غرائز الناس استثقال ما نالهم الشر فيه وهو كذلك، وإن كان لا سبب له في ذلك، وحُبّ من جَرَى على يديه الخير لهم وإن لم يُرِدْهُم به، ولأن مُقَامَهُم فيها قد يَقُودهم إلى الطيرة فيوقعهم ذلك في الشرك، والشر الذي يلحق المتطير بسبب طيرته، وهذا بمنزلةِ الخارج من بلد الطاعون غيرِ فارٍّ منه.

يعني نجيب عن هذا الحديث «دعوها ذميمةً» إن صح أنه من أحد القسمين اللَّذَيْنِ ذكرهما ابن القيم رحمه الله تعالى. فحينئذٍ فيه تعجيلٌ لراحتهم من أجل الجزع، لأنهم اعتقدوا فيها الشؤم. وقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه بذاتها.

والأمر الثاني: لئلا يقعوا في التطير الذي نهى الله تعالى عنه. والفرق بين الدار وموضع الوباء من حيث رخص في الارتحال عن الأول على هذا النص دون موضع الوباء، يعني إذا كان في بلدٍ حل فيه الطاعون لا يجوز له الارتحال طيب، الدار هذه التي شكت المرأة فيها قال ماذا؟ «دعوها» اتركوها، إذًا أذن لهم بالرحيل والارتحال، ومنع في الطاعون، ما الفرق بينهما؟

أجاب بعضهم أن الأمور بالنسبة إلى هذا المعنى ثلاثة أقسام - هذا تفصيلٌ جيد -:

أحدها: ما لا يقع التطير منه. يعني بعض الأشياء لا يقع التطير منه لا نادرًا ولا مكررًا. فهذا لا يُصْغَى إليه، يعني لا يُلتفت إليه، لو حصل أو ترتب عليه شيء، كنعق الغراب في السفر، ما العلاقة بينهم؟

لا علاقة.

وصراخ بومةٍ في دارٍ، وهذا كانت العرب تعتبره.

الثاني: ما يقع به ضررٌ، ولكنه يعم ولا يخص، ليس خاصًا بزيد الذي يريد أن يسافر، لا، يكون عامًا، ما يقع به ضررٌ ولكنه يعم ولا يخص، ويندرُ ولا يتكرر كالوباء، هذا نادر الوباء العام، وكذلك لا يتكرر، هذا هو الغالب، ثم هو عام وليس بخاص، وهذا لا يُقدم عليه ولا يَفِرُّ منه.

ثالثها: سببٌ يخص، عكس الثاني، ولا يعم، ويلحق به الضرر لطول ملازمة كـ: المرأة، والفرس، والدار. فيُباح له الاستبدال والتوكل على الله والإعراض عمّا يقع في النفس، ويمكن أن يقال: بأنه إذا نظرنا بتلك النظرة الصحيحة إلى حديث «الشؤم في ثلاث» حينئذٍ نقول: لا بأس من مراعاة الضَّرَرِ فيُنتقل عنها، فالمرأة لا بأس أن تُطَلَّق إذا وجد منها شؤمًا بالمعنى السابق، والدار أن تباع أو يُنتقل منها، وكذلك الخيل، فإذا فهمنا النص على بابه، وحينئذٍ هذا «دعوها ذميمةً» جاء في نوعٍ من [أنواع أو] الأنواع الثلاثة الماضية، فإذا كان كذلك فحينئذٍ لا مانع لمن وجد ضررًا من واحدٍ من هذه الثلاث أن يتركها وينتقل إلى غيرها، لا من باب التَّطير، وإنما من باب كون هذا الشيء في نفسه غير مباركٍ، وكذلك يقال في حديث اللَّقْحَة لَمَّا منع النبي - صلى الله عليه وسلم - حَرْبًا وَمُرَّة من حلبها وأذن لـ (يعيش)، مُرَّة حَرْب اسمان فيهما معنًى مختلف، وأذن لـ (يعيش) أن يَحْلِبَ ناقة، منع حربًا، ومنع مرة، وهذان الاسمان نهى عنهما النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأذن لـ (يعيش) هذا من باب التفاؤل، لكن المنع هنا هل هو للتشاؤم أو لا؟ رواه مالك، الحديث رواه مالك، إن صح هذا. قال ابن عبد البر: ليس هذا عندي. دائمًا الأجوبة عامة قد يُعترض به لا يُنظر إلى الصحة، إن نُظر إلى الصحة لا إشكال فيه، لكن يُجاب عن النص ولو من باب التَّنزّل. نقول: هذا إن صح فجوابه كذا، وهذه الأحاديث كلها التي أوردها

صاحب ((التيسير)) فيها كلام، وإنما حسَّنها بعض المتأخرين أو صحَّحها بعض المتأخرين. قال ابن عبد البر: ليس هذا عندي من باب الطيرة، لأنه محالٌ أن ينهى عن شيءٍ ويفعله - يعني منع مُرَّة وحَرْبًا وأذن لـ (يعيش)، إذًا نهى وفعل هو - وإنما هو من طلب الفأل الحسن - وهو كذلك، الفأل الحسن - سيأتي إن شاء الله - وقد كان أخبرهم عن أقبح الأسماء أنه حَرْبٌ وَمُرَّة، فالمراد بذلك حتى لا يتسمى بهما أحدٌ، وعلى هذا تجري بقية الأحاديث التي تَوَهَّمَ بعضهم أنها من باب الطيرة.

قوله في الحديث: (« ولا هَامَةَ »). بتخفيف الميم، وفي ((الحاشية)) وقد تشدد، والأكثر على أنها بتخفيف الميم. قال الفراء: الهامَةُ طائرٌ من طير الليل. كأنه يعني البومة. قال ابن الأعرابي: كانوا يتشاءمون بها إذا وقعت على بيت أحدهم يقول: نَعَتَ إِلَيَّ نَفْسِي. يعني أنه سيموت، أو أحدًا من أهل داري. وقال أبو عبيد: كانوا يزعمون أن عظام الميت تصير هامةً فتطير، ويسمون ذلك الطائر الصَّدَى، وبه جزم ابن رجب.

وذكر بعضهم أن العرب كانت في الجاهلية تقول: إذا قُتل الرجل ولم يؤخذ بثأره خرجت من رأسه هامةٌ، وهي دودةٌ فتدور حول قبره وتقول: اسْقُوني اسْقُونِي. يعني من دم القاتل تريد الثأر، وفي ذلك يقول شاعرهم:

يا عمرو إلا تدع شكلي ومنقصتي ... أضربك حتى تقول الهامة اسقوني

قال: وكانت اليهود تزعم أنها تدور حول قبره سبعة أيام، ثم تذهب.

والحاصل: أن في تفسير الهامة قولين:

الأول: أنها طيرٌ، وهي البومة أو ما يشبهها إذا وقعت على بيت أحدهم يقول: نَعَت إِلَيّ نَفْسِي أو أحدًا من أهل داري أو يخرب بيتي.

الثاني: أن العرب كانت تعتقد أن عظام الميت، وقيل: روحه تنقلب هامة.

هي طير طير، لكن أصله خلق طيرًا أو أنه منقلب؟ هما قولان، فالثاني أن العرب تعتقد أن هذا الطير أصله روح الميت أو عظم الميت، ولا تزال تنادي على قبره ونحوه للأخذ بثأره.

قال النووي: ويجوز أن يكون المراد النوعين، فإنهما جميعًا باطلان، وجاءت السنة بنفي ذلك وإبطاله وضلالة الجاهلية فيما تعتقده من ذلك.

قوله: (« ولا صَفَرَ »). بفتح الفاء، روى أبو عبيدة في غريب الحديث عن رؤبة أنه قال: هي حيةٌ.

صفر فيه ثلاثة أقوال:

هي حيةٌ تكون في البطن تُصيب الماشية والناس، وهي أعدى من الجرب عند العرب ربما قتلت صاحبها، وهذا المشهور عند أكثر أهل العلم أن المراد هنا بـ: (« صَفَر ») حية، تكون في باطن الماشية ونحوها، منهم سفيان بن عيينة، وأحمد، والبخاري، وجابر بن عبد الله الصحابي وهو راوي الحديث، وابن جرير. إذًا (« ولا صَفَر ») ليس المراد به شهر صفر، وإنما المراد به ماذا؟ هذه الحية، فعلى هذا فالمراد بنفيه ما كانوا يعتقدونه من العدوى، حينئذٍ يكون داخلاً في قوله: (« لا عدوى »)، فيكون من عطف الخاص على العام، يكون عطفه على العدوى من عطف الخاص على العامٍ.

وقال آخرون - مقابلٌ لهذا القول -: المراد به شهر صفر. المراد به ... (« ولا صَفَر ») شهر صَفَر، والنفي لما كان أهل الجاهلية يفعلونه في النسيء، وكانوا يُحلون المحرم ويُحرمون صَفَر مكانه، فالمراد تأخيرهم المحرم إلى صفر، [وكانوا] وهذا قولٌ ثاني.

قولٌ ثالث: وكانوا يتشاءمون بصَفَر ويقولون إنه شهرٌ مشئومٌ.

يعني هذا تضمن قولين:

- (« ولا صفر ») نهيٌ عن النسيء.
- (« ولا صفر ») لا شؤم بشهر صفر.

هما قولان، وإن كان حكاه ابن القاسم على أنهما قولٌ واحد، إذًا فالمراد تأخير محرم إلى صفر هذا النسيء، فيكون منفيًّا، وكانوا

يتشاءمون بصفر ويقولون: إنه شهرٌ مشئومٌ.
قال ابن رجب: ولعل هذا القول أشبه الأقوال. أنه ماذا؟ المراد به شهر صفر، وليس المراد به النسيء، وإنما المراد به التشاؤم بشهر صفر يدل عليه ((«لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر»)). السياق يدل على أن النهي هنا [لـ] أو النفي للتشاؤم بشهر صفر، فأبطل النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك، والتشاؤم به من جنس الطِّيَرَة المنهي عنها.
وكذلك التشاؤم بيومٍ من الأيام كيوم الأربعاء، وتشاؤم أهل الجاهلية بشوال في النكاح خاصة، هذان قولان في تفسير قوله: ((«ولا صَفَر»)). ويجوز أن يكونا مرادين معًا، وأن صفرين جميعًا باطلان، هكذا شراح ... ((التيسير)) وغيره ذكروا قولين، وجعلوا النسيء والتشاؤم في ضمن قولٍ واحد، لكن الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى أجاد في ذلك وجعل الأقوال ثلاثة، وذكر في ((القول المفيد)) أنها ثلاثة أقوال:
- إنه شهر صفر كانت العرب يتشاءمون به ولا سيما في النكاح، وهذا المراد به هنا في هذا الحديث.
ثانيًا: داءٌ في البطن يصيب الإبل، وينتقل من بعيرٍ إلى آخر، فيكون عطفه على العدوى من عطف الخاص على العام.
ثالثًا: أنه نهي عن النسيئة.
وضَعَّف هذا القول لأن الحديث في سياق التَّطَيُّر وليس في سياق التَّغْيير، ثم قال: والأقرب أن صفر يعني الشهر، وأن المراد نفي كونه مشئومًا، أي لا شؤم فيه، وهو كغيره من الأزمان يُقَدَّر فيه الخير ويُقَدَّرُ فيه الشر، تتشائم لماذا؟ صَفَر كغيره كمحرم وشوال .. إلى آخره، حينئذ نسبة الشر إليه نقول: هذا ليس بصحيح، هذا اعتقادٌ فاسد، وهذا من التطير بالأيام، فهو زمنٌ من الأزمان كغيره يُقَدَّرُ فيه الخير ويُقَدَّرُ فيه الشر.
ثم قال رحمه الله تعالى: وهذا النفي في هذه الأمور الأربعة وهي ((«لا عدوى، ولا طِيَرَةَ، ولا هامَة، ولا صفَر»))، هل هو نفي لوجودها غير موجودة، أو أنها نفي لتأثيرها؟
قلنا: الثاني في الجميع في الأربعة، ولذلك قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: وهذا النفي في هذه الأمور الأربعة ليس نفيًا للوجود، لأنها موجودة واقعة لا يمكن إنكارها، ولكنه نفي للتأثير، فالمؤثر هو الله عز وجل، فما كان منها سببًا معلومًا فهو سببٌ صحيح، كمثلاً شهر صفَر موجود ونقر به وهو سببٌ معلوم يُقَدَّرُ فيه الخير والشر، يعني إذا تشائم به وجعله مصدرًا للشرّ نقول: هذا تشاؤم منك، والسبب كما هو لأنه زمن من الأزمان وهو كذلك، وكذلك العدوى فهي ثابتة وما كان منها سببًا موهومًا فهو سببٌ باطل، كما لو أعتقد أن الهامة ماذا؟ ليست بالطير البومة، البومة موجودة لو أعتقد أنها مما انقلب من عظام الميت هذا موهوم، ما الذي أعلمكم بذلك؟ أو أن روح الميت انقلبت يحتاج إلى ماذا؟ إلى نص هذا سببٌ موهومٌ.
قال: وما كان منها سببًا موهومًا فهو سببٌ باطل، ويكون نفيه لتأثيره بنفسه إن كان صحيحًا ولكونه سببًا إن كان باطلاً، ثم قال: فالعدوى موجودة، ويدل لوجودها قوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يُورد ممرضٌ على مصح». دل على أنه موجودة واقعة، أي لا يُورد صاحب الإبل المريضة على صاحب الإبل الصحيحة لئلا تنتقل العدوى، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد». فالأمر بالفرار من المجذوم لكيلا تقع العدوى منه إليه، وفيه إثبات لتأثير العدوى، لكن تأثيرها ليس أمرًا حتميًّا بحيث تكون علة فاعِلَة، وَأَمْرُ النبي - صلى الله عليه وسلم - بالفرار وأن لا يورد ممرضٌ على مصحٍ من باب تجنب الأسباب لا من باب تأثير الأسباب بنفسها كما مر معنا، فالأسباب لا تؤثر بنفسها، لكن ينبغي لنا أن نتجنب الأسباب التي تكون سببًا للبلاء لقوله تعالى: {وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} [البقرة: ١٩٥]. ولا يمكن أن يقال إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ينكر تأثير العدوى، لأن هذا أمرٌ يُبطله الواقع والأحاديث الأخرى.

وقوله: («لا صفَر»). فيه ثلاثة أقوال مَرَّت والراجح منها، والأزمنة لا دخل لها في التأثير وفي تقدير الله تعالى فصفر كغيره من الأزمنة يُقَدَّرُ فيه الخير والشر، وهذه الأربعة التي نفاها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تُبين وجوب التوكل على الله تعالى وصدق العزيمة ولا يضعف المسلم أمام هذه الأشياء، لأن الإنسان لا يخلو من حالين - كما مر معنا -:

- إما أن يستجيب لها بأن يُقْدِمَ أو يُحْجِمَ فيكون حينئذٍ قد علَّق أفعاله بما لا حقيقة له ولا أصل له، وهو نوع من الشرك على التفصيل السابق.

- وإما أن لا يستجيب بأن يكون عنده نوع من التوكل ويقدم ولا يبالي لكن يبقى في نفسه نوع من الهم أو الغم، وهذا وإن كان أهون من الأول، لكن يجب ألا يستجيب لداعي هذه الأشياء التي نفاها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مطلقًا، وأن يكون معتمدًا على الله عز وجل، فالأسباب المعلومة الظاهرة تقي أسباب الشر، وأما الأسباب الموهومة التي لم يجعلها الشرع سببًا بل نفاها فلا يجوز التعلق بها مطلقًا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: و (زاد مسلم: «ولا نوء، ولا غول»)، («ولا نوء») وهو واحد الأنواء، وكانوا يزعمون أنهم يُمطرون به، وسيأتي به بابٌ خاص به في الاستسقاء. قوله: («ولا غول») بالضم اسمٌ وجمعه أغوال وغِيلان وليس هو بجمعٍ، لعل الشيخ ابن عثيمين هنا وهم في كونه جمعًا، ليس بجمعٍ بل هو واحدٍ، كذلك قال في ماذا؟ في القاموس: الغول. قال في القاموس: بالضم الهلكة والداهية والسعلات، يجمع على أغوالٍ وغيلان. إذًا هو مفرد، أغوال وغيلان، وساحرة الجن، وشيطان يأكل الناس، أو دابةٌ رأتها العرب وعرفتها وقتلها تأبط شرًا، ومن يتلون ألوان من السحرة والجنّ، هكذا قال في القاموس. يعني فسَّرها بهذه المعاني كلها.

إذًا غُول بالضم اسم وجمعه أغوال وغيلان وهو المراد هنا، يعني المراد به أنه اسمٌ، وبالفتح مصدر معناه الهلكةُ والإبعاد أو البعد. قال أبو السعادات: الغول واحد الغيلان. نص على أنه واحد الغيلان وهو الصحيح، وهو جنس من الجن والشياطين الأكثر على هذا، جنسٌ من الجن والشياطين كانت العرب تزعم أن الغول في الفلاة، في الصحراء تتراءى للناس فتتغول تغولاً أي تتلون تلونًا في صورٍ شتى، يعني هو من الجن والشياطين يسير الناس في سفرهم فتتلون لهم يعني: تتصور بصورٍ من أجل إخافة الناس فيهربون من ذلك المكان، وتغولهم أي تُضلهم عن الطريق وتهلكهم فنفاه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبطله. وقيل: قوله: («ولا غول») ليس نفيًا لعين الغول ووجوده وإنما فيه إبطال زعم العرب في تلونه بالصور المختلفة واغتياله، فيكون المعنى بقوله: («ولا غول») أنها لا تستطيع أن تُضل أحدًا، ويشهد له الحديث الآخر «لا غول ولكن السعالية سحرة الجن» يعني هناك من يؤذي نعم لكنه لا يتلون، فنفى النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا الاعتقاد، أي ولكن في الجنِ سحرةٌ لهم تَلْبيس وتخييلٌ، والحديث ضعيف، يعني الذي ذكره هنا، ومنه الحديث «إذا تغول الغيلان فبادروا بالأذان» أي ادفعوا شرها بذكر الله، وهذا يدل على أنه لم يرد بنفيها عدمها، هي نوع من أنواع الجن فدل على أنها موجودة، لأن الجن موجودون، والشياطين موجودون، لكن هل لها تأثير في إضلال الناس من كونها سببًا هذا الذي نفاه النبي - صلى الله عليه وسلم -، لذاتها نفاه النبي - صلى الله عليه وسلم -.

قال هنا: ومنه حديث أبي أيوب «كان لي تمرٌ في سهوةٍ فكانت الغول تجيء فتأخذه».

وحاصل الأمر: نفي النبي - صلى الله عليه وسلم - ما كانت تعتقده الجاهلية من اعتقاداتٍ باطلةٍ من التشاؤم بالطيور وبعض الشهور والنجوم والنوء وبعض الجن والشياطين فيتوقعون الهلاك والضرر منها كما كانوا يعتقدون سريان الأمراض من محل الإصابة إلى غيرها بأنفسها، فيُرِدّ - صلى الله عليه وسلم - كل هذه الخرفات ويغرس مكانها التوكل على الله في عقيدة التوحيد الخالص.

إذًا («لا غول») المراد به ماذا؟ [أن الجن] أنه نوع من جنس الجن والشياطين، هل لها تأثير في إضلال الناس؟

الجواب: لا.

هل لها تأثيرٌ في التلون ونحوه؟

الجواب: لا.
وإن كان سببًا ثابتًا في نفسه.
مناسبة الحديث للباب: (باب ما جاء في التطير) أنه يدل على إبطال الطيرة وأنه اعتقاد جاهلي.
وفيه أيضًا: وجوب التوكل على الله والاعتماد عليه، وأن من تحقيق التوحيد الحذر من الوسائل المفضية إلى الشرك. ومنه هذه الأمور الأربعة لأنها قد تكون سببًا، وقد يكون سببًا صحيحًا فيعتمد عليه فيقع في الشرك الأصغر.
ومنها إبطال ما يفعله بعض الناس من التشاؤم بالألوان كالأسود والأحمر أو بعض الأرقام والأسماء والأشخاص وذوي العاهات.
إذًا («لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، ولا نوء، ولا غول»).
والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

66 ٦٦

٦٦٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (ولهما عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا عدوى، ولا طيرة، ويعجبني الفأل "، قالوا: وما الفأل؟ قال: " الكلمة الطيبة).
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: (ولأبي داود بسندٍ صحيح عن عقبة بن عامر قال: ذُكِرَت الطيرة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «أحسنها الفأل، ولا ترد مسلمًا، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل: اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك).
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: (وله من حديث ابن مسعود مرفوعا: «الطيرة شرك، الطيرة شرك، وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل).
* شرح الحديث وبيان معانيه.
* مناسبة الحديث للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: (ولأحمد من حديث ابن عمرو: «من ردته الطيرة عن حاجته فقد أشرك "، قالوا: فما كفارة ذلك؟ قال: " أن تقول: اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك).
* قوله: (وله من حديث الفضل بن عباس رضي الله عنهما: إنما الطيرة ما أمضاك أو ردَّك).
* مناسبة الحديثين للباب، وما يستفاد منهما.
* قوله: فيه مسائل:
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
فلا زال الحديث في الباب الثامن والعشرين (باب ما جاء في التطير)، وعرفنا ما يتعلق بهذه الترجمة والمراد بها، وبيَّنا أن المصنف رحمه قد ذكر آيتين وستة أحاديث، وذكرتُ فيما مضى خمسة أحاديث وأثرًا لكن الأثر هذا أنه حديث مرفوع وليس بأثر.
ووقفنا عند قوله رحمه الله تعالى: (ولهما عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل». قالوا: وما الفأل) يا رسول الله في بعض الروايات؟ (قال: «الكلمة الطيبة»).
(ولهما) أي للبخاري ومسلم لأن الحديث السابق قال: (أخرجاه، زاد مسلم: «ولا نوء، ولا غول».
ولهما) أي للبخاري ومسلم.

(عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا عدوى ولا طيرة») وسبق الكلام على هاتين الجملتين («لا عدوى ولا طيرة»).

وقوله - صلى الله عليه وسلم -: («ويعجبني الفأل»). يقال: أَعْجَبَنِي كذا. أي راقني بمعنى سرَّني، وفي القاموس: وأُعْجِبَ بِهِ عَجِبَ وَسُرَّ كَأَعْجَبَهُ، حينئذٍ يُعْجِبُنِي أي يروقني ويسرني، («ويعجبني الفأل»)، والفأل مهموز، فأْلُ بالهمز فيما يسر ويسوء، يعني يُطلق الفأل ويراد به هذا وذاك، يعني في الذي يُسر ويُسوء سواء كان من المسموع أو من المرئي فيعمّ النوعين، والفأل مهموز فيما يسر ويسوء، والطِّيَرَة لا تكون إلا فيما يسوء، لا تكون الطِّيَرَة إلا فيما يسوء، قال أبو السعادات: وربما استعملت فيما يَسُرّ، يقال: تفاءلت بكذا وتفاولت على التخفيف والقَلْبِ، على التخفيف يعني بحذف الهمزة، والقلب [بحذف الهمزة واوًا]، بقلب الهمزة واوًا، حينئذٍ التخفيف وبالحذف والتخفيف اجتمع فيه الأمران، تَفَاءَلْتُ تَفَاوَلْتُ، على التخفيف والقلب، قال: وقد أُولع الناس بترك الهمزة تخفيفًا. هذا كثيرًا، رأس راس، فأس فاس، لأنه فيه خفة على اللسان، والمهموز فيه ثقل، وترك الهمز تخفيف لا شك في ذلك.

وإنما أعجبه الفأل لأنه حُسن ظنٍّ بالله تعالى، والعبد مأمور بحسن الظن بالله، لأنه من قبيل حسن الظن بالله تعالى والمؤمن والمسلم والعبد مأمور بحسن الظن بربه جل وعلا. ثم قال أبو السعادات: وإنما أحب الفأل. يعني النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما أحب الفأل لأن الناس إذا أَمَّلُوا فائدة الله، - يعني ما يرجونه من الله تعالى - ورجوا عائدته عند كل سبب من كل سبب هو. قال: عند، عند كل سبب، أي من كل سبب يعني ما يترتب على السبب، عند كل سببٍ ضعيفٍ أو قويٍّ فهم على خير، ولو غلطوا في جهة الرجاء فإن الرجاء لهم خير، وإذا قطعوا أملهم ورجاءهم إلى الله كان ذلك من الشّرّ.

إذًا الفأل فيه حسن ظن بالله، ولذلك أعجب النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم -.

قال: وأما الطيرة - وهي التشاؤم - فإن فيها سوء الظن بالله تعالى وتوقع البلاء، فإذا قطع الإنسان ظنه بالله كان عمله من الشر. قطع ظنه بالله، يعني كل من لم يحسن الظن بربه فقد أساء، لأنه من أعمال القلوب، وأعمال القلوب على التضاد ليس فيها منزلة بين المنزلتين إما إخلاص وإما شركٌ ورياء ونحو ذلك، حينئذٍ إما حسن ظنٍّ بالله، وإما سوء ظنٍّ بالله، فإذا انتفى حسن الظن وهو الفأل الذي يكون ثمرةً له حينئذٍ لَزِمَ من ذلك أن يقوم بالقلب سوء الظن بالله تعالى.

إذًا الطيرة فيها سوء الظن بالله تعالى وتوقع البلاء، فإذا قطع الإنسان ظنه بالله كان عمله من الشَّرّ، والأمر كذلك.

ومعنى التفاؤل قال: مثل أن يكون رجلٌ مريضٌ - يعني يوجد، كان بمعنى تامة هنا وليست ناقصة - مثل أن يكون رجلٌ مريضٌ فيتفاءل بما يسمع من كلامٍ، فيسمع آخر يقول: يا سالم. حينئذٍ يأخذ من سالم هذا السلامة، أو يكون طالب ضالة فيسمع آخر يقول: يا واجد. من الوجود، فيقع في ظنه أنه يبرأ من مرضه لأنه سمع سالم، السلامة، ويجد ضالته لأنه سمع واجد، فحينئذٍ يأخذ من هذا الاسم ما يُقَوِّي ظنه بالله تعالى، يا سالم وهو مريض فيتذكر السلامة فيرجو ربه جل وعلا، يا واجد وكانت ضالته مفقودة حينئذٍ يا واجد وجد الضلالة فيقوى ظنه بالله تعالى، وتفرح نفسه وتنشط بذلك (من غير اعتماد عليه)، هذا لا بد من هذا القيد، حينئذٍ إذا سمع أو تفاءل بمرئيٍّ أو بمسموع تنشط النفس ولا شك، ويزداد إقبالاً لكن بقيد أن لا يعتمد عليه، لماذا؟ للقاعدة لأنه يكون سببًا، والسبب لا شك أنه لا يَعتمد عليه وإنما ماذا؟ يفعله من أجل ما قد يترتب عليه مما يكون مسببًا له، إذًا تفرح نفسه وتنشط بذلك من غير اعتمادٍ عليه، وإنما هو حُسْن ظنٍّ بالله تعالى، وإن أوجب مضيًا أو ردًّا صار من الطيرة، إذًا ما فائدته؟

فائدته انشراح النفس، وأنه إذا أراد إقبالاً ازداد، لا أنه اعتمد عليه في الإقبال وإذا رده حينئذٍ نقول: هذا صار من الطيرة.

إذًا الفائدة فيه ماذا؟

تنشيط النفس وفرح القلب وزيادة الاطمئنان وزيادة الحسن بربه جل وعلا، ولا يعتمد عليه ولا يوجب له ردًّا ولا مضيًّا.

ولما طلع سهيل بن عمرو عام الحديبية قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «سَهُلَ أمركم». إذًا («ويعجبني الفأل»)، الفأل يُعجب النبي - صلى الله عليه وسلم - ويسره لأنه مما يزيد الظن حسن الظن بربه جل وعلا.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وكان يحب الفأل ويكره الطيرة - يكره يعني الكراهة الشرعية بمعنى التحريم - والفرق بينهما أن الفأل الحسن لا يُخِلُّ بعقيدة الإنسان، لأن الطيرة شركٌ، أليس كذلك؟ قد تكون أكبر وقد تكون أصغر، والفأل ليس من ذلك ليس من الطيرة إذًا ليس بشرك، إذًا الفأل لا يُخل بعقيدة، والطيرة تُخل بالعقيدة، لأن كل ما ترتب عليه أنه نوع من الشرك بقطع النظر عن نوعه أكبر أو أصغر لا شك أنه يُخل بالعقيدة، ومر معنا أن الطيرة تخل بـ المنافية لأصل التوحيد أو لكماله الواجب، قد تكون أكبر وقد تكون أصغر، والفرق بينهما أن الفأل الحسن لا يُخل بعقيدة الإنسان ولا بعقله، وليس فيه تعليق القلب بغير الله، بل فيه من المصلحة النشاط والسرور وتقوية النفوس على المطالب النافعة. فيه ماذا؟ من المصلحة النشاط والسرور وتقوية النفوس على المطالب النافعة، أما أنه يوجب ردًّا أو إقدامًا فلا، لو كان كذلك لصار نوعًا من الطيرة.

إذًا أمره نفسي فحسب، الفأل كلمة طيبة إذا سمعها تفاءل بها من حيث القلب، وأما من حيث الإقدام والكفّ لا، نقول: هذا لا يَعتمد عليها البتة.

قال رحمه الله: وصفة ذلك أن يعزم العبد على سفرٍ أو زواجٍ أو عقدٍ من العقود أو على حالةٍ من الأحوال المهمة، ثُمَّ يرى في تلك الحال ما يسره أو يسمع كلامًا يسره مثل يا راشد أو سالم أو غانم فيتفاءل ويزداد طمعه في تيسير ذلك الأمر الذي عزم عليه، هو عازمٌ عليه وسمع كلامًا حسنًا فازداد تعلق بربه جل وعلا فهذا كله خيرٌ، وأثاره خيرٌ، وليس فيه من المحاذير شيء، لأنه لم يوجب إقداما ولا كفًّا. (قالوا: وما الفأل؟) يعني سأل الصحابة، لَمَّا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («ويعجبني الفأل». قالوا: وما الفأل؟ قال: «الكلمة الطيبة») بيَّن لهم - صلى الله عليه وسلم - أن الفأل يعجبه فدل على أنه ليس من الطيرة المنهي عنها، لأن الطيرةٌ شركٌ أليس كذلك؟ والنبي - صلى الله عليه وسلم - يكره الطيرة. وقال: («ويعجبني الفأل»). إذًا الفأل ليس من الطيرة. فدل على أنه ليس من الطيرة المنهي عنها. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ليس في الإعجاب بالفأل ومحبته شيءٌ من الشرك، ونقطع بذلك، لأنه ما أعجب النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو معصومٌ من الشرك الأكبر والأصغر بالإجماع، ما أعجبه شيءٌ إلا وهو خالٍ عن الشرك بحذافيره، ليس في الإعجاب بالفأل ومحبته شيءٌ من ذلك، بل ذلك إبانةٌ عن مقتضى الطبيعة وموجب الفطرة الإنسانية التي تميل إلى ما يوافقها ويلائمها، كما أخبره أنه حُبِّبَ إليه من الدنيا النساء والطيب، وكان يحب الحلوى والعسل، ويحب حسن الصوت للقرآن والأذان، ويستمع إليه، ويحب معالي الأخلاق ومكارم الشيم، وبالجملة يحب كل كمالٍ وخيرٍ، وما يُفضي إليهما، والله سبحانه وتعالى قد جعل في غرائز الناس الإعجاب بسماع الاسم الحسن ومحبته وميل نفوسهم إليه، وكذلك جعل فيها الارتياح والاستبشار والسرور باسم الفلاح والسلام والنجاح والتهنئة والبشرى والفوز والظفر، ونحو ذلك. فإذا قرعت هذه الأسماء الأَسماع استبشرت بها النفس.

إذًا هذا أمرٌ غُرِزَ في الإنسان كما أنه يحب الطيبات بالفطرة، ويكره الخبائث بالفطرة، كذلك حب الفأل والاستماع إلى الصوت الحسن ونحو ذلك كله بالفطرة، فإذا قرعت هذه الأسماء الأَسماع استبشرت بها النفس، كما أنه يستبشر بالصوت الحسن، وانشرح لها الصدر، وقَوِيَ بها القلب، وإذا سمعت أَضْدَادَهَا أوجب لها ضِدَّ هذه الحال فأَحْزَنَهَا ذلك، وأَثَارَ لَهَا خوفًا وطيرةً وانكماشًا وانقباضًا عما قصدت له وعزمت عليه، فأورث لها ضررًا في الدنيا ونقصًا في الإيمان ومفارقة الشرك.

يعني مراد ابن القيم رحمه الله تعالى أن الفأل إنما هو من الطبائع التي جُبِلَ عليها الناس. كما أن الإنسان يحب الحلوى والعسل والنساء والطيب كذلك يحب الكلمة الطيبة، فكما أنه ينشرح بما أو يتلذذ بما يأكل من الطيبات، كذلك يتلذذ وينشرح صدره بسماع الأسماء التي تحمل معانٍ حسنة. إذًا هذا من الغرائز وذاك منه كذلك.

والحاصل: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يُعجبه الفأل لأن التشاؤم سوء ظنٍ بالله تعالى بغير سببٍ محقق، والتفاؤل حسن ظنٍ بربه جل وعلا، والمؤمن مأمور بحسن الظن بالله تعالى على كل حال وفي كل وقتٍ.
وقوله: («الكلمة الطيبة»). إنما أراد به مثالاً، لأن الفأل كما أن الطيرة هي التشاؤم بكل مرئيٍ أو مسموعٍ - على ما اشتهر - وزدنا معلومٍ، كذلك الفأل يكون بمسموعٍ وبمرئيٍ، يَرى فعل ما حينئذٍ يتفاؤل، يسمع قولاً ما حينئذٍ يتفاءل، فإذا كان كذلك فقوله - صلى الله عليه وسلم -: («الكلمة الطيبة»). أراد به مثالاً لا الحصر في ذلك، وهذا واضحٌ بين.
مناسبة ذكر الحديث في الباب: أن فيه بيان أن الفأل ليس من الطيرة المنهي عنها وهو واضح.
ويستفاد من الحديث:
- تفسير الفأل بأنه الكلمة الطيبة.
ثانيًا: مشروعية حسن الظن بالله، والنهي عن سوء الظن بالله.
والفرق بين الفأل والطيرة:
أولاً: الفأل يكون فيما يسُرّ.
ثانيًا: الفأل فيه حُسن ظنّ بالله، وكما قلنا العبد مأمورٌ أن يُحسن الظن بالله.
وثالثًا: الطيرة لا تكون إلا فيما يسوء، الطيرة تكون فيما يسوء.
رابعًا: الطيرة فيها سوء ظن بالله، متقابلان، الفأل حسن ظنٍ بالله تعالى، والطيرة سوء ظنّ بالله تعالى، إذًا هما متقابلان، والعبد منهيٌّ عن سوء الظن بالله تعالى، ويجامع الفأل الطيرة يعني يجتمعان إن أوجب مُضِيًّا أو ردًّا، يعني ثَمَّ فروق بينهما كما ذكرنا، هذا أهمها هذا من باب حسن الظن وهذا من باب سوء الظن، هل يجتمعان؟
نقول: نعم يجتمعان.
متى؟
إن أوجب الفأل ردًا أو مضيًّا، حينئذ صار طيرةً.
إذًا يُجامع الفأل الطيرة إن أوجب مضيًّا أو ردًّا، والفأل لا يُعتمد عليه ولو كان سببًا لا يُعتمد عليه البتة.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولأبي داود بسندٍ صحيح عن عقبة بن عامر قال: ذُكِرَت الطيرة عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «أحسنها الفأل، ولا ترد مسلمًا، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل: اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك»).
قوله: (عن عقبة بن عامر). هكذا وقع في نسخ التوحيد، وصوابه عن عروة بن عامر وليس عقبة بن عامر، الصواب هو عن عروة بن عامر، كذا أخرجه أحمد وأبو داود وغيرهما، وهو مكيٌّ اخْتُلف في نسبه فقال أحمد بن حنبل في روايته: عن عروة بن عامر القرشي. نسبه إلى قريش، وقال غيره: الجهني. واختلف في صحبته فقال الْبَاوَرْدِي: له صحبه. وذكره ابن حبان في ثقات التابعين، وقال الْمِزّي: لا صحبة له تصحُّ. فأكثر أهل الحديث على أنه تابعي، حينئذ يكون ماذا الحديث؟ يكون مرسلاً، والأكثر على أنه تابعيٌّ، فعلى هذا يكون الحديث مرسلاً. والمرسل مختلف فيه، هل يُقبل أو لا يُقبل؟ عند كثير من المتقدمين يُقبل، وعليه الشافعي وغيره، الشافعي جاء وضبطه بضوابط بشروط، بل قيل أول من رد المرسل هو الشافعي، وقبله كان مقبولاً.
على كلٍّ الصحيح أن المرسل ضعيفٌ حتى تُعْلَمَ الواسطة بينهما.
(قال: ذكرت الطيرة عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)، (ذكرت) أي أن الناس يفعلونها، أو أنهم تحدثوا بها عنده، يعني ذكروا الطيرة وذكروا شأنها وذكروا أن الناس يفعلونها، حينئذٍ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («أحسنها الفأل»). وتقدم ... أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: («ويعجبني الفأل»).

وروى الترمذي وصححه عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا خرج لحاجته يحب أن يسمع يا نجيح يا راشد، نجيح فيه نجاح، وراشد فيه الرشد.

وروى أبو داود عن بريدة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يتطير من شيء - قطعًا - كان لا يتطير من شيء، كان تدل على الاستمرار، ولا يتطير، يعني لا تقع منه الطيرة من شيء البتة، لا مسموعٍ ولا مرئيٍّ، ولذلك قال: («الطيرة شرك»). والطيرة هي سوء ظنٍّ بالله تعالى، وهذان ممتنعان من النبي - صلى الله عليه وسلم -.

إذًا لا يمكن أن تقع الطيرة من النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومع ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يتطير من شيء، أراد الفرق بين نفي الطيرة وبين ما كان يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم -، يعني ثَمَّ فرقٌ بين الفأل والطيرة، كان لا يتطير من شيء، وكان يفعل ماذا؟ إذا بعث عاملاً سأل عن اسمه فإذا أعجبه فرح به، وإن كره اسمه رُئِيَ كراهية ذلك في وجهه، وإسناده حسن كما قال الحافظ ابن حجر في الفتح.

إذًا كان لا يتطير من الشيء، وكان إذا أرسل عاملاً سأل عن اسمه، إذًا هذا الفعل الذي وقع من النبي - صلى الله عليه وسلم - هل هو من الطيرة؟

الجواب: لا.

هذا الذي أراده بريدة هنا، ففيه استعمال الفأل.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: أخبر - صلى الله عليه وسلم - أن الفأل من الطيرة وهو خيرها، فأبطل الطيرة، وأخبر أن الفأل منها، ولكنه خيرٌ منها، ففصل بين الفأل والطيرة لما بينهما من الامتياز والتضاد. هذا في الخير وهذا في الشر، هذا تفاؤل وهذا تشاؤم، هذا حُسن ظنٍّ بالله وهذا سُوء ظنٍّ بالله، هذا يُنافي التوحيد وهذا لا يُنافي التوحيد، إذًا بينهما فرق، ولو أُطلق بعض الاستعمال الطيرة على الفأل أو الفأل على الطيرة لا يضر، لو توسع في لفظ الفأل فشمل نوعًا من الطيرة أو بالعكس العبرة هنا بماذا؟ بالمعاني والحقائق، إذ بينهما فوارق كما ذكرنا، ولذلك قال: ففصل بين الفأل والطيرة لما بينهما من الامتياز الانفصال والتضاد، تضادان لا يجتمعان، هذا ينافي التوحيد وهذا لا ينافي التوحيد، إذًا لا يجتمعان، ونَفْع أحدهما ومضرة الآخر، ونظير هذا منعه من الرُّقى بالشرك، وإذنه في الرقية إذا لم يكن فيها شرك، إذًا هي رقية ورقية، لكنها رقيةٌ شركية ورقية سُنِّيَّة، حينئذٍ نقول: هذه مباحة وهذه شركية. فرق بينهما أو لا؟ ثَمَّ فرق بينهما، [إذ لم يكن فيها نعم]، وإذنه في الرقية إذا لم يكن فيها شرك لما فيها من المنفعة الخالية عن المفسدة، فكذلك هنا منع الطيرة لما فيها من المفسدة الخالصة، وأذن في الفأل لأنه ليس فيه مفسدة البتة.

وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: الفأل ليس من الطيرة، لكنه شبيه بالطيرة من حيث الإقدام، وليس المراد الإقدام أنه لمجرد السماع أقدم وإلاَّ لم يكن، لا، هو عزم على الفعل لكنه ازداد عزمه بسماع اللفظ، هذا الذي يعنيه الشيخ رحمه الله تعالى، فإنه يزيد الإنسان نشاطًا وإقدامًا، يزيد، إذًا عبارته الأولى لكنه شبيه بالطيرة من حيث الإقدام ليس مراده ماذا؟ أنه أقدم من أجل الفأل، لم يكن عازمًا على الذهاب فسمع سالم فذهب، نقول: هذا ممنوع، لماذا؟ لأنه أمضاه، وهذا ليس بسبب، ليس بسبب لا قدري ولا شرعي، فحينئذٍ اعتماده يكون من الشرك الأصغر، هذا يُعتبر من الطيرة وإن كان في الأصل ماذا؟ أنه تفاؤل، أنه من قبيل التفاؤل، ولذلك قال: لكنه شبيه بالطيرة من حيث الإقدام فإنه يزيد الإنسان نشاطًا وإقدامًا [فيما يتوجه أو] فيما توجه إليه، فهو يشبه الطيرة من هذا الوجه، وإلا فبينهما فرقٌ، لأن الطيرة توجب تعلق الإنسان بالمتطير به وضعف توكله على الله، ورجوعه عن ما هَمَّ به من أجل ما رأى وليس كذلك في الفأل، لكن الفأل يزيد قوةً ويزيده قوةً وثباتًا ونشاطًا. فالشبه بينهما هو التأثير في كل منهما، كل منهما له تأثير لكن الطيرة تأثير في الوجود، والفأل تأثير في ماذا؟ في الزيادة، ليس في الوجود، هو عازم على الفعل لكنه ماذا؟ ازداد بالسماع إقدامًا على الفعل.

قوله: («ولا ترد مسلمًا»).

(«أحسنها الفأل، ولا ترد») هي («ولا ترد مسلمًا») أي لا ترد المسلم عن شيء قصده لإيمانه أنه لا نافع ولا ضار إلا الله عز وجل، يعني لإيمانه الكامل بأنه لا نفع إلا من جهة الباري جل وعلا، ولا دفع لضُرٍّ إلا من جهة الباري جل وعلا، إذًا لا يتعلق بها، لا ترد المسلم، المسلم قلبه معلَّقٌ من حيث جلب النفع ودفع الضُّرّ بربه جل وعلا، إذًا لا يتعلق بهذه المخلوقات البتة، وإنما تَرُدّ مَنْ؟ لا ترد مسلمًا مُسلمًا مفعول به عُلِّقَ عليه الحكم لا تَرُدّ وهو وصف، لا ترد مسلمًا لماذا؟ لإسلامه، إذًا العلة مأخوذة من ماذا؟ من كون الحكم عُلِّقَ على مشتقٍ، حينئذ له مفهوم أو لا؟ له مفهوم، إذًا تُرُدّ مَنْ؟ تَرُدّ المشرك، فمن رَدّته فهو مشركٌ على التفصيل قد يكون أكبر وقد يكون أصغر، وإنما ترد المشرك الذي يعتقدها.

قال الطيبي: تعريض بأن الكافر بخلافه، فمن ردته الطيرة عن حاجته ليس بمسلم. هذا ظاهر النص من جهة المفهوم، والمفهوم تثبت به الأحكام الشرعية كما تثبت بالمنطوق، لا فرق بينهما من حيث الحكم الشرعي، يعني الحكم الشرعي يستند إلى أدلةٍ، وهذه الأدلة تختلف، منها ما هو منطوق، ومنها ما هو مفهوم، حينئذٍ نقول: لا ترد مسلماً عَلَّق الحكم هنا وهو نفي الرد على وصف، وجُعل علةً، يعني لا ترد مسلماً لإسلامه، حينئذ له مفهوم بلسان العرب، ما هو هذا المفهوم؟ إنما ترد المشرك، لأن نقيض المسلم المشرك، نقيضان إسلام وشرك، كفر وإيمان، متقابلان إذا قام هذا انتفى الثاني.

قوله: («فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل»). يعني بلسانه، ومر معنا القول إذا أُطلق المراد به النطق باللسان لئلا ينصرف إلى ماذا؟ إلى المعنى النفسي، فالمراد به القول باللسان هذا الأصل، («فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل») بلسانه هذا توجيه ودواء لأنه إذا رأى ما يكره فحينئذٍ قد ترد على قلبه الطيرة، أليس كذلك؟ يتوارد عليه فحينئذٍ إذا رأى ما يكره فيحتمل أنه قد يتشاءم، ويبتعد عما يريد ولا يقدم عليه، ودواء ذلك هذا الدعاء الذي ذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: («اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت»). لكن يبقى البحث في ولم أجد أحدًا بحثه، («فليقل») هل هو للوجوب أو لا؟ ظاهره على القاعدة السابقة أنه للوجوب، أيضًا من حيث المعنى أن الطيرة شركٌ ودفعها حينئذٍ يكون بماذا؟ إذا كان بسببٍ معلوم من جهة الشرع يكون واجبًا لأن دفع الشرك واجب، فإذا طرأ على القلب ما يمكن أن يكون طيرةً فحينئذٍ نقول: التخلص منه واجب، هل التخلص هنا جاء من جهة الشرع يعني ببيانه أو أحال فيه على مكلَّف؟ تقول: بيَّن النبي - صلى الله عليه وسلم - بين أن ثَمَّ دعاءً يستمسك به فيقوله، فظاهره والله أعلم أن قوله: («فليقل»). هذا للوجوب من جهتين:

أولاً: أنه صيغة أمر، والأصل فيها أنها تقتضي الوجوب.

ثانيًا: يُدفع به الشرك، لأن الطيرة شرك، وكل ما يدفع بها [الوسائل لها أحكام المقاصد]، فكل ما يدفع به الشرك فهو واجبٌ.

فما به ترك المحرم يرى .... وجوب تركه جميع من درى

(«اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت»)، أي لا تأتي الطيرة بالحسنات ولا تدفع المكروهات، إنما الذي يأتي بالحسنات بالنعم الله عز وجل، والذي يدفع السيئات وهي المصائب الله عز وجل، وأما الطيرة فلا أثر لها لأنها مخلوق، وإنما يكون من جهة الخالق جل وعلا، أي لا تأتي الطيرة بالحسنات ولا تدفع المكروهات، بل أنت وحدك لا شريك لك الذي تأتي بالحسنات وتدفع السيئات، والحسنات هنا النعم، والسيئات

المصائب كقوله تعالى: {وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِ اللهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِكَ} [النساء: ٧٨] ... إلى قوله: {وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ} [النساء: ٧٩]. وهذا دعاء مناسب لمن وقع في قلبه شيء من الطيرة وتصريح بأنها لا تجلب نفعًا ولا تدفع ضُرًّا، ويعد من اعتقدها سفيهًا مشركًا.

وفيه تحقيق التوكل على الله، لا يأتي بالحسنات أنت ولا يدفع السيئات إلا أنت، وهذا هو التحقيق بالتوكل، حينئذٍ توكل على الله اعتماد القلب عليه، في ماذا؟ في جلب النفع ودفع الضُّرّ، فإذا كان كذلك ففيه تحقيق التوكل على الله تعالى، ونفي تعليق القلب بغير الله في جلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ وهذا هو التوحيد.

وقوله: («لا يأتي بالحسنات إلا أنت»). لا يأتي إلا أنت، أَنت لا يأتي بالحسنات إلا أنت هذا استثناء مفرق، وأنت هذا فاعل، إذًا أنت تأتي بالحسنات، وإذا جاء الإتيان مقيدًا حينئذٍ لا يُصرف للإتيان الذي هو صفة الباري جل وعلا، أليس كذلك؟ الإتيان في النصوص قد يأتي مطلقًا {إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ} [البقرة: ٢١٠] حينئذٍ نقول: هذا إتيان مطلق، يعني لم يقيد بشيء، حينئذٍ يكون صفةً للباري جل وعلا، وأما إذا جاء مقيدًا، {فَلَوْلا إِذْ جَاءهُمْ بَأْسُنَا} [الأنعام: ٤٣] {بَأْسُنَا} مضاف إلى الباري جل وعلا، الذي جاء هو البأس، وهنا قال: («لا يأتي بالحسنات إلا أنت»). فالذي يأتي ماذا؟ الحسنات، هذا الأصل لأنه جاء مقيدًا، وصف للإتيان، حينئذٍ إذا جاء الإتيان مقيدًا لا يكون صفةً للباري جل وعلا وإنما يكون فعلاً، يكون يعني خلقًا له جل وعلا، («لا يأتي بالحسنات إلا أَنت») أي لا يُقَدِّرُهَا ولا يخلقها ولا يوجدها للعبد إلا الله وحده لا شريك له، وهذا الإتيان بالحسنات بالنعم إذا كان لا يأتي بالحسنات التي هي النعم إلا الله عز وجل معناه تنتظر تقف أو أنه تأتي بالأسباب؟ يعني كون النعم من عند الباري جل وعلا هو خالقها هو مقدرها هو جالبها، هل ينافي ذلك الأخذ بالأسباب؟

الجواب: لا.

إذًا («لا يأتي بالحسنات إلا أنت») هذا لا ينافي أن تكون الحسنات بأسبابٍ، وأنك مأمور بتحصيل هذه الأسباب، لأن خالق هذه الأسباب هو الله عز وجل، والحسنات مسببٌ، وخالق السبب والمسبب واحد، أليس كذلك؟ خالق المسبب هو خالق السبب وهو واحد، قال هنا: لأن خالق هذه الأسباب هو الله، وخالق السبب خالق للمسبب فالموجد حقيقةً هو الله تعالى. ولذلك قال: («لا يأتي بالحسنات إلا أنت»). فلا يظن الظان بأنه ليس ثَمَّ سببٌ، وإنما ينتظر الحسنات نقول: لا، إنما أنت مأمور بأخذ الأسباب، وخالق السبب هو خالق المسبب، وكذلك القول في قوله: ... («ولا يدفع السيئات إلا أنت»). فلا ينافي أن يكون دفعها بماذا؟ بأسباب، والأسباب مخلوقة لله عز وجل وما يترتب عليها من حسنات أو سيئات كذلك مخلوقٍ لله عز وجل.

قوله: («ولا حول ولا قوة إلا بك»). استعانة بالله تعالى على فعل التوكل، («ولا حول ولا قوة إلا بك») فيها خمسة أحوال من حيث الأعراب - شرحناها في الألفية - استعانة بالله تعالى على فعل التوكل، وعدم الالتفات إلى الطيرة التي تكون سببًا للوقوع أو لوقوع المكروه عقوبةً لفعالها، استعانة بالله تعالى على فعل التوكل، لأن التوكل علم وعمل يجتمع فيه الأمران، وعدم الالتفات إلى الطيرة التي تكون سببًا لوقوع المكروه عقوبةً لفاعلها، قلنا فيما مضى ماذا؟ أن الذي يتعلق بها قد يحصل له المكروه لأنه توجه إليها فعقوبةٌ له حينئذٍ نقول: يقع فيها معاملةً له بنقيض قصده، يعني أراد سفرًا فتيسار رجع خاف من شيء ما يقع فيه لو رجع يأتيه الموت ولو كان على فراشه، ويأتيه البلاء ولو كان على فراشه. إذًا لو مضى الموت الموْت لا تذهب إليه أنت هو الذي يأتيك، فلا تخف تركب طائرة، وتركب قطارًا من أجل الموت، أليس كذلك، لأن الموت ما هو الذي تذهب إليه هو الذي يأتيك، إذًا يأتيك في الطائرة ويأتيك على الفراش فلا يخاف الإنسان.

إذًا وعدم الالتفات إلى الطيرة التي تكون سببًا لوقوع المكروه عقوبةً لفاعها معاملة له بنقيض قصده، وذلك إنما يَصْدُرُ من تحقيق التوكل الذي هو أقوى الأسباب في جلب الخيرات ودفع المكروهات، بل الباب كله مقرون بالتوكل، من حقق التوكل وعرف منزلة التوكل على الله تعالى كفاه هذا الجانب، وإنما يُؤتى الإنسان من ضعف التوكل عنده.

والحول هو التحول والانتقال من حالٍ إلى حال، لا حول، لا تحول، لا انتقال من حالٍ إلى حال، من صحةٍ إلى مرض، من مرضٍ إلى صحة، من غِنَى إلى فقر، من فقرٍ إلى غِنَى، وهكذا، من قعود إلى قيام، من قيام إلى قعود، كل ذلك من ضعفٍ إلى قوم، من قوة

إلى ضعف، كل ذلك لا يكون ذلك التحول إلا بالله تعالى، والقوة على ذلك، أي لا حول ولا قوة على ذلك الحول إلا بك، فمعنى هذه الكلمة لا تحول ولا انتقال من حالٍ إلى حال ولا قوة على ذلك إلا بالله وحد لا شريك له، فالباء في قوله: (بك) أو بالله على الأصل للاستعانة أو للسببية، هذا أصح ما يقال فيها، ففي هذه الكلمة التبري من الحول والقوة والمشيئة بدون حول الله وقوته ومشيئته، الإنسان من حيث هو إنسان ولو كان كافراً فيه حولٌ وفيه قوةٌ وفيه مشيئة، عنده مشيئة وعنده قوة، لكن قوته تابعة لقوة الباري جل وعلا، ومشيئته تابعةٌ لمشيئة الباري جل وعلا، ففيه التبري من الحول والقوة والمشيئة بدون حولِ الله تعالى وقوته ومشيئته، والإقرار بقدرته على كل شيءٍ إلا ما أقدره الله عليه، وهذا نهاية توحيد الربوبية الذي يُثمر التوكل وتوحيد العبادة.

ففيها كمال التفويض إلى الله تعالى، وهو حقيقة التوكل.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه إبطال الطيرة، وبيان ما تُدفع به، واستثناء الفأل منها.

ويستفاد أيضًا:

أولاً أن ما يقع في القلب من الطيرة لا يضر، بل يُذْهبه الله تعالى بالتوكل.

أن الفأل من الطيرة، وهو خيرها - كما جاء في النص -.

وجوب التوكل على الله والتبرؤ من الحول والقوة إلا به.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وله من حديث ابن مسعودٍ مرفوعًا. ... («الطيرة شرك») مرفوعًا للنبي - صلى الله عليه وسلم - («الطيرة شرك، الطيرة شرك») يعني: كرر الجملة مرتين («وما منا إلا، ولكن الله يُذهبه بالتوكل». رواه أبو داود، والترمذي وصححه، وجعل آخره من قول ابن مسعود).

جميع النسخ [وله من حديث ابن مسعود] كذا عندكم (وعن ابن مسعود) وليس له (وعن ابن مسعود) هذا ابتداء النص وليس له، النسخة عندي [وله] لكنها ليست صواب، ولذلك قال: والأخير رواه أبو داود والترمذي وصححه. وهذا الحديث رواه أيضًا ابن ماجة وابن حبان ولفظ أبي داود: («الطيرة شرك»). ثلاثًا. قوله: («الطيرة شرك، الطيرة شرك») سواء قالها مرتين أو ثلاثًا الجملة الثانية أو الثانية والثالثة تعتبر توكيدًا، من نوع التوكيد اللفظي لأنه يقع بالاسم وبالحرف وبالفعل، وكذلك بالجملة. إذًا («الطيرة شرك») مبتدأ وخبر («الطيرة شرك») مبتدأ وخبر، لماذا أعاد الجملة؟ من قبيل التوكيد، بمعنى أن ما كُرِّر حينئذٍ يُعتبر نصًا، ولذلك نقول دائمًا في باب المعتقد، قاعدة: أن ما كُرِّرَ في القرآن في باب الأسماء والصفات يجعلها نصًا، يعني نص بالمعنى الأصولي، ما لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، فحينئذٍ نُنكر أو نُحرف هذا النص يُنَزَّلُ عليه ما ذكره الأصوليون هناك، لأن الظاهر ما احتمل معنيين، هو في أحدهما أرجح، الثاني مرجوح، بعض النصوص جاءت مرة أو مرتين، هنا قد تشبث من تشبث بأنها يمكن تأويلها أو تحريفها، لكن يبقى القاعدة في ماذا؟ في ما جاء تكراره، فما جاء تكراره مراتٍ عديدة في القرآن نقول: جعله نصًا، فلا نحكم عليه بأنه ظاهر، ويأتي الأشعري عند قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. قال: ﴿اسْتَوَى﴾ عدّ له بعضهم ثلاثين معنى في لسان العرب، فتوقف ابن العربي وغيره، حينئذٍ كونه له معنى، تَنَزُّلاً من باب التَّنَزُّل سلمنا أن له معاني لكنه له ظاهر ﴿اسْتَوَى﴾ بمعنى علا، استقر، صعد، ارتفع، أربع عبارات حينئذٍ نقول: ظاهره هذا المعنى، قد يَدَّعِي بأن له معنًى مرجوحًا نقول: مجيئه مرةً ثانية، وثالثة، ورابعة، وخامسة، وسادسة، وسابعة، سبع مواضع فيها ﴿اسْتَوَى﴾ ولم يأتِ في موضعٍ واحد يُقَيَّد بما يخالف الظاهر، فحينئذٍ نقول: هذا يُعتبر توكيدًا بمعنى أنه جعل الظاهر الذي ادَّعَيْتَ أنه ظاهر محتملاً لمعنًى آخر جعله نصًّا، فحينئذٍ لا يحمل إلا على معنًى واحد وهو العلو والاستقرار والارتفاع، فحينئذٍ نقول: هذه يجعله ماذا؟ يجعله نصًّا - هذه فائدة هنا: كون ما جاء تكراره في باب الأسماء والصفات إن ادَّعَى مُحَرِّفٌ بأن ثَمَّ ظاهر ومرجوح يعني معنًى راجحًا ومعنًى مرجوح. نقول: تكراره في القرآن مراتٍ عديدة بنفس اللفظ، ولو كان المراد به المعنى المرجوح غير الظاهر لقيده في موضعٍ واحد، لكن لَمَّا لم يُقَيّده بموضعٍ واحد دَلَّ ذلك على أنه صار نصًّا فحينئذٍ تحريفه يُعتبر تكذيبًا للنص، ومن كذب نصًّا

فهو كافرٌ مرتدٌ عن الإسلام -.
قال: («الطيرة شرك، الطيرة شرك») الجملة الثانية توكيدٌ للجملة الأولى توكيدًا لفظيًا، والحديث صريحٌ في تحريم الطيرة وأنها من الشرك لِمَا فيها من تعلق القلب على غير الله تعالى، ولو لم يكن فيها إلا سوء الظن بالله لكفى بها قبحًا.
وقوله: («الطيرة شرك») ما قال: الشرك، أليس كذلك؟ لأنها نوعٌ من الشرك وليست كل الشرك، فحينئذٍ («الطيرة شرك») نَكَّرَ الخبر هنا ليدل على ماذا؟ على أن المحكوم عليه نوعٌ من أنواع الخبر وليس محصورًا فيه، لو قال: الطيرة الشرك. حينئذٍ عرف صار حصرًا، («الطيرة شرك») أي نوعٌ من أنواع الشرك، وهل المراد بالشرك هنا جاء نص قلنا: ما جاء في التطير في الباب هنا، يعني من الوعيد والنهي والزجر وأنه شركٌ.
جاء قول النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا: («الطيرة شرك») فهل المراد بالشرك هنا الأكبر أو الأصغر؟
جوابه على حسب اعتقاد المتطير لكن الجنس أو الفعل محتملٌ، الجنس هنا جنس التطير محتملٌ لأن يقع شركًا أكبر أو أصغر، حينئذٍ إذا قبل الوصفين حينئذٍ نقول: بحسب اعتقاد الْمُتَطَيِّر في الْمُتَطَيَّر به نحكم عليه بأنه شركٌ أكبر أو أصغر، فإن اعتقد المتطير أن المتطير به فاعلٌ بنفسه يعني هو الذي يجلب النفع أو يدفع الضر بذاته حينئذٍ نسب الفعل الذي هو الخلق والإيجاد إلى هذا المخلوق فيكون شركًا أكبر، شركًا في الربوبية، فإن اعتقد أن الْمُتَطَيَّر به فاعلٌ بنفسه دون الله تعالى فهو مشركٌ شركًا أكبر لأنه جعل لله شريكًا في الخلق والإيجاد.
وكذلك - الصورة الثانية - لو اعتمد عليه اعتمادًا كليًّا، ولذلك مرّ معنا أنه قطع التوكل على الله، وكل من قطع التوكل على الله فقد توكل على غيره حينئذٍ يكون شركًا أكبر لأن التوكل شرطٌ في صحة الإيمان {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} [المائدة: ٢٣]. إن لم تكونوا مؤمنين توكلوا على غيره، وهنا قد توكل على غيره ابتداءً وانتهاءً، حينئذٍ يكون شركًا أكبر، هذه صورةٌ ثانية في كون الْمُتَطَيَّر به يكون شركًا.
وكذلك لو اعتمد عليه اعتمادًا كليًّا فهو شركٌ أكبر لأن التوكل قد انتفى، وانتفاؤه انتفاءٌ للإيمان. وإذا انتفى الإيمان ثبت الكفر.
وإن اعتقد أن المتطير به لا ينفع ولا يضر بذاته، وإنما اعتمد عليه اعتماده على السبب الذي لم يجعله الله تعالى سببًا فهو شركٌ أصغر، وهذا يُضعف التوكل حينئذٍ من هذا الأمر الذي فيه شيءٌ من التقرير صورتان للشرك الأكبر وصورةٌ للشرك الأصغر.
قال بعضهم: وإنما جعل الطيرة من الشرك لأنهم كانوا يعتقدون أن التّطير يجلب لهم نفعًا أو يدفعُ عنهم ضَرًّا إذا عملوا بموجبه فكأنهم أشركوهم مع الله تعالى، بل أشركوه مع الله تعالى، وهذه الصورة كذلك صورةٌ في أو صورةٌ من صور الشرك الأكبر في هذا الباب.
وقال ابن حمدان في ((الرعاية)) - هذا نذكره من أجل الرَّدّ - وقال ابن حمدان في ((الرعاية)): أورده في ((التيسير)) قال: تُكره الطيرة. تُكره يعني مكروهة وليست بمحرمة، لأنه متأخر، والأصل فيه حمل اللفظ على اصطلاح المتأخرين، تُكره الطيرة. وكذا قال غير واحدٍ من أصحاب أحمد. قال ابن مفلح: والأولى القطع بتحريمها، ولعل مرادهم بالكراهة التحريم. قال في ((التيسير)) قلت: بل الصواب القطع بتحريمها. لا نقول: أولى هذا من باب الاعتذار، الأولى القطع بتحريمها. قال: قلت: بل الصواب القطع بتحريمها، لأنها شركٌ. وهنا عندنا مراعاة أحد أمرين - هذه طريقة لبعض أهل العلم - إذا جاءت عبارات هذه عبارة .. يعني باطلة، الحكم باطل كون الطيرة مكروهة كراهة على اصطلاح المتأخرين قول باطل مصادم للنصوص، لأنها نوعٌ من الشرك، حينئذٍ إذا قرأت لعالمٍ يقول: أنها مكروهة. عندك أمران:
- إما حماية جانب العالم.
- وإما حماية جانب المعتقد. أليس كذلك؟

ابن مفلح هنا قال: الأولى. يعني من باب التأدب مع ابن حمدان رحمه الله تعالى، يعني لئلا يظن بأنه قد يُشد عليه في العبارة. نقول: لا، الأولى نقول: هذا باطل. قوله: باطل، لماذا؟ لأننا أمرنا باحترام وإجلال أهل العلم لعلمهم، ثُمَّ المفردات هذه منها ما هو مصيبٌ فيه، ومنه ما هو مخطئٌ فيه، لأنه ليس بمعصومٍ، فمن صحت أصوله بأنه مسلمٌ، ومن أنه من أهل التوحيد، ومن أهل السنة والجماعة وجبت محبته واحترامه وتقديره.

أما المفردات وآحاده إذا دخل في العلم، لا ينبغي أننا نأتي بكل جزئية نقول: هذا عالمٌ وأمرنا .. إلى آخره، لا، نقول: هنا موافقة الدليل، وافق أول لا؟ عندنا ميزان واضح بيّن كامل {مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ} [الأنعام: ٣٨]. حينئذٍ نقول: الميزان هو الكتاب والسنة، فحُبّ العالم وتقديره وإجلاله شيء، وحُبّ الحق وتقديره وتعظيمه شيءٌ آخر، ولا شك أن الشيء الآخر هذا مقدمٌ على الشيء الأول، واضح؟ حينئذٍ لا نقول: أولى، لا، نقول: هذا قولٌ باطل. وأما ابن حمدان رحمه الله تعالى على رؤوسنا نحبه ونجله ونقدره، لكن حماية جناب المعتقد مقدمةٌ لأن الناس يُفتنون، وخاصةً طلاب العلم الضعاف المقلدين يُفتنون بالعالم، وإذا كانت الفتنة تحصل بالعالم فيتَّبِعُهُ، ولذلك قد يقول: المتأخرون أغلقوا باب الاجتهاد. لماذا؟ حجتهم لسنا أهلاً للنظر في النصوص، ولا يعترضون لا على أحمد ولا على مالك و .. إلى آخره، مع أنهم قد يكونوا فحولاً في لغة العرب وأصول الفقه إلى غيره، قد يكونوا مؤلفين وكتبهم من أحسن ما كُتب، وأجاد الفن، وكان من أهله، لكن لا يجتهد ولا يرجع للعالم، من نحن؟ ومن هم؟ لسنا في درجتهم .. إلى آخر ما يَتَلبَّس به أو يتشبث به بعض المتأخرون، وهذا كذلك باطل.

إذًا قوله: أو تصرف الشيخ سليمان هنا هو السداد، وهو الصحيح، لأنه من باب حماية المعتقد، حماية الدين مقدمة على حماية أهل العلم، فإذا كان القول باطلاً نقول: هذا القول باطل وإن قال به من قال، وتبقى محبة العالم وإجلاله وتقديره، هذا شيء وهذا شيءٌ آخر.

قلت: بل الصواب القطع بتحريمها لأنها شركٌ، وكيف يكون الشرك مكروهًا الكراهة الاصطلاحية؟

هذا محال هذا باطل، فإن كان القائل بكراهتها أراد ذلك فلا ريب في بطلانه.

قوله: ((وما منا)). قال أبو القاسم الأصبهاني، والمنذري: في الحديث إضمار. يعني حذف، تقدير والتقدير ((وما منا إلا)) وقد وقع في قلبه شيءٌ من ذلك، قال هنا ماذا؟ ((الطيرة شرك، الطيرة شرك)) هذا حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - وإلى هنا انتهى. قال ابن مسعودٍ ((وما منا إلا)) يعني ((وما منا)) أحدٌ إلا وقد وقع في قلبه شيءٌ من ذلك ((ولكن الله تعالى يذهبه بالتوكل)) في الحديث إضمار والتقدير ((وما منا)) إلا وقد وقع في قلبه شيءٌ من ذلك.

وحاصله ((وما منا)) أحدٌ هذا المستثنى منه المحذوف ((وما منا)) أحدٌ إلا ويعتريه ويخطر له ويقع في قلبه من الطيرة شيءٌ، فحذف ذلك اعتمادًا على فهم السامع، فحذف المستثنى لما يتضمنه من الحالة المكروهة، وهذا نوعٌ من أدب الكلام، حذف المستثنى يعني ما بعد ((إلا))، ((وما منا إلا))، ((إلا)) ماذا؟ إلا وقد يقع في قلبه شيءٌ من ذلك، إلا ويتطير. إذًا حذف المستثنى، وإذا كان كذلك فيكون من باب الأدب في الكلام.

وقوله: ((وما منا))، ((منا)) جار ومجرور خبرٌ لمبتدأ محذوف، إما أن يقدر قبل إلا، إن قُدِّرَ ما بعد إلا بفعل ((وما منا)) أحدٌ ((إلا)) تطير، ((وما منا)) أحدٌ ((إلا)) تطير، أو بعد إلا ((وما منا إلا)) متطيرٌ، يعني فلا يَسلم أحدٌ من التطير. إذًا قوله: ((وما منا إلا)) حذف المستثنى اعتمادًا على فهم السامع، لأنه مما يكره فالأولى حذفه، تقديره ((وما منا إلا)) ويقع في قلبه شيءٌ من الطيرة. ((وما منا)) أحدٌ ((إلا)) وقد تطير، ((ولكن الله يذهبه بالتوكل)) يعني لكن لَمَّا توكلنا على الله وآمنا به واتبعنا ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - واعتقدنا صدقه أذهب الله ذلك عنّا وأقر قلوبنا على السنة واتباع الحق، يعني أذهبه الله تعالى عنا بالتوكل عليه. ((إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل)) والتوكل في لغة العرب التفويض، يقال: وَكَّلْتُ أمري إلى فلانٍ أي فوضته. وأما في الشرع فهو:

صدق اعتماد القلب على الله في جلب ما ينفع ودفع ما يضر مع الثقة به سبحانه وفعل الأسباب الصحيحة.
إذًا لا بد هو معنًى مركب صدق اعتماد القلب على الله، إذًا هو عملٌ قلبي، علمٌ وعمل، عمل قلبي، اعتماد القلب على الله في جلب ما ينفع ودفع ما يضر، مع الثقة به سبحانه، وفعل الأسباب الصحيحة، يعني التي جعلها الله تعالى أسبابًا، لا يبتكر أسباباً من عنده، فلا يكفي صدق الاعتماد فقط بل لا بد من الثقة به لقوله: {وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} [الطلاق: ٣].
والتوكل شرطٌ لحصول الإيمان قال تعالى: {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} [المائدة: ٢٣].
قال ابن القيم رحمه الله تعالى: التوكل أصلٌ لجميع مقامات الإيمان والإحسان ولجميع أعمال الإسلام، وإن منزلته منها منزلة الجسد من الرأس.
رواه أبو داود والترمذي - ليس قول ابن القيم - قال المصنف رحمه الله تعالى: رواه أبو داود والترمذي وصححه وجعل آخره من قول ابن مسعود. يعني الترمذي قال الترمذي: سمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان سليمان بن حرب يقول في هذا: (« وما منا إلا ») هذا عندي من قول ابن مسعود، فالترمذي نقل ذلك عن سليمان بن حرب ووافقه على ذلك العلماء. قال ابن القيم: وهو الصواب فإن الطيرة نوعٌ من الشرك، ولا يمكن أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يقع في شيءٍ من الشرك، فإنه - صلى الله عليه وسلم - معصومٌ من الشرك بالإجماع، فيكون قوله: (« وما منا إلا ») مدرجًا في الحديث في آخره.
مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على أن الطيرة شركٌ.
ويستفاد:
أن الطيرة شركٌ لأن فيها تعلق القلب على غير الله تعالى.
وفيه مشروعية تكرار المسائل المهمة (« الطيرة شرك، الطيرة شرك ») لتُحفظ وتستقر في القلوب أن الله يُذهب الطيرة بالتوكل عليه في جلب النفع ودفع الضر، فلا تضر حينئذٍ من وَجَدَ في نفسه شيئًا، ثم توكل على الله تعالى ولم يلتفت إليها البتة.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولأحمد من حديث ابن عمرو: « من ردته الطيرة عن حاجة فقد أشرك » قالوا: فما كفارة ذلك؟ قال: « أن تقول: اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك »). هذا الحديث رواه أحمد والطبراني (١-) عن عمرو بن العاص مرفوعًا، وفي إسناده ابن لهيعة وفيه اختلافٌ، وبقية رجاله ثقات.
(من حديث ابن عمرو) هو عبد الله، وفي بعض النسخ ابن عمر الصحيح عندكم ... ؟ (ابن عمرو)، (من حديث ابن عمرو) هو عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل السهمي أبو محمد أحد السابقين المكثرين من الصحابة، وأحد العبادلة الفقهاء، اختلف في وفاته وموضعها، فقيل: مات بالطائف ليالي الحرّة سنة ثلاثٍ وستين وقيل غير ذلك.
قوله: (« من ردته الطيرة عن حاجة [حاجته] فقد أشرك »). (« من ») شرطية (« ردته ») فعل شرط، والجواب (« فقد أشرك »)، واتصلت به الفاء هنا وجوبًا أو جوازًا؟ وجوبًا.
اسمية طلبيةٌ وبجامد ** وبما وقد ..
ها قد؟ إذا وقعت قد في الجواب لا يصلح أن يكون جوابًا لا بد من واسطة وهي الفاء (« من ردته الطيرة عن حاجة [حاجته] فقد أشرك »)، (« عن حاجة [حاجته] ») يعني مما يتعلق بالكمالات تسمى حاجة، وقد تطلق على الضروريات (« فقد أشرك ») وذلك، وقد للتحقيق هنا حينئذٍ يكون الخبر مؤكدًا (« فقد أشرك »)، وذلك لأن الطيرة هي التشاؤم بالشيء المرئي أو المسموع أو المعلوم - كما مر معنا - فإذا استعملها الإنسان فرجع به عن سفره وامتنع بها عما عزم عليه فقد قرع باب الشرك، بل وَلَجَهُ وبرأَ من التوكل على الله، هذا فيه ماذا؟ فيه قطع التوكل وفتح على نفسه باب الخوف والتعلق بغير الله، وذلك قاطعٌ له عن مقام {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥]. فيصير قلبه متعلقًا بغير الله وذلك شركٌ فيفسد عليه إيمانه وحاله ويبقى هدفًا لسهام الطيرة.
¬__________

(١-٦) رواية أحمد " من حاجة "،، ورواية الطبراني " عن حاجته ".
فقوله: («من ردته الطيرة») أي منعته عما أراد وسعى فيه، ما رأى أو سمع تشاؤمًا فقد أشرك، أي دخل في الشرك الأكبر أو الأصغر لأن الفعل يعتبر من قبيل المطلق، شركٌ هذا اسمٌ مطلق واضحٌ بيِّن («فقد أشرك») إذًا وقع في الشرك أي شركٍ؟ نقول: هذا مطلق يحتمل المعنيين بوصفين يعني بقيدين ولا إشكال فيه، تكون الجهة منفكة، أي دخل في الشرك الأكبر إن اعتقد أنَّ هذا الشيء المتشاءم به يفعل بذاته ونفسه، أي يحدث الشَّرّ بذاته كما مر، وأصغر إن اعتقد أنه سببٌ فقط كما مر لكونه لم يخلص توكله على الله تعالى بالتفاته إلى ما سواه، وكان للشيطان فيه نصيب.
(قالوا: وما كفارة ذلك يا رسول الله) في بعض الرواية (كفارة ذلك) يعني (ذلك) ما هو؟ قال: («فقد أشرك») ما كفارة ذلك الشرك؟ («فقد أشرك») يعني وقع ودخل في الشرك (ما كفارة ذلك) أي الشرك، والكفارة ما يُغطي الإثم، لأنها مشتقةٌ من الكفر، وهو ستر الشيء، كَفَرَ سَتَرَ، وهو ستر الشيء، ومنه كفارة اليمين {ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ} [المائدة: ٨٩]. ومنه كفارة القتل والظهار، والتكفير ستره وتغطيته حتى يصير بمنزلة ما لم يُمل، هذا التكفير كفارة ذلك تكفيره حينئذٍ فيه ماذا؟ فيه الستر والتغطية حتى يصير كأنه لم يُعمل، كأنه لم يقع، وهذا فيه معنى ماذا؟ إزالة الأثر ومحو الأثر. ويصح أن يكون أصله إزالة الكفر والكفران نحو التمريض في كونه إزالة للمرض.
(قال: «أن يقول») كفارة ذلك (قال: «أن يقول: اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك»). حينئذٍ هل هذا النص كسابقه فيما سبق قال: فليقل، إن حصرنا معنى الكفارة على قول بعضهم أنها تدل على الوجوب صار ماذا؟ صار واجبًا، فإن قلنا: بأنه أعمّ قد يقال في الواجب وفي غيره حينئذٍ - وهذا أظهر - والعلم عند الله فحينئذٍ لا يدل على الوجوب، وعدمه دليله على وجوب ذلك لا يدل على أن السابق ليس بواجبٍ، هذا كفارةٌ لما يقع في القلب من الطيرة، ولكن يمضي مع ذلك ويتوكل على الله تعالى. وقوله: («لا خير إلا خيرك») حصرٌ حقيقي («لا خير إلا خيرك») (لا، إلا)، أداة حصرٍ ففيه إثبات لحكم في المذكور وهو أن الخير كله من عند الله تعالى، غير الله تعالى ليس له شيءٌ من إثبات ذلك. إذًا حصرٌ حقيقي يعني كامل من كل وجهٍ ليس نسبيًا، («لا خير إلا خيرك») حصرٌ حقيقي فالخير كله من الله تعالى سواءٌ كان بسببٍ معلوم أو بغيره، («ولا طير إلا طيرك») كذلك حصرٌ حقيقي.
وفيه الاعتراف بان الطير خلقٌ مُسخرٌ مملوكٌ لله («لا طير إلا طيرك») إن جعلنا الطير المراد به ماذا؟ خصوص الطير، الطائر الحي الكائن الحي هذا («لا طير إلا طيرك») ففيه اعتراف بأن الطير خلقٌ مسخر مملوكٌ لله، لا يأتي بخير ولا يدفع شرًّا، لأنه مخلوق، والذي يأتي بالخير ويدفع الشر هو الله عز وجل، وأنه لا خير في الدنيا والآخرة إلا خير الله، فكل خير فيهما فهو من الله تعالى تفضلاً على عباده وإحسانًا إليهم. («ولا إله غيرك») أي لا معبود بحقٍ سواك، لا نافية للجنس (لا إله) وإله فِعَال بمعنى مفعول وهو المعبود المطاع محبةً وتعظيمًا وإجلالاً، («غيرك») («لا إله غيرك»)، كذلك («غيرك») فيها معنى الاستثناء، ولذلك تُعَدّ من أدوات الاستثناء عند النحاة، وعند الأصوليين كذلك، وفيها أن الإلهية كلها لله ليس فيها لأحدٍ من الملائكة الأنبياء عليهم السلام شركةٌ فضلاً عن أن يُشْرِكَ فيها ما يراه ويسمعه مما يتشاءم به، ويحتمل أن قوله: («لا طير إلا طيرك») المراد به ما يتشاءم به الإنسان، يعني يحتمل أن قوله: («لا طير») المراد به الطائر، ويحتمل ماذا؟ أن المراد به المعنى العام الخاص الشرعي («لا طير إلا طيرك») يعني لا يتشاءم الإنسان من شيءٍ إلا وأنت الذي أحدثته، أليس كذلك؟ {أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهُ} [الأعراف: ١٣١]. يعني من جهة الباري جل وعلا لأنه من قبيل الحكم الكوني وهو كذلك، فكل ما يَحدث للعبد من التشاؤم والحوادث المكروهة فإنه من الله تعالى كما أن الخير من الله تعالى، كما قال سبحانه: {أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهُ} ولكن الشّرّ في المفعول لا في فعل الله - كما هو معلوم - «والشر ليس إليك».
ففعله تعالى كله خير، إما لذاته، وإما لِمَا يترتب عليه من المصالح التي تجعله خيرًا. إذًا الخير كله من عند الله تعالى، والشَّرّ الله تعالى

خالقه ولا شك لكنه لا يكون فعله شرًّا، وإنما يكون فعله خير، وإنما ينسب الشر إلى المفعول لا إلى الفعل، وإذا كان كذلك فما الحكمة منه؟ نقول: لِمَا يترتب عليه من المصالح، فعاد خلقه جل وعلا كله إلى الخير، إما ابتداءً وإما انتهاءً، فيكون قوله: («لا طير إلا طيرك») مقابلاً لقوله: («لا خير إلا خيرك»). فإذا قال ذلك الدعاء وأعرض عما وقع في قلبه ولم يلتفت إليه كَفَّرَ الله عنه ما وقع في قلبه ابتداءً لزواله من قلبه بهذا الدعاء المتضمن من الاعتماد على الله وحده والإعراض عما سواه.

ففيه أن الطيرة لا تضر من كرهها - هذا واضح - لا تضر من كرهها («وما منا إلا») ويقع في قلبه شيءٌ من ذلك، لكن لا يستجيب إليه، لا يستجيب، هل تضره هل يأثم؟ الجواب: لا، وإنما تضر من التفت إليها.

إذًا الطيرة لا تضر من كرهها ومضى في طريقه، وأما من استرسل مع الشيطان في ذلك فقد يُعاقب في الوقوع فيما يكره كما مر، لأنه أعرض عن واجب الإيمان بالله الذي الخير كله بيديه يجلبه لعبده بمشيئته وقدرته وإرادته، ويدفع عنه الضر بقدرته وإحسانه، فلا خير إلا منه، وهو الذي يدفع الشر عن عبده، وما أصابه من ذلك فبذنبه كما قال تعالى: {مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ} [النساء: ٧٩]. يعني السبب هو نفسك.

قال المصنف: الطيرة تعم أنواعًا منها: ما لا إثم فيه («الطيرة شرك») الطيرة منهيٌ عنها صحيح؟ هنا يقول المصنف: الطيرة تعم أنواعًا منها ما لا إثم فيه كما قال عبد الله بن مسعودٍ («وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل») حينئذٍ إذا وقع شيءٌ ولم يترتب عليه عمل، هو شيءٌ من الطيرة لأنه من التشاؤم هل يأثم؟ لا يأثم، إذًا بعض أنواع الطيرة التي لا يترتب عليه عمل، وإنما شيء وقع في النفس ثم لم يلتفت إليه، نقول: هذا لا يترتب عليه إثمٌ («ولكن الله يذهبه بالتوكل») فإذا وقع في القلب شيء وكرهه ولم يعمل بل خالفه، الأمور هذه كلها مضادة للمعنى الذي وقع في القلب، فإذا وقع في القلب شيء وكرهه لم يحبه، ولم يعمل بل خالفه، وقال ذلك الدعاء لم يضره شيءُ البتة، فإن عَمِلَ من الحسنات شيئًا فهو أبلغ وأتم في الكفارة، ولو قدرنا أن تلك الطيرة من الشرك الخفي أو الظاهر ثم تاب وقال هذا الكلام على طريق التوبة فكذلك، يعني التوبة تجب ما قبلها.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وله من حديث الفضل بن عباس رضي الله عنهما: إنما الطيرة ما أمضاك أو ردَّك). (له) هكذا ثابتة يعني للإمام أحمد (وله) لأحمد لأنه قال في حديث ابن عمرو (ولأحمد من حديث ابن عمرو)، (وله) أي للإمام أحمد رحمه الله تعالى في المسند ولفظه: عن الفضل بن عباسٍ قال: خرجت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يومًا فبرح ظَبْيٌ فمال في شقه فاحتضنته. فقلت: يا رسول الله تَطَيَّرْتُ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («إنما الطيرة ما أمضاك أو ردك») هذا شيءٌ وقع في نفسه، برح يعني ذهب جهة اليسار، البارح السانح والبارح، حينئذٍ وقع شيءٌ في نفسه. فقال: تطيرت فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («إنما الطيرة ما أمضاك أو ردك»). يعني ليس هو عملٌ قلبيٌ فحسب، وإنما هو ماذا؟ عملٌ بالجوارح يتبع ما يقع في القلب.

لا شك أن التشاؤم محله القلب، إذا تبعه شيءٌ من جهة الإقبال الإقدام أو الكفّ حينئذٍ عمل به.

والحديث في إسناده انقطاع. قال ابن مفلح: رواه أحمد من رواية محمد بن عبد الله بن علاثة وهو مختلفٌ فيه، والأكثر على ضعفه، وفيه انقطاع يعني بين مَسْلَمَة الجهمي وبين الفضل بن عباس، والفضل ابن عم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأكبر ولد العباس وبه يُكْنَى شهد الفتح وحنينًا، مات سنة ثلاثة عشرة وهو ابن اثنتين وعشرين سنة.

قوله: («إنما الطيرة»). («إنما») أداة حصر («ما أمضاك أو ردّك») هذا حدٌّ للطيرة المنهي عنها، وقوله: («ما») أي الذي، حينئذ يصدق على قولٍ وعلى فعلٍ، مرئي أو مسموعٍ أو معلومٍ، ففيه عموم («ما أمضاك») شيءٌ («أمضاك»)، شيءٌ («ردك») قولٌ فعلٌ مرئيٌ أو مسموعٌ أو معلوم ردك أو أمضاك، هذا حدٌّ للطيرة المنهي عنها فسرها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقاعدةٍ كلية: وهي ما يحمل الإنسان على المضي فيما أراده أو يمنعه من المضي فيه. فتلك الطيرة، ومن مضى أو امتنع بسببها فقد أشرك، وأفاد الحصر.

قوله: («إنما الطيرة») ما الطيرة («إلا ما أمضاك أو ردك») ما الطيرة إذًا لو وقع شيءٌ في النفس ليس من الطيرة المنهي عنها، ولذلك كلام الشيخ فيما سبق: الطيرة تعم أنواعًا منها ما لا إثم فيه، وهو ما كان في النفس والقلب فقط، وكَرِهَهُ ولم يلتفت إليه، هذه طيرة لكنها معنًى قلبي فقط ولم يترتب عليه فعل، إذا كان كذلك فحينئذٍ لا إثم، يؤكد هذا النص هذا إن صح، ما الطيرة («إلا ما أمضاك أو ردك») أي لا ما حدث في قلبك ولم تلتفت إليه فإنه لا يضره كما سبق.

قوله: («ما ... ردك») لا شك أنه من الطيرة الذي ردّك لا شك أنه من الطيرة لأن التطير تشاؤم يوجب الترك والرجوع. وقوله: («ما أمضاك») فإن كان من جنس الطير ونحوه فهو داخلٌ في الطيرة لأنه اعتمد على سببٍ لم يجعله الله سببًا وهو حركة الطير، وإن كان من قبيل الفأل إن كان المراد به الزيادة في الإقدام فلا إشكال فيه، وإن كان باعثًا لم يكن عازمًا وإنما من أجل الفأل فحينئذٍ دخل في الطيرة، ليس كل المعنى هنا ما رَدَّك لا شك أنه تشاؤم، كُلّ ما رَدّ فهو تشاؤم لأن الكلمة الطيبة هذه تجعله يُقدم، فإن أقدم فحينئذ قد يكون من الفأل وقد يكون من الطيرة، إن كان عازمًا فتفاءل فازداد فألٌ، إن كان لم يكن عازمًا ولم ينوِ فعلاً فسمع كلامًا حسنًا فأقدم طيرة، إذًا ليست من التشاؤم هنا لكنه يسمى ماذا؟ يسمى طيرةً كما مرّ.

مناسبة الحديثين للباب: أن فيهما بيانًا لحقيقة الطيرة الشركية: («إنما الطيرة ما أمضاك أو ردك»). وكذلك: («من ردته الطيرة عن حاجة فقد أشرك») فيه ماذا؟ فيه بيانٌ لحقيقة الطيرة الشركية.

يستفاد أيضًا: أن الطيرة شركٌ كما في حديث ابن عمرو أن حقيقتها ما دفعت الإنسان إلى العمل أو الكفّ، أن ما لم يؤثر على عزم الإنسان من التشاؤم فليس بطيرة.

معرفة الذكر الذي تدفع الطيرة عن القلب وأهميته للمسلم، يعني ثَمَّ ذكرٌ ودعاءٌ يذكره الإنسان في ذلك.

قال المصنف رحمه الله تعالى:
(فيه مسائل) يعني في الباب مسائل:

(الأولى: التنبيه على قوله: {أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهُ} [الأعراف: ١٣١]. مع قوله: {طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ} [يس: ١٩]).

أي ما أصابهم من شؤمٍ فهو بقدر الله بسبب ذنوبه، وقوله: ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}). أي حظكم وما نابكم من شرٍّ معكم بذنوبكم كما مرّ، سبق شرحه.

ولماذا؟ قال: (التنبيه على قوله)، (مع قوله) لأننا قلنا: ظاهر التعارض ({طَائِرُكُمْ})، ({طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهُ}). إذًا: من جهة .. نسبه إليه جل وعلا ({عِندَ اللَّهُ}). قال: ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}). إذًا فيه تعارض الأول بيَّنَ أنه ماذا؟ أنه من جهة الإيجاد لأنه حكمٌ كوني قضاءٌ كوني.

والثاني بيَّنَ أنه ماذا؟ أن له سبب من باب السببية.

إذًا لا تعارض بين الآيتين ({طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهُ}). خلقًا وإيجادًا هذا الشؤم والقحط والبلاء والمصائب من الذي خلقها؟ الله عز وجل، فهو الذي قدرها، حينئذٍ هذا بيان لجهة الخلق والإيجاد، ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) بسببكم، هذا القحط له سبب وهذا البلاء له سببٌ، حينئذٍ يكون من جهة الإنسان. إذًا لَمَّا كان أنه قد يتبادر من ظاهر الآيتين التعارض - ولا تعارض - قال المصنف: (التنبيه) .. إلى آخره. فقوله: ({طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهُ}) أي هو المقدر لذلك، لا موسى ولا أصحاب موسى ولا غيرهم. وقوله: ({طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ}) من باب السبب أي أنتم سببه.

(الثانية: نفي العدوى).

وهي انتقال المرض من بدنٍ إلى آخر بطبعه بدون قدر الله، هذا منفيٌّ، أليس كذلك؟ فالنفي في الحديث نفيٌ للتأثير لا نفيٌ للوجود، نفي العدوى نفى العدوى بأي معنًى؟ بالمعنى الجاهلي، والنفي هنا نفي للتأثير لا للوجود، هي موجودة حينئذٍ الانتقال حاصل لكنه

بفعل الله تعالى لا بطبعه وذاته.
(الثالثة: نفي الطيرة).

أي: أنها لا تنفع ولا تضر، وهي التَّشاؤم بالطيور وأصواتها وممارها وغيرها، والنفي في الحديث كذلك نفي للتأثير لا للوجود.
(الرابعة: نفي الهامة).

أي أنها لا تنفع ولا تضر والمراد به البومة كما مرّ.
(الخامسة: نفي الصفر).

المراد به ماذا؟ صفر الخير، لَمَّا تشاءم العرب من صفر، بعضهم قال: صفر الخير. نقول: لا. لا صفر خيرٍ وشر، أليس كذلك؟ لأنك لو قلت: صفر الخير. يعني: نسبت إليه الخير. وهذا غلط ليس بصواب، مثل ما يقول الناس صباح الخير ومساء الخير غلط هذا، هذَا لا وجه له، من هذا القبيل مثل صفر الخير كما تمنع صفر الخير تمنع صباح الخير. إنما تقول: صبَّحك الله بالخير. الذي يُصَبِّحُ هو الله تعالى، مسَّاك الله بالخير، أما صباح الخير مثل صفر الخير، يعني نَسَبْتَ الخير إلى الصباح، أليس كذلك؟ إسناد الشيء حينئذٍ يكون هنا فيه شيء من الإضافة، على كلٍّ هذا مثله. هنا قال: (نفي الصفر) والمراد به شهر صفر فلا ينفع ولا يضر كذلك.
(السادسة: أن الفأل ليس من ذلك بل مستحب).
وهذه السادسة أي ليس من الطيرة المذمومة، واستحبابه لعله أخذه من قوله: («يعجبني الفأل»). وما أعجب النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو مما أحبه، وإذا أحب شيءً عليه الصلاة والسلام حينئذٍ كان مستحبًا.
(السابعة: تفسير الفأل).
ما هو؟ الكلمة الطيبة. وقلنا: المراد به مثال، وليس المراد به ليس الحصر. ولذلك كان إذا سمع يا نجيح يا راشد تفاؤل بذلك، وإذا أراد إرسال عامل يسأله عن اسمه إذًا هذا ليس بكلمة طيبة وإنما هو شيءً آخر. إذًا ليس مراد به الحصر، إنما هو مثال لأن الفأل كل ما يبعث على نشاط الإنسان على شيءٍ محمودٍ من قولٍ أو فعلٍ مرئي أو مسموعٍ.
(الثامنة: أن الواقع في القلوب من ذلك مع كراهته لا يضر بل يذهبه الله بالتوكل).
أي إذا وقع في القلب شيءً من ذلك مع كراهته له فإنه لا يضر لقول ابن مسعودٍ (وما منا إلا) أي وما منا إلا ويقع في قلبه شيء من ذلك، ولكن الله تعالى يذهبه بالتوكل، فإذا وقع في قلبه شيءً من ذلك فمضى ولم يلتفت إليه لم يضره ذلك البتة.
(التاسعة: ذكر ما يقوله من وجده) أي من وجد شيئًا من الطيرة فليقل جاء الحديث في بيان أثرين:
- الأول («اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك»)، وقلنا: هذا ضعيف أصلاً.
- الثاني («اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك»). وهذا كذلك قلنا: فيه انقطاع.
(العاشرة: التصريح بأن الطيرة شرك).
على التفصيل السابق، إن اعتقد تأثيرها بنفسها فهي شركٌ أكبر، فإن أعتقد أنها سببٌ فهي شركٌ أصغر.
(الحادية عشرة: تفسير الطيرة المذمومة). وهي ما قال (ما أمضاك أو ردك) ما أمضى العبد أو ردّه حمله على المضي بعد ما عزم على عدمه أو ردّه عنه بعد ما عزم عليه على فعله، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

67 ٦٧

٦٧٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (باب ما جاء في التنجيم).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* بيان معنى التنجيم لغة واصطلاحا.
* أقسام علم التنجيم، وحكم كل قسم.
* قوله: (قال البخاري في صحيحه: قال قتادة: خلق الله هذه النجوم لثلاث: زينة للسماء، ورجوما للشياطين، وعلامات يهتدى بها، فمن تأول فيها غير ذلك أخطأ وأضاع نصيبه، وتكلف ما لا علم له به).
* مناسبة الأثر للباب، وما يستفاد منه.
* قوله: (وكره قتادة تعلم منازل القمر، ولم يرخص ابن عيينة فيه، ذكره حرب عنهما).
* قوله: (وعن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاثة لا يدخلون الجنة: مدمن الخمر، وقاطع الرحم، ومصدق بالسحر).
* حكم تعلم علم التسيير، وهل له علاقة بعلم التأثير؟
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: فيه مسائل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)):

(باب ما جاء في التنجيم). وهذا الباب التاسع والعشرون (باب ما جاء في التنجيم).

مناسبته لكتاب التوحيد: لما كان بعض التنجيم باطلاً، التنجيم نوعان: منه ما هو شركٌ أكبر، ومنه ما هو دون ذلك.

يعني منه ما هو يخرج من الملة، ومنه ما لا يخرج من الملة، فلما كان الأمر كذلك أطلق المصنف يعني إذا كان الأمر محتملاً بأن يكون جائزًا ولن يقع على وجه الشرك يأتي بالعبارة هذه (باب ما جاء في التنجيم).

لما كان بعض التنجيم باطلاً لما فيه من دعوى مشاركة الله تعالى في علم الغيب، وتعلق القلب بغير الله، ونسبة التصرف إلى النجوم، وذلك ينافي التوحيد ناسب أن يعقد المصنف رحمه الله تعالى له بابًا ويبين فيه الممنوع والجائز منها، ولذلك أطلق فقال: (باب ما جاء في التنجيم). التنجيم مصدر نَجَّمَ يُنَجِّمُ تَنْجِيمًا، من باب فَعَّلَ يُفَعِّلُ تَفْعِيلاً، كَلَّمَ يُكَلِّمُ تكْلِيمًا، ويكون المعنى حينئذٍ فيه نسبة الشيء إلى النّجم نَجَّمَ أي نسب الحكم إلى النجم، حينئذٍ يكون قد حَكَّمَ أو حَكَمَ بالنجم، حَكَّمَ النجم أو حَكَمَ بالنجوم. قال في ((المفردات)): التَّنْجِيم الحكم بالنجوم. ومن هنا جاء فَعَّلَ فيه نسبة، نسبة ماذا؟ نسبة الشيء إلى شيء آخر، وهو نسبة هذه الحوادث التي تقع على الأرض إلى النجوم، فَعَّلَ حينئذٍ يكون على المراد به أنه نسبة شيءٍ إلى شيء، وقوله: (باب ما جاء في التنجيم). أي ذِكر ما لا يجوز منه وذمه وتحريمه وما ورد من الوعيد فيه وذكر ما يجوز.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: التنجيم هو الاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الأرضية. بمعنى أن لها تأثيرًا، إما في الإيجاد وإما في التسبب. الاستدلال بالأحوال الفلكية، الأحوال الفلكية نسبةً إلى الفَلَك، والمراد به هنا على جهة الخصوص النجوم، فيستدل بها على ماذا؟ على شيءٍ يقع في الأرض فيقول: هذا البرد لنجم كذا، وهذا الحر للنجم كذا، وهذه الريح هبت لنجم كذا. وهكذا .. وهذه نسبة الحوادث إلى النجوم.

الاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الأرضية كالمطر والربيع وغير ذلك، فيربط بين الأمرين وبين المطر وبين النجم الفلاني، أو بين الربيع والنجم الفلاني، وقال كذلك شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: السحر محرمٌ بالكتاب والسنة والإجماع. السحر كما مر معنا محرم بجميع أنواعه، بالكتاب والسنة والإجماع، وذلك أن علم النجوم الذي هو من علم السحر نوعان، ومر معنا «من اقتبس شعبةً من

النجوم فقد اقتبس شعبةً من السحر». فالسحر أنواع، ومنه التنجيم، وذلك أن علم النجوم الذي هو من السحر نوعان: علميٌّ، وعملي.
علمي وهو: الاستدلال بحركات النجوم عن الحوادث تَنَقُّلاتِهَا وتَغَيُّرَاتِها يستدل بها على الحوادث.
وعملي وهو: الذي يقولون فيه إنه تأثير القوى السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية كالطلاسم ونحوها.
عملي يقصد به أن ثَمَّ تأثيرًا يعني ما أوجد هذا الحدث على وجه الأرض إلا بسبب هذا النجم، إما على جهة التسبب، وإما على جهة الإيجاد. على جهة الإيجاد بمعنى أنها خالقة، ولذلك هذا قولاً واحدًا بين أهل العلم أنه كفر أكبر لأنه فيه إثبات خالق مع الله جل وعلا، أو لا يَدَّعِي الإيجاد وإنما يَدَّعِي ماذا؟ يَدَّعِي السببية، ومعلومٌ أنها ليست بسببٍ، وكل من ادَّعَى شيئًا أنه سببٌ وليس بسببٍ شرعًا ولا كونًا حينئذٍ يكون شركًا أصغر، على هذا التفصيل.
وقال الخطابي: علم النجوم المنهي عنه هو ما يَدَّعِيه أهل التنجيم من علم الكوائن والحوادث التي لم تقع وستقع في مستقبل الزمان.
لم تقع وستقع في مستقبل الزمان، سيقع كذا، وسيقع كذا، ولذلك فيه معنى الكهانة، وهذه الأبواب المصنف رحمه الله تعالى ربط بعضها ببعضٍ لأن بينها قاسمًا مشتركًا وهو ادِّعَاء الغيب، وهذا كذلك هنا، علم النجوم المنهي عنه هو ما يَدَّعِيه أهل التنجيم من علم الكوائن والحوادث التي لم تقع وستقع في مستقبل الزمان كأوقات هبوب الرياح ومجيء المطر وظهور الحر والبرد وتغير الأشعار، وما كان في معناها من الأمور التي يزعمون أنهم يُدركون معرفتها بمسير الكواكب في مجاريها واجتماعها وافتراقها، ويَدَّعُون أن لها تأثيرًا في السُّفْلِيَّات، يعني في الحوادث الأرضية، الحوادث المقصود بها الأشياء التي تُوجد، لم تكن ثم كانت، وأنها تجري على قضايا موجباتها وهذا منهم تحكمٌ على الغيب وتعاطيًا لعلمٍ قد استأثر الله به لا يعلم الغيب سواه.
هذا ما يتعلق بتعريف علم التنجيم. وتعريف شيخ الإسلام واضحٌ بَيِّن، والاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الأرضية، إما على جهة ... الإيجاد، وإما على جهة التسبب.
وعلم التنجيم على ثلاثة أقسام كما قال صاحب ((التيسير)):
الأول: ما هو كفرٌ بإجماع المسلمين. وهو القول بأن الموجودات في العالم السفلي مركبةٌ على تأثير الكواكب والروحانيات، وأن الكواكب فاعلةٌ مختارة، بمعنى ماذا؟ أنها هي التي أحدثت بذاتها هي التي أوجدت المطر، هي التي أوجدت السعادة والشقاوة ونحو ذلك، حينئذ صارت خالقة. إذًا أثبتوا خالقًا مع الله عز وجل فهؤلاء كفارٌ بإجماع المسلمين، وهم مشركون شركًا ربوبيًا في إثبات خالقٍ مع البَارِي جل وعلا.
القول بأن الموجودات في العالم السفلي مركبةٌ على تأثير الكواكب والروحانيات، مركبة بمعنى ماذا؟ أن وجودها مبنيٌ على الكواكب، هذا التركيب، وجودها في السفليات يعني في الأرض مركبٌ على أصلٍ، ما هو هذا الأصل؟ هو الكواكب، هذا المراد بالتركيب هنا، القول بأن الموجودات في العالم السفلي على الأرض يعني من حوادث مركبةٌ على تأثير الكواكب، وأن الكواكب فاعلةٌ مختارةٌ، وهذا قول الصابئة المنجمين الذين بُعث فيهم إبراهيم الخليل عليه السلام، يعتقدون أن الكواكب فاعلةٌ مختارة، فاعلة يعني ماذا؟ تخلق بذاتها بنفسها، مختارة يعني ليست مقهورة وإنما لها الخلق ابتداءً وانتهاءً وهذا واضحٌ بَيِّن أنه شركٌ أكبر منافٍ لأصل التوحيد، فيعتقدون أن الكواكب فاعلةٌ مختارةٌ بمعنى أنها تخلق الحوادث، وهذا شركٌ أكبر لأنه ادعاء أن مع الله تعالى خالقًا، قد جعلوا المخلوق خالقًا، جعلوا المخلوق الْمُسَخَّر خالقًا مُسَخِّرًا، وهذا باطل.
الثاني: الاستدلال على الحوادث الأرضية بمسير الكواكب واجتماعها وافتراقها ونحو ذلك، يعني يستدلوا بها على الحوادث الأرضية، لا يَدَّعِي أنها فاعلةٌ مختارة، لكن يعلم ما سيقع في الأرض بواسطة هذه النجوم. إذًا جعلها سببًا لعلم الغيب جعلها ماذا؟ سببًا لعلم

الغيب، حينئذٍ نقول: النوع الأول جعل النجم بنفسه فاعلاً مختارًا هو الذي أوجد المطر، هو الذي أوجد السحاب والرياح ونحو ذلك. أما النوع الثاني فلا، لا يعتقد أنها مأثرة بذاتها من حيث الإيجاد، لكن جعلها سببًا في ماذا؟ انتبه قد يقول قائل بأنها شركٌ أصغر، لا، جعلها سببًا فيما يتوصل به إلى ما هو كفرٌ أكبر وهو ماذا؟ وهو ادِّعاء علم الغيب، يعني: كأنه ادَّعَى علم الغيب مباشرةً، لكنه جعل واسطةً سواء جعلها نجمًا، جعلها جِنِّيًّا جعلها شيئًا يتعلق بالأرض المراد واحد وهو ادعاء علم الغيب.

الثاني: الاستدلال على الحوادث الأرضية بمسير الكواكب واجتماعها وافتراقها ونحو ذلك، فهذا لا شك في تحريمه، لما كان فيه نسبة الشيء إلى النجم من باب السببية التبس على بعض أهل العلم، ولذلك اختلفوا في كفر هذا النوع، اختلف فيه المتأخرون في تكفير القائل بذلك، قال في ((التيسير)) وينبغي أن يُقطع بكفره، لماذا؟ لأننا لا ننظر إلى الوسيلة كونه عَلَّقَ الحكم بالنجم، نقول: هذا النجم وَصْفٌ مُلْغَى، هو ماذا ادَّعَى؟ ادَّعَى علم الغيب، سيقع كذا وسيقع كذا، حينئذٍ {قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ} [النمل: ٦٥]، وادعاء علم الغيب لما سوى الله تعالى تكذيبٌ للقرآن، لأن هذه الآية دلت على ماذا؟ دلت على أن علم الغيب الذي سيقع الغيب المطلق لا النسبي الذي سيقع هذا محصورٌ في الباري جل وعلا، فإذا نسبه إلى نجمٍ أو غيره حينئذٍ نقول: هذا مكذبٌ للقرآن. وكل مكذب للقرآن فهو كافرٌ كفرًا أكبر، ولذلك قال في ((التيسير)): ينبغي أن يُقطع بكفره، لأنه دَعْوَى لعلم الغيب الذي استأثر به الله جل وعلا، أو استأثر الله بعلمه بما لا يدل عليه، ما جاء بواسطة، لو جاء بواسطةٍ شرعية كالوحي حينئذ نقول: هذا وسيلةٌ شرعية. وأما أن يُعَلَّقَ بمثل هذه النجوم ونحوها فنقول: هذا ادِّعَاءٌ لعلم الغيب، وكُلّ من ادَّعى علم الغيب فهو مكذبٌ للقرآن فهو كافر، وهذا من الشرك بالله. وإن قالوا: إن ذلك بتقدير الله ومشيئته. وإن علَّق ذلك بالمشيئة أو قدرة الباري جل وعلا، هنا عندنا ماذا عندنا وصفان:

- وصفٌ مُلْغَى.
- ووَصْفٌ معتبر.

الوصف الملغى: هو الذي أَثَّرَ في بعض أهل العلم فالتبس عليه في كفر هذا النوع وهو ماذا؟ وصفان:

الوصف الأول: تعليق ذلك بالنجم. وادِّعَاء أنه لا يؤُثر بذاته. فظنوا أنه من باب السببية كقوله: (مطرنا بنوء كذا) بسبب كذا، (نوء كذا) يعني نجم. هذا من باب السببية حينئذٍ نقول: هذا شركٌ أصغر. وهو النوع الثالث، هذا شركٌ أصغر لماذا؟ لأنه أعتقد أن الفاعل هو الله عز وجل، ... [واعتقد] ولم يَدَّعِ علم الغيب لأنه لا يكون إلا بعد أن يقع، يَقع المطر ثم يقول: هذا المطر بسبب النجم. حينئذٍ جعل ماذا؟ ما ليس سببًا سَببًا. أما أن يتمسك بالنجم فيبني عليه علمًا لم يقع سيكون في المستقبل، إذًا فرقٌ بين أن يتمسك بالنجم ويجعله سببًا في شيءٍ وقع، وبين أن يتمسك بالنجم ويَدَّعِي به علم ما لم يقع سيقع في المستقبل، الثاني كفرٌ أكبر، لماذا لأنه ادِّعاء علم الغيب المطلق، وكل من ادَّعَى علم الغيب المطلق فهو كافرٌ مكذبٌ للقرآن، بخلاف ما إذا وقع الشيء فنسبه إلى النجم. قال: هذا بسبب النجم كما في النص الذي سيأتي في بابه (مطرنا بنوء كذا) النوء هو ماذا؟ هو النجم، ونحكم بأن هذا قد يكون شركًا أكبر، وقد يكون أصغر، لكن الشاهد أنه إذا نسبه ولم يجعله مؤثرًا بذاته فهذا شركٌ أصغر. إذًا هذا النوع الثاني فيه إسناد الحوادث إلى الباري جل وعلا بأن هذه الريح لم تهب إلا بقدرة الله تعالى حينئذٍ نقول: قلنا وصفان ملغيان.

الوصف الأول: كونه علقه بالنجم.

الوصف الثاني: أنه قد يقرنه بالمشيئة أو بقدرة الباري جل وعلا.

نقول: هذان وصفان ملغيان لاعتبار لهما، وإنما الاعتبار ماذا؟ فيما بُنِيَ على هذين الوصفين وهو ادِّعَاء علم الغيب، هذا هو السبب الذي جعل بعض أهل العلم يتردد في كفر هذا النوع.

قال: وإن قالوا إن ذلك بتقدير الله ومشيئته فإن ذلك من علم الغيب الذي استأثر الله به. يعني خلاصة هذا النوع أنه جعل النجم سببًا لادعاء علم الغيب، قد يلتبس أنه من باب السببية؟ نقول: لا، هذا من باب دعوى علم الغيب، وكل من ادَّعَى علم الغيب فهو كافرٌ. إذًا هذا النوع الثاني كالسابق لكن الفرق بينهما أن الثاني مختلفٌ فيه، والأول مجمعٌ عليه.

الثالث ما ذكره المصنف في تعلم المنازل تسيير وهذا سيأتي ذكره، يعني تعلم كونها ماذا؟ كونها تسير فيترتب عليها العلم بالجهات مثلاً، أو بالقبلة، لا كونها مؤثرة فحينئذٍ نقول: هذا سيأتي بحثه.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: - التنجيم نوعان، صاحب ((التيسير)) جعلها ثلاثة والخلاف لفظ بينهم - التنجيم نوعان:

نوعٌ يسمى علم التأثير، وهو الاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الكونية كما قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى فهذا باطل، ودَعْوَى لمشاركة الله في علم الغيب الذي انفرد به، أو تصديقٌ لِمَن ادَّعَى ذلك، وهذا يُنافي التوحيد لِمَا فيه من هذه الدعوى الباطلة ولِمَا فيه من تعلق القلب بغير الله، ولِمَا فيه من فساد العقل لأن سلوك الطرق الباطلة وتصديقها من مفسدات العقول والأديان. - هذا علم التأثير -.

النوع الثاني قال: علم التسيير وهو الاستدلال بالشمس والقمر والكواكب على القبلة والأوقات والجهات. فهذا النوع لا بأس به، يعني إنه جائزٌ في الجملة، بل كثيرٌ منه نافعٌ، قد حَثَّ عليه الشارع إذا كان وسيلةً إلى معرفة أوقات العبادات، أو إلى الاهتداء به في الجهات فيجب التفريق بين ما نهى عنه الشارع وحرمه، وبَيْنَ ما أباحه أو استحبه أو أوجبه، فالأول هو المنافي للتوحيد دون الثاني، ومر معنا في شروط الصلاة ما يتعلق ببحثٍ من حيث إيجاب، تعلم علم الفلك من أجل معرفة القبلة ونحوها.

وهذا تقسيمٌ للشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى في ((القول السديد))، وجعل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى علم التأثير ثلاثة أقسام وهذا أجود أنواع التقسيم علم التأثير جعله ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يعتقد أن النجوم مؤثرةٌ فاعلة، أي خالقة، فهذا شركٌ أكبر لأنه ادعى أن مع الله خالقًا. وهذا يوافق النوع الأول عند صاحب ... ((التيسير)).

الثاني: أن يجعلها سببًا يَدَّعِي به علم الغيب، هنا تصريحٌ أحسن من تصريح صاحب ((التيسير)) بمعنى ماذا؟ أنه اعتمد عليها في كونها وسيلةً تُوصل إلى علم الغيب، أن يجعلها سببًا يَدَّعِي به علم الغيب، فيستدل بحركاتها وينتقلاتها وتغيراتها على أنه سيكون كذا وكذا في يوم كذا وكذا مثلاً، لأن النجم الفلاني صار كذا وكذا، مثاله أن يقول: هذا الإنسان ستكون حياته شقاءً لأنه وُلِدَ في النجم الفلاني الطالع ونحوه وهكذا، فيكون قد اتخذ تعلم النجوم وسيلةً لادعاء علم الغيب، وهذا كفرٌ مخرجٌ من الملة. لقوله: {قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ} [النمل: ٦٥].فحصر علم الغيب في الله تعالى بالنفي [نعم] {قُل لَّا يَعْلَمُ} بالنفي والإثبات أعلى صيغ الحصر، ثم قال: فمن ادَّعَاهُ فقد كَذَّبَ القرآن، يعني ادَّعَى علم الغيب فقد كَذَّبَ القرآن، وهذا هو النوع الثاني عند الشيخ هناك.

الثالث من أنواع علم التأثير: أن يعتقدها سببًا لحدوث الخير والشر، أي أنه إذا وقع شيءٌ نسبه إلى النجوم، ولا يَنْسب إلى النجوم شيئًا إلا بعد وقوعه. هذا شركٌ أصغر.

إذًا الفرق الذي ينبغي العناية به هنا النوع الأول واضح يَدَّعِي أنها مؤثرة بذاتها، النوع الثاني يجعلها سببًا لادِّعَاء علم الغيب لم يقع هذا كفرٌ أكبر على الصحيح، النوع الثالث أن يجعلها سببًا. سببًا في ماذا؟ في شيءٍ قد وُجِدَ وَوَقَعَ حينئذٍ يكون من باب السببية وهذا يكون شركًا أصغر.

هذه الأنواع الثلاثة يصدق عليها أنها علم التأثير يعني ثَمَّ تأثير من النجم في الحوادث الأرضية، إما على جهة الإيجاد، وإما على جهة السببية، ثم السببية نوعان:

- إما أنه يبني عليه ادعاء علم الغيب فهذا كفرٌ أكبر.

- وإما أنه يجعله ماذا؟ سببًا في حصول الخير والشر. يعني فيما وقع وحصل حينئذٍ يكون شركًا أصغر.

ثم جعل علم التسيير قسمين:

الأول: أن يستدل بسيرها على المصالح الدينية، فهذا مطلوب فإن كان المطلوب واجبًا كان تعلمها واجبًا، كالاستدلال بها على جهة القبلة، وهذا مر بحثه في ((شرح الزاد)) المطول.

الثاني: أن يستدل بها على المصالح الدنيوية، فهذا لا بأس به، وهو نوعان:

الأول: أن يستدل به على الجهات فهذا جائزٌ، قال تعالى: {وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} [النحل: ١٦].

والثاني: أن يستدل بها على الفصول. وهو ما يعرف بتعلم منازل القمر هذا فيه خلاف سيذكره المصنف كرهه بعض السلف وأجازه آخرون، والصحيح عدم الكراهة.

(باب ما جاء في التنجيم) ذكر المصنف رحمه الله تعالى هنا آثارًا عن بعض السلف، وختم الباب بحديثٍ يدل على أنه لا يجوز تصديق المنجم مطلقًا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (قال البخاري في ((صحيحه)): قال قتادة: خلق الله هذه النجوم لثلاث: زينة للسماء، ورجومًا للشياطين، وعلاماتٍ يُهْتَدَى بها. فمن تأول فيها غير ذلك أخطأ، وأضاع نصيبه، وتكلف ما لا علم له به) انتهى كلامه. هذا الأثر عَلَّقَهُ البخاري رحمه الله تعالى في الصحيح كما قال المصنف هنا (قال البخاري في ((صحيحه))) يعني الجامع، ورواه عبد الرزاق وغيره بلفظ: (إن الله إنما جعل هذه النجوم لثلاث خصال: جعلها زينةً للسماء، وجعلها يُهْتَدَى بها، وجعلها رجومًا للشياطين. كما ذكر هنا فمن تعاطا فيها غير ذلك فقد قال برأيه وأخطأ حظه وأضاع نصيبه وتكلف ما لا علم له به، وإن ناسًا - هذه الزيادة - وإن ناسًا جهلةً بأمر الله تعالى قد أحدثوا في هذه النجوم كهانةً، من أعرف بنجم كذا وكذا كان كذا وكذا، ومن سافر بنجم كذا وكذا كان كذا وكذا، ولعمري ما من نجمٍ إلا يُولد به الأحمر والأسود، والطويل والقصير، والحسن والذميم، وما علم هذه النجوم وهذه الدابة وهذا الطائر بشيءٍ من هذا الغيب. لا تعلم شيئًا البتة ولو أن أحدًا علم الغيب لعلمه آدم عليه السلام الذي خلقه الله تعالى بيده وأسجد له ملائكته وعلمه أسماء كل شيء) انتهى ما ذكره عبد الرزاق. إذًا يوافق ما سبق وبين شيئًا في ماذا؟ في ما يتعلق بعلم النجوم.

يستفاد منه: أن علم النجوم سابقٌ، ما دام أنه وُجِدَ في عهد قتادة معناه له سلفٌ.

قوله: (خلق الله هذه النجوم لثلاث)، (لثلاث) اللام للتعليل، أي لبيان العلة والحكمة، وقوله: (لثلاث) أي ثلاث حكم، وحِكَمُ جمع حكمة، حينئذٍ حذفت التاء من ثلاث، ويجوز لثلاثةٍ لأنه يجب الحذف مع المذكر، والتذكير مع المؤنث إن ذُكِرَ، إن نُطِقَ به، أما إذا قيل (لثلاث) أنت مخير تقول: لثلاث ولثلاثةٍ يجوز الوجهان، وهذه الثلاث مأخوذةٌ من القرآن في قوله تعالى: {وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِّلشَّيَاطِينِ} [الملك: ٥]. ذكر في هذه الآية علتين مع قوله تعالى: {وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} [النحل: ١٦]. إذًا قتادة لم يخرج عن القرآن، حينئذٍ يكون حاصله في ثلاثٍ هذا من باب الاستقراء للنص، ولذلك قال: (فمن تأول فيها غير ذلك). دل على ماذا؟ على أنه نظر في القرآن فحصر هذه الحكم التي من أجلها خلق الله تعالى هذه النجوم، قد تكون ثَمَّ حِكَم لا نعلمها الله أعلم بها، لكن ما أخبرنا بها الباري جل وعلا هو هذه الثلاث، (فمن تأول فيها غير ذلك أخطأ)، إذًا دليله الحصر والاستقراء.

قوله: (زينة للسماء). للنص السابق كقوله تعالى: {وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ} أي زينا السماء الدنيا منكم، الأدنى يعني القريب، السماوات سبع، السماء الدنيا لأنها هي القريبة من الخلق، أي زينّا السماء الدنيا منكم التي هي أدنى سماءٍ إليكم من غيرها {بِمَصَابِيحَ} جمع مصباح وهو السِّراج، وعَبَّرَ بها عن الكواكب ونكرها للتعظيم، أي بمصابيح عظيمة ليست كمصابيحكم التي تعرفونها.

(ورجومًا للشياطين). قال تعالى: {وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِّلشَّيَاطِينِ}. أي لشياطين الجن (ورجومًا للشياطين) يعني لشياطين الجن مسترقو السمع، والرجم الرمي، والمعنى جعلنا المصابيح رجومًا جمع رَجْمٍ سُمِّيَ به ما يُرْجَم به أي يُرْمَى، والمراد بالشياطين مسترقو السمع كما تقدم معنا في الأبواب السابقة. (ورجومًا للشياطين) شياطين الإنس والجن، بعضهم استدل بهذه الآيات التي فيها عدم وصول الشياطين إلى السماء بأن الكفرة لم يصلواُ ولن يصلوا إلى القمر، لأن الباري جل وعلا توعد بأن من سيسعى وكان من الشياطين واللفظ عام، فيشمل النوعين شياطين الإنس وشياطين الجن.

إذًا هؤلاء كذبة، هم لم يصلواُ ولن يصلوا، لكن هل الآيات تدل على ذلك أم لا؟ الشيخ الأمين رحمه الله تعالى في ((الأضواء)) له بحثٌ جيدٌ في هذا.

إذًا (ورجومًا للشياطين) للنص الواضح البَيِّن.

(وعلامات يُهْتَدَى بها) هذه الثالثة، (وعلامات) أي دلالات على الجهات والبلدان ونحو ذلك، (يُهْتَدَى بِهَا) بصيغة المجهول أو مغير الصيغة أي يَهْتَدِي بها الناس من يعلمها في ذلك كما قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} [الأنعام: ٩٧]. لا في علم الغيب كما يَزْعُمُهُ المنجمون، ولهذا قال تعالى في النص السابق: ... {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا}. واللام هنا للتعليل، يعني لهدايتكم بها، والهداية المراد بها الهداية الظاهرة البينة، ولذلك قال: {فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ}. ودَلّ ذلك على أن هذا الاستعمال إنما يكون في السفر كما سيأتي، ثُمَّ قال قتادة: (فمن تأول فيها غير ذلك). بعدما ذكر هذه المعاني الثلاث التي من أجلها خلق الله تعالى النجوم (زينة للسماء، ورجومًا للشياطين، وعلامات يُهْتَدَى بها) حكم بحكمٍ عام فقال: ... (فمن تأول فيها غير ذلك). أي زعم فيها غير ما ذكر الله تعالى في كتابه من هذه الثلاث فادَّعَى بها علم الغيب بأن زعم أن فيها سَعْدًا ونَحْسًا ونحو ذلك فقد أخطأ حيث زعم رجمًا بالغيب شيئًا ما أنزل الله به من سلطان، ... (وأضاع نصيبه) أي حظّه من عمره أو حظه من الدين ومن كل خير نصيبه من الدنيا أو من الدين، وكلاهما وارد هنا، لأنه أضاء عمره في تعلم هذا الفن، وكذلك أضاع نصيبه من الدين يعني: قد يكون كفرًا لأنه اشتغل بما لا فائدة فيه، بل هو مضرة محضة فأشغل نفسه بما يضره ولا ينفعه ولا سبيل له إليه وليس مأمورًا به. ولذا قال: (وتكلف ما لا علم له به) أي تعاطا شيءً لا يتصور علمه لأن أخبار السماء والأمور المغيبة لا تُعْلَمُ إلا من طريق الكتاب والسنة. يعني أمور غيبية، ولذلك ما يقع أو سيقع في آخر الزمان من الغيب، لكن ما هو دليله، ما هو طريقه الوحي. إذًا غير الوحي ليس طريقًا لعلم الغيب، وإنما يكون بالكتاب والسنة.

إذًا ثم أمورٌ غيبية أخبر بها الوحي كتابًا أو سنةً. قال: والأمور الغيبية لا تُعلم إلا من طريق الكتاب والسنة، وليس فيهما أزيد مما تقدم، يعني: من هذه الأمور الثلاثة:

زينة للسماء، رجومًا للشياطين، علاماتٍ يُهْتَدَى بها.

فمن ادَّعَى أمرًا رابعًا، وعلى جهة الخصوص أن تكون سببًا في ادِّعَاء علم الغيب فعليه أن يأتي بالدليل من الكتاب والسنة، والأصل فيه المنع.

قال الداودي: قول قتادة في النجوم حسنٌ، إلا قوله: أخطأ وأضاع نصيبه، فإنه قَصَّر في ذلك، بل قائل ذلك كافر. يعني: كأنه يقول: لَيَّنَتَ العبارة. يعني من تأول فيها غير ذلك مراده كما في الرواية الأخرى عند عبد الرزاق أنه ماذا؟ أراد به ادِّعَاء علم الغيب. إذًا فمن تأول ذلك وادَّعَى علم الغيب فهو كافر، والكافر يقال فيه كافر لا نقول أخطأ لم يصب، أليس كذلك؟ اجتهد، إنما نقول للكافر: كافر، والمشرك مشرك. إذًا قال: قَصَّرَ في العبارة. قصر يعني لم يأتِ بلفظ خاصٍ يُحِيط به، وإنما جاء بعبارةٍ مطاطية كما يُقال - إن صح التعبير -. وحينئذٍ نقول: لا بد من التخصيص، وهذا جيد نحتاجه في هذا الزمن. الكافر نقول: كافر. المبتدع مبتدع، الفاسق فاسق، ولو

كان من أهل العلم، لا بد أن يُمَيَّز، تميز الناس بعضهم عن بعض هذا واجبٌ شرعي، تميز السني عن المبتدع، المبتدع عن السني هذا واجبٌ شرعي، تميز الكافر الدخيل على المسلمين هذا كذلك، المنافق الزنديق قل ما شئت، وفي جميع العصور يوجد بين المسلمين زنادقة إلا في هذا الزمان، لا أقول يعني لا يوجد، لا يوجد موجود وكُثُر لكن من الذي يقول: هذا زنديق. الذي يظهر من أحواله أنه إنما يكون دسيسة على المسلمين، يعني يتظاهر بالإسلام وقد يتظاهر بالدعوة إلى الله عز وجل ثم يهدم أصول المسلمين أصول الإسلام، لا عقيدة أبقى، لا ولاءً وبراءً أبقى ... لا ... ما بَقِيَ شيء، كله جائز وكله فيه قولان، واختر ما شئت، حينئذٍ نقول: هذا لا بد من التخصيص، ولذلك قال: قَصَّرَ في ذلك، بل قائل ذلك كافر. وهذا هو الحق.

والأحاديث في ذم التنديم والتحذير منها كثيرة منها ما سبق ذكره في باب بيان شيءٍ من أنواع السحر. قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«من أقتبس شعبةً من النجوم فقد اقتبس شعبةً من السحر»)). والسحر كفرٌ وهو حرامٌ بالإجماع. إذًا تَعَلُّم النجوم كذلك. وحديث («من ما أخاف على أمتي التصديق بالنجوم») رواه عَبْد بن حميد من طريقين مرسلين من وجهين مختلفين مما يدل على ثبوت الحديث لا سيما وقد احتج به من أرسله، وغير ذلك مما هو معلومٌ. فإذا عُلِمَ أنه نوعٌ من السحر فحينئذٍ كل ما يقال في السحر من حيث التحريم والكفر فالأصل أنه ينسحب على التنجيم، وأصله في الكتاب والسنة كثير، وأجمع عليه السلف والأئمة.

وقول قتادة يدل على أن علم التنجيم هذا قد حدث في عصره فأوجب له إنكاره على من اعتقده وتعلق به، وهذا العلم التنجيم مِمَّا ينافي التوحيد ويوقع في الشرك لأنه ينسب الحوادث إلى غير من أحدثها وهو الله تعالى بمشيئته وإرادته كما قال تعالى {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ} [فاطر: ٣] يعني لا خالق غير الله، فالنفي هنا واضحٌ بيِّن. {قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ} [النمل: ٦٥].

مناسبة الأثر للباب: أن فيه بيان الحكمة في خلق النجوم كما ذكرها الله تعالى في كتابه على جهة الحصر والاستقراء.

وفيه الرد على من زعم في النجوم حكمةً تُخَالف ما ذكره الله منها.

ويستفاد من الأثر: بيان الحكمة في خلق النجوم كما دل عليها القرآن.

الرد على من زعم أن النجوم خُلِقَتْ لحكمة غير ما ذكر الله فيها أنه يجب الرجوع إلى الكتاب كتاب الله تعالى لبيان الحق من الباطل.

رابعًا: أن من طلب الهدى من غير الكتاب والسنة فقد ضَيَّعَ وقته وتكلف ما لا قدرة له في الوصول إليه كما قال قتادة هنا: (فمن تأول فيها غير ذلك). يعني غير ما وُجِدَ في الكتاب، حينئذ فقد الصواب، ولذلك قال: (أخطأ وأضاع نصيبه).

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وكره قتادة تعلم منازل القمر، ولم يرخص ابن عيينة فيه، ذكره حرب عنهما) يعني عن من؟ عن قتادة وابن عيينة، (ورخص في تعلم المنازل أحمد وإسحاق) أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

قوله: (وكره قتادة). قتادة من السلف، وإذا نُسِبَتْ إليه الكراهة فحينئذٍ تكون على طريقة المتقدمين السلف في كونها للتحريم، فقوله: ... (وكره قتادة). لا يُفهم منه أنه الكراهة ماذا؟ الكراهة التي هي دون التحريم، وإنما هي كراهة تحريم لأن الكراهة في كلام السلف يُراد بها التحريم غالبًا، (ولم يُرخص ابن عيينة فيه) كذلك لم يرخص على جهة الجواز، فسلك قتادة وكذا ابن عيينة مسلك سدّ الذرائع، وسدّ الباب كذلك، وفيه حسم لمادة الشرك لئلا يُتوصل به، يعني في الجائز لا إلى الممنوع، لأنه يحتمل ماذا؟

أولاً: قد يكون في نفسه جائزًا لكنه قد يُتوصل به إلى أمرٍ محرم، وكل ما كان الأصل فيه أنه مباح ثُمَّ بعد ذلك يمكن أن يُتوصل به إلى محرم وخاصةً إذا كان شركًا فالأصل فيه المنع.

وكذلك قد يقال بأنه إذا قيل بأن الفصل الفلاني إذا ظهر نجم ما قال سيأتي الفصل كذا، حينئذٍ يكون فيه لبس على العامة، بأنه قد يكون ثَمَّ تأثير بين النجم وبين الفصل، وهذا ليس فيه تأثير، علم المنازل منازل القمر ليس فيه إلا أنه وُجِدَ كذا عند كذا، ولا علاقة بينهما، وإلا لقلنا أنه مؤثر فيه رجعنا إلى الأول من باب السببية، لكن ربط هذا الشيء بهذا الشيء مع اعتقاد عدم التأثير، فحينئذٍ إذا

قيل وأورد الكلام قد يلتبس، والأصل في باب المعتقد أن الملتبس الأصل فيه المنع، يعني ما احتمل معنيين هو في أحدهما جائز وفي آخر أنه محرم، فحينئذٍ نقول: الأصل فيه المنع. هذه حجة من؟ قتادة ومن لم يرخص.

قال: (ورخص في تعلم المنازل أحمد) ابن جنبل (وإسحاق). هذا القسم من علم النجوم هو تعلم منازل القمر للاستدلال بذلك على القبلة، وأوقات الصلوات، والفصول وهو كما ترى من اختلاف السلف فيه، فكَرِهَ بعض السلف علم التَّسْيِير، حينئذٍ يَرِدُ السؤال فكيف بعلم التأثير؟ إذا كان علم التَّسْيِير الذي لا يعتقد فيه من أجازه ماذا؟ لا يعتقد فيه أنه مؤثر فيه، فكيف بعلم التأثير فمن بابٍ أولى وأحرى. ومنازل القمر ثمانية وعشرون كل ليلة بمنزلة منها، فَكَرِهَ قتادة وسفيان بن عيينة تعلم المنازل وأجازه أحمد وإسحاق وغيرهما.

قال الخطابي: أما علم النجوم الذي يُدْرَكُ من طريق المشاهدة والخبر الذي يُعرف به الزوال. يعني ليس ثَمَّ ادِّعَاء وإنما يشاهد بالبصر، فحينئذٍ فيه ربط بين سببٍ ومسبب، لا على جهة التأثير.

قال هنا: أما علم النجوم الذي يُدْرَكُ من طريق المشاهدة - ليس بشيء معنوي أو اعتباري - والخبر الذي يعرف به الزوال، وتعلم به جهة القبلة، فإنه غير داخل فيما نُهِيَ عنه، وذلك أن معرفة رصد الظل ليس شيئًا بأكثر من أن الظل ما دام متناقصًا فالشمس بعد صاعدةً نحو وسط السماء. يعني من الأفق الشرقي كما قال، وإذا أخذ في الزيادة فالشمس هابطةٌ من وسط السماء نحو الأفق الغربي، وهذا علمٌ يصح دَرْكُهُ بالمشاهدة، يعني مما يُدْرَكُ بالمشاهدة بالبصر، إلا أن أهل هذه الصناعة قد دَبَّرُوها يعني تَطَوَّرُوا فيها بما اتخذوا له من الآلات التي يَسْتَغْنِي الناظر فيها عن مراعاة مدته ومراصدته، وأما ما يُسْتَدَلُّ به من النجوم على جهة القبلة فإنها كواكب رَصَدَهَا أهل الخبرة بها من الأئمة الذين لا نَشُكُّ في عنايتهم بأمر الدين ومعرفتهم بها وصدقهم فيما أخبروا به عنها، مثل ماذا؟ مثل أن يشاهدوها بحضرة الكعبة، يعني رَأَوْا النجم بحضرة الكعبة، ثم ذهبوا إلى العراق مثلاً فقالوا: نحن كنا جهة الكعبة، والنجم كان في جهة اليمين، ونحن الآن على جهة اليسار فيستدلون بالنجم على جهة القبلة، إذًا هل بينهما علاقة؟ لا، ليس بينهما علاقة. هذا الذي يعنيه هنا الخطابي رحمه الله تعالى، مثل أن يشاهدها أو يشاهدوها بحضرة الكعبة ويشاهدوها على حال الغيبة عنها - في أيِّ مكان كان - فكان إدراكهم الدلالة منها بالمعاينة ليس بينهما شيء آخر، وإدراكنا ذلك نحن المتأخرين بقبولنا خبرهم، إذ كانوا عندنا غير متَّهَمين في دينهم، ولا مقصرين في معرفتهم.

إذًا هذا كلام الخطابي يدل على ماذا؟ على أن علم التَّسْيِير لا علاقة له بعلم التأثير، والذي دلت النصوص وما نقل عن السلف بمنعه هو علم التأثير، فإذا لم يكن منه حينئذٍ كان الأصل فيه الإباحة، لأن الأصل في العلم هو الإباحة.

وروى ابن المنذر عن مجاهد أنه كان لا يرى بأسًا أن يتعلم الرجل منازل القمر، لأنه لا محظور فيه، وعن إبراهيم كذلك أنه كان لا يرى بأسًا أن يتعلم الرجل من النجوم ما يهتدي به. كذلك رواه ابن المنذر.

قال ابن رجب: والمأذون في تعلمه علم التَّسْيِير لا علم التأثير، فإنه باطل محرمٌ قليله وكثيره، وأما علم التَّسْيِير فيُتَعَلَّمُ منه ما يحتاج إليه للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق فهذا جائز عند الجمهور، وما زاد عليه لا حاجة إليه لشُغْلِهِ عن ما هو أهم منه. حينئذٍ نقول: الأصل فيه الإباحة، وأما هل يجب أو لا يجب؟ هذه مر معنا بحثه في ((شرح الزاد))، وهل يدخل فيه، يعني في النهي معرفة وقت كسوف الشمس والقمر أم لا؟

ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمه الله تعالى أنه لا يدخل، يعني يمكن العلم به بغير ادعاء التأثير.

قوله: (ذكره حرب عنهما). أي عن قتادة وابن عيينة، وحربٌ من أصحاب أحمد وهو حربُ بن إسماعيل أبو محمد الكِرْمَاني الفقيه من جِلَّة أصحاب أحمد، روى عن أحمد وإسحاق وابن المديني وغيرهم، وله كتاب ((المسائل)) التي سأل عنها أحمد وغيره. مات سنة ثمانين ومائتين.

وإسحاق هو ابن إبراهيم بن مخلد أبو يعقوب الحنظلي النيسابوري الإمام المعروف ابن رَاهْوِيَه، رَاهَوِيَه راهُويَه، سُمِّيَ بذلك لأن أباه ولد في طريق مكة، فقالت المراوزة: راهويه. لأنه ولد في الطريق، إمام من أئمة المسلمين، روى عن ابن مبارك وأبي أسامة وابن عيينة وطبقتهم، وروى عنه أحمد، أحمد روى عنه، وكل منهم روى عن الآخر، وروى عنه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم مات سنة تسعٍ وثلاثين ومائتين.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن أبي موسى قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: مدمن الخمر، وقاطع الرحم، ومصدق بالسحر». رواه أحمد وابن حبان في صحيحه).

(وعن أبي موسى) يعني به الأشعري وهو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر صحابي جليلٌ مشهور باسمه وكنيته، قَدِمَ المدينة مع جعفر، واستعمله النبي - صلى الله عليه وسلم - على بعض اليمن، وكذلك عمر على البصرة، ثم عثمان على الكوفة، مات بالكوفة، وقيل بمكة سنة خمسين، وقيل غير ذلك.

قوله: («ثلاثة لا يدخلون الجنة»). هذا من نصوص الوعيد التي كره أكثر السلف تأويلها، وقالوا: أمروها كما جاءت. يعني لا يُبحث فيها («لا يدخلون الجنة») معلوم أنهم مسلمون وقعوا في معاصي، حينئذٍ هل هذه المعاصي اقتضت كفرهم؟ هل أنهم لا يكفرون؟ نسكت.

قول: النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («ثلاثة لا يدخلون الجنة»). نقول كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -، أمروها كما جاءت يعني لا ينظر فيها ولا يبحث، والغرض منها والحكمة هو الزجر، لأنه إذا لم يبين للناس أن المراد هنا عدم الدخول المطلق أو .. أو .. إلى آخره أو أنه إذا كان مستحلاً، حينئذٍ إذا لم يُبَيَّنُ له كان فيه زجرًا، كان فيه من الزجر الشديد على النفس، لكن إذا بُيِّنَتْ وأُوِّلَتْ حينئذٍ اطمأن قلبه علم أنه سيدخل الجنة، فإذا كان كذلك فالحكمة زالت، ولذلك أكثر السلف على إمرارها كما جاءت، وإن كان صاحبها لا ينتقل عن الملة عندهم، يعني لا يكفرون بالذنب ما لم يستحله. وقال طائفةٌ: هو على ظاهره، فلا يدخل الجنة أصلاً مدمن الخمر ونحوه. وهذا فيه نظر غلطٌ، ويكون هذا مخصصًا لعموم الأحاديث الدالة على خروج الموحدين من النار ودخولهم الجنة، وحمله أكثر الشراح على من فعل ذلك مستحلاً، وهذا باطل، لأنه لو استحل كفر سواء شرب أو لا فضلاً عن أن يدمن، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - عَلَّقَهُ على ما؟ على فعل، قال: («مدمن الخمر»). إذًا لو لم يدمن واستحله كفر، أليس كذلك؟ لا يدخل الجنة.

إذًا ما الفائدة من كونه يعلقه على مدمن الخمر؟ لا فائدة، ليس فيه فائدة، فالتفسير حينئذٍ بكونه مستحلاً نقول: هذا لا يصح وهذا بعيد، أو على معنى أنهم لا يدخلون الجنة إلا بعد العذاب إن لم يتوبُوا وهذا هو الصحيح، يعني لا يدخلون الجنة، الدخول نوعان:

دخول مطلق.

ومطلق دخول.

الدخول المطلق الكامل، يعني الذي لا يمر على النار ابتداءً أوليًّا يدخل الجنة هذا منفيٌّ عنهم، حينئذٍ إذا مات ولم يتب حينئذٍ هو تحت المشيئة إن شاء الله غفر له وأدخله الجنة ابتداءً، وإن شاء عذبه فأدخله النار، ثم بعد ذلك دخل الجنة. إذًا لم يدخل الجنة ابتداءً فصح النفي، الصواب أن يقال ماذا؟ التفصيل في الدخول مطلق الدخول والدخول المطلق وهذا أحسن ما يقال في هذا النص.

ثم فهم النصوص على وجهها أولى من أن يقال: أمروها كما جاءت. لأن هذا العبارة أمروها كما جاءت لو قيل بأنه لا يُلتفت إلى المعنى جاءت إلينا مشكلة أننا أقررناها في هذا المقام والسلف كذلك قالوا: أمروها كما جاءت. في باب الأسماء والصفات، إذًا أمروها كما جاءت يعني لا تتكلموا في المعاني اسكتوا عنها، لو قلنا: هذا المراد هنا تبقى مشكلة عندنا، وهي أننا قالوا أمروها كما جاءت {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥]، {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة: ٦٤]، إذًا لا تحدثوا فيها، ونحن تحدثنا، قلنا: الاستواء معلوم واليدان معلومة، إذًا أثبتنا المعاني اللغوية الدال عليها مع نفي المماثلة، حينئذٍ نقول: الوحي واضح بيِّن، والذي يريد الإشكال والذي يريد الهوى

هذا له طرقٌ أخرى، فحينئذٍ نبين الحديث الذي أراد أو المعنى الذي أراده النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذا النص، ولا نقول: أمروها كما جاءت. بل الصواب أنه واضح بَيِّن، وهذا هو الذي فهمه الصحابة، لو استشكل عليهم لسألوا، لو استشكل عليهم هذا النص لسألوا، لكن لَمَّا لم يسألوا دل على أنه واضح بَيِّن ولم يكن كذلك إلا مع وضوح المعنى. إذًا فهموا المراد من النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذًا نقول: على معنى أنهم لا يدخلون الجنة إلا بعد العذاب إن لم يتوبُ، وهذا أحسنها قال في ((فتح المجيد)): وأحسن ما يقال. إذًا أحسن ما يقال فيه شيء من الاعتراض على أمروها كما جاءت، فيه شيء من الاعتراض على هذا المسلك ولو كان لكثير من السلف، وأحسن ما يقال إن كل عمل دون الشرك والكفر المخرج عن ملة الإسلام فإنه يرجع إلى مشيئة الله فإن عذبه فقد استوجب العذاب وإن غفر له فبفضله وعفوه ورحمته.

قوله: («ثلاثة»). هل يدل على الحصر؟

الجواب: لا، لأنه جاءت في النصوص أخرى تدل على ماذا؟ «لا يدخل الجنة قتات» تمام حينئذٍ هذا النص نقول: الثلاثة هنا لا مفهوم له، العدد الصحيح أنه من المفاهيم المعتبرة، لكن إن لم يدل دليل على عدم اعتبار مفهومه، فلو لم يرد إلا هذا النص («ثلاثة لا يدخلون الجنة») لقلنا: محصورون في ثلاثة، لكن إذا جاء نقض المفهوم بمنطوق وتعارضا قدمنا المنطوق، وهذا قاعدة عامة في جميع المفاهيم ليس ثَمَّ مفهوم يعتبر حجة مقدمة على المنطوق مطلقًا، حينئذٍ العدد الصواب أنه له مفهومًا، يعني مفهوم مخالفة («ثلاثة لا يدخلون الجنة») لو لم يرد نصٌّ فيه إثبات النوع الرابع لقلنا: الثلاثة هنا تدل على الحصر، لكن دل الدليل على أنه ليس ثَمَّ حصر، والجنة هي الدار التي أعدها الله تعالى لأوليائه المتقين سُمِّيَتْ بذلك لكثرة أشجارها، لأنها تُجِنُّ من فيها، يعني تستره الجُنَّة. قال: («مدمن الخمر») أي المداوم على شربها، الإدمان هو المداومة حتى مات ولم يتب، مدمن الخمر، لو تاب تَاب الله عليه التوبة تجب ما قبلها كالإسلام، حينئذٍ نقول: مدمن الخمر كونه عَلَّقَ عليه الحكم أنه ماذا؟ أنه لا يدخل الجنة، دل على أنه مات من غير توبة، أليس كذلك؟ هل تفهمون هذا أنه مات من غير توبة، لأنه لو تاب فمات، من تاب من الذنب كمن لا ذنب له، إذًا ليس بمدمن للخمر، من تاب من الزنا ليس بزانٍ، من تاب من السرقة ليس بسارق، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: قوله - صلى الله عليه وسلم -: («مدمن الخمر»). نقيده بأنه مات من غير توبة، وهذا واضح بين، («مدمن الخمر») أي المداوم على شربها حتى مات ولم يتب، سميت خمرًا لمخامرتها العقل أو لتغطيته أو لتخمير المشروب، والخمر ما غَطَّى العقل على وجه اللذة والطرب قال - صلى الله عليه وسلم -: «كل مسكرٍ خمر».

قال: («وقاطع الرحم»). كذلك القول فيه كالقول فيما سبق، ... («وقاطع الرحم») أي القرابة التي لا يقوم بواجبها، قال تعالى: {فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ} [محمد: ٢٢، ٢٣]. («وقاطع الرحم») يعني الذي لا يصل رحمه، الصلة القطع، والصلة جاءت في الكتاب والسنة مطلقة يعني غير مقيدة لم تُبَيَّن، وكل ما جاء في النص وهو مطلق في مثل هذه الأمور حينئذٍ نقول: مَرَدُّهُ إلى العرف، فالعرف هو الذي يحدد في مفهوم الصلة. قال تعالى: {وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ} [الرعد: ٢١]. ومنه الأرحام وما جاء مطلقًا غير مقيد فإنه يُرْجَعُ فيه إلى العرف.

(«ومصدق بالسحر») هذا الشاهد، («ومصدق بالسحر») لا يدخل الجنة («ومصدق بالسحر») مطلقًا السحر (أل) هنا للعموم تفيد العموم، أي بجميع أنواعه ومنه التنجيم، لأن التنجيم مر معنا أنه بالنص «من اقتبس شعبةً من النجوم فقد اقتبس شعبةً من السحر». حينئذٍ علم النجوم نوع من السحر، وإذا كان كذلك فكل نصٍّ يأتي فيه لفظ السحر دخل فيه علم التنجيم، «من اقتبس شعبةً من النجوم فقد اقتبس شعبةً من السحر» وهذا وجه مطابقة الحديث بالترجمة، وليس المراد أن يعتقد أنه حق مصدق بالسحر أنه حق، لا، وإنما المراد به أن ليس المراد أن يعتقد أنه حق، وإنما المراد أن يعمل بقوله، فإذا عمل به صدقه، ولو قال أنا أعتقد أن الساحر هذا باطل لا يجوز الذهاب إليه لكن سأذهب وسيعمل بمقتضى قوله نقول: أنت مصدقٌ بالسحر. وليس المراد أن يعتقد أنه حق، لكن إذا صدق ساحرًا بمعنى [نعم] إذا صدق ساحرًا بما يخبر به ففيه الوعيد على ذلك، وإن كان يرى ويعتقد أنه حرام، فكل هذه الثلاثة

مذكورة في الحديث من الكبائر، قال الذهبي وأما الأخير ليست من الكبائر فحسب يزاد عليها أنها كفرٌ.
قال الذهبي: ويدخل فيه تعلم السيميا وعملها وهي محض السحر نوع من أنواع السحر، وعقد المرء عن زوجته ومحبة الزوج لامرأته وبغضها وبغضه وأشباه ذلك بكلمات مجهولة. يعني كل ما كان من السحر وفيه شيءٌ من ذلك وخاصةً إذا كان في ادِّعَاء علم الغيب فهو داخل في هذا النص. ... ((«ومصدق بالسحر») مصدق بالسحر هذا النص فيه فائدتان وكل منهما أصولية يعني تجعلوها هناك.
أولاً: قوله: ((«مدمن الخمر، وقاطع الرحم، ومصدق بالسحر»). الحكم لا يدخلون الجنة، إذًا مدمن الخمر لا يدخل الجنة، قاطع الرحم لا يدخل الجنة، مصدق بالسحر لا يدخل بالجنة، هذا يُسمى ماذا؟ حكمٌ على أشياء متعاطفة بالواو، إذًا دلالة الاقتران، فالحكم واحد، ومر معنا أن قول الأصوليين بأن دلالة الاقتران ضعيفة فمطلقًا لا، لا وجه له، وإنما يفصل فيه:
أولاً: إن جاء حكمٌ ينطبق على الجميع وجاء التعاطف بالواو كالمثال الذي معنا، فحينئذٍ نقول: دلالة الاقتران معتبرة هنا، كذلك قد يُرجّح من خارج بأن دلالة الاقتران معتبرة ولو لم يكن حكمٌ صادق على الجميع، فهنا جاء الحكم الواحد حينئذٍ صدق على الثلاثة، الكل جميع كلٍ منها يصدق عليه أنه لا يدخل الجنة.
ثانيًا: استعمال المشترك في معنييه ما وجهه؟
استعمال المشترك في معنييه؟ قلنا: لا يدخل الجنة، يدخل هذا فعل مضارع نكرة في سياق النفي، حينئذٍ يحتمل، لا يدخل دخولاً مطلقًا أو مطلق دخول نقول: المراد به المعنيان هنا، في مدمن الخمر وقاطع الرحم مطلق الدخول، مصدق بالسحر الذي صدق السحر فصدقه مر معنا أنه كافر، إذًا دخوله ماذا؟ الدخول المطلق، إذًا استعمل اللفظ الحكم هنا مرادًا به المعنيان مطلق الدخول والدخول المطلق، مطلق الدخول في قوله: ... ((«مدمن الخمر، وقاطع الرحم»). لأنهما مسلمان، وإذا كان مسلمين فمآلهما إلى الجنة قطعًا لا يخلد مسلم موحد في النار البتة، التخليد من خصائص الكفار، ودل ذلك على الإجماع، وأما الموحد بالإجماع لا يخلد في النار، حينئذٍ قال: ((«لا يدخلون الجنة»). إذًا ليست حرامًا عليهم مطلقًا، وإنما مآلهم الدخول إلى الجنة، مصدق بالسحر هذا كافر مرتد عن الإسلام فلا يدخلها مطلقًا، إذًا استعمل اللفظ في معنييه تجعل هذا النص هناك في أصول الفقه، لأن أصول الفقه الأدلة قليلة هناك، وهذا من التطبيق، قال: (رواه أحمد وابن حبان في صحيحه). ورواه الطبراني والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين. وأقره الذهبي كذلك.
مناسبة الحديث للباب: ظاهرة وهو قول: ((«ومصدق بالسحر»). إذ فيه وعيد المصدق بالسحر، ومنه التنجيم الذي هو موضوع الباب.
يستفاد: تحريم التنجيم وأنه من الكبائر لأنه داخل في السحر الذي لا يدخل الجنة من صدق به، وإذا قيل: من الكبائر لا يلزم أنه ليس بكفرٍ، شركٌ من الكبائر، «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر»؟ ثم قال: «الشرك بالله». إذًا يصدق عليه.
ثانيًا: تحريم شرب الخمر والوعيد الشديد في حق من مات ولم يتب من شربها.
ثالثًا: وجوب صلة القرابة وتحريم قطيعتها.
رابعًا: وجوب التكذيب بالسحر بجميع أنواعه ومنه التنجيم.
فإن قيل: إن المنجمين قد يصدقون في بعض الأحيان، أُجِيبَ صدقهم كصدق الكهان فيما مر معنا، يصدقون مرة ويكذبون مائة مرة، وليس في صدقهم مرة ما يدل على أن ذلك علمٌ صحيح كالكهان، يعني: صدقهم مرة لا يدل على أن الكهانة حقٌ.
بقي مسألة ذكرها صاحب ((التيسير)) وهي أن بعض من أجاز علم التأثير استدل ببعض الآيات، استدل بآيتين من القرآن فهمها بفهم فاسد من القرآن. وقد استدل بعض المنجمين بآيات من كتاب الله على صحة علم التنجيم منها قوله تعالى: {وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} [النحل: ١٦]. والجواب أنه ليس المراد بهذه الآية أن النجوم علاماتٌ على الغيب يهتدي بها، {وَعَلَامَاتٍ} هل المراد به علامات مطلقًا على الطريق وعلى علم الغيب وعلى كل شيء، وإلا المراد بعلامات مقيدة، علامات مقيدة، ومر معنا قاعدة مهمة

جدًا وهي أن كل صاحب بدعة بل وكفرٍ لا بد وأن يتمسك بكلمة من القرآن أو من السنة، فليس كل من قال: قال اللهُ تعالى وقال رسوله - صلى الله عليه وسلم - كما أخرجه البخاري ومسلم أنه صاحب حقٍ، لا قد يأتي بعشرين حديث من البخاري ومسلم ولا يتعداها ويكون كافرًا بالله العظيم، أو يكون مبتدعًا، أو يكون فاسقًا، لا يلزم من ذلك ليس كل من قال اللهُ تعالى معناه جاب دليل، لا، قل: لا، الدليل عندنا أصلٌ الاستدلال بالكتاب والسنة، وعندنا فهمٌ، ومن هنا قال أئمة السلف: فهم السلف. فهم السلف هذه قد يرددها البعض ولا يفهمها، فهم السلف المراد به الصحابة رضي الله تعالى عنه هذا الأصل فيه، وقد يتبعهم القرن الثاني والثالث ونحوهم، لكن أصل فيه فهم السلف فهم الصحابة، لأن الإجماع لا ينعقد أصلاً إلا بالصحابة، بل لا إجماع واقع ولا أقول ممكن لا إجماع واقع إلا ما نقل عن الصحابة، وقيده بعضهم بما قبل الفتنة. حينئذٍ نقول: الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة. على فهم سلف الأمم هذه لا بد منها، لا بد منها في ماذا؟ خاصة في باب الأصول، يعني: باب المعتقد باب منهج السلف كيف نفهمه، لا بد من فهم الصحابة، لأن الجهم بن صفوان، بل نقول: الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والصوفية وكل مبتدع، بل حتى الليبرالية الآن يأتون بآيات من الكتاب والسنة ويستدلون بها على كفرهم وباطلهم.

إذًا ما من صاحب بدعةٍ وقل إن شئت كفرًا إلا ويتمسك بكلمة أو كلمتين من القرآن والسنة، ومن هنا قال بعض السلف: إن القرآن حمال وجوه. يعني: بعض المواضع يمكن لصاحب الباطل أن يدخل بها على المسلمين. وانتبه لذلك، لا تغتر بمن قال: قال الله تعالى وقال رسوله - صلى الله عليه وسلم -.

إذًا {وَعَلامَاتٍ} هذه مطلقة، لكن لها فهمٌ خاص، ماذا فهم الصحابة من قوله: {وَعَلامَاتٍ} الجواب: أنه ليس المراد بهذه الآية أن النجوم علامات على الغيب يهتدي بها الناس في علم الغيب، وهذه الذي أراده المنجم أن يستدل بهذه النجوم على ادِّعاء علم الغيب. نقول من الأصول المقطوع به ماذا؟ أن علم الغيب محصورٌ في الباري جل وعلا، ولا يعلم الغيب أحدٌ لا ملكٌ مقرب ولا رسول مُرْسَل إلا بما أطلعه الله تعالى عليه، وما عداه فلا، فإذا كان الأمر كذلك وهذا أصلٌ مجمعٌ عليه فإذا جاءت كلمة محتملة لأمرٍ ما لا يمكن أن نستنبط منها فائدة تعود على الأصل بالإبطال، كمن فعل هذا المنجم. وإنما نقول {وَعَلامَاتٍ} نعم مطلقة لكن نقيدها بماذا {وَعَلامَاتٍ} أسبابٍ لا يُتَوَصّل بها إلى كفرٍ، لأن إذا جعلت هذه النجوم وسيلة إلى ادعاء علم الغيب صارت علاماتٍ على الكفر، ولم يردها الله تعالى أنها تكون علامات على الكفر.

إذًا هذا الاستنباط باطلٌ من أصله، وإنما المعنى {وَعَلامَاتٍ} أي: دلالاتٍ على قدرة الله وتوحيده.

وعن قتادة ومجاهد أن من النجوم ما يكون علامةً لا يُهتدى بها، يعني: بعض النجوم يهتدى بها وبعضها لا يهتدى بها، وقيل: إن هذا من تمام الكلام الأول. يعني: تابع للآية السابقة وهو قوله: {وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} [النحل: ١٥، ١٦] يعني وجعل علامات، أي وألقى معالم يُعلم بها الطريق والأرض من الجبال الكبار والصغار، يستدل بها المسافرون في طرقهم، فذكر الله تعالى نوعين من العلامات التي يُهْتَدَى بها:

الأول: أرضية كالجبال وغيرها.

والثاني: أُفُقِيّة. وهي النجوم.

إذًا السياق يدل على ماذا؟ على أن المراد بالعلامات هنا ما يستدل به المسافر {أَلْقَى فِي الأَرْضِ} يعني الجبال. إذًا ثَمَّ علامات يستدل بها المسافر على طرق في الأرض وهي أرضية، وأعانه الله تعالى بعلاماتٍ سماويةٍ وإن شئت قل أفقية، فقوله: {عَلامَاتٍ} أي وجعل فيها علاماتٍ وهي معالم الطرق، والمعنى أنه سبحانه جعل للطرق علاماتٍ يهتدون بها ... {وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} الرماد بالنجم الجنس، يعني لا يختص بنجمٍ معين، أي يهتدون في سفرهم ليلاً، وذهب الجمهور أن المراد في الآية الاهتداء في الأسفار، يعني خَصُّوه بالأسفار،

وقيل: هو الاهتداء إلى القبلة علامات للقبلة {وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} يعني القبلة. وقيل: لا، إنما هو في شأن المسافرين.

قال الشوكاني: ولا مانع من حمل الآية على ما هو أعم من ذلك. يعني في السفر في القبلة.

قال ابن عباس في الآية: {وَعَلَامَاتٍ} يعني معالم الطرق بالنهار ... {وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} قال يهتدون به في البحر في أسفارهم. رواه ابن جرير وابن أبي حاتم.

فهذا القول ونحوه هو معنى الآية، فالاستدلال به على صحة علم التنجيم استدلالٌ على ما يُعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام بما لا يدل عليه لا نصًّا ولا ظاهرًا، وذلك أفسد أنواع الاستدلال، فإن الأحاديث جاءت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في إبطال علم التنجيم وذمه وقد تقدم.

ومن الآيات التي استدل بها بعض المنجمين على صحة علمهم قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام {فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ} ... [الصافات: ٨٨، ٨٩] هذا فيه تكفيرٌ لإبراهيم وهو إمام الموحدين والله المستعان {فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ} الجواب أن هذا من جنس الاستدلال بالآية الأولى في الفساد، فأين فيها ما يدل على صحة أحكام النجوم بوجهٍ من وجوه الدلالات، وهل إذا رفع الإنسان بصره إلى النجوم فنظر إليها دل ذلك على صحة علم النجوم عنده؟

الجواب: لا، وإبراهيم عليه السلام إنما بُعِثَ إلى الصابئة المنجمين مُبطلاً لقولهم مناظرًا لهم على ذلك، يعني أُرْسِلَ إلى قوم هم منجمون فأراد أن يستدل هذا المنجم المتأخر بقوله على تصحيح علم التنجيم، انظر تناقض بين الأمرين.

وأما معنى الآية قال الواحدي: قال المفسرون كانوا يتعاطون يعني: قوم إبراهيم كانوا يتعاطون علم النجوم فعاملهم بذلك لئلا ينكروا عليه، وذلك أنه أراد أن يكايدهم في أصنامهم. يعني: {فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ} لأنه بيَّتَ ماذا؟ تكسير الأصنام، وهم أرادوا أن يذهبوا إلى عيدٌ فقالوا له تعالى معنا فأراد أن يُوَرِّي قال: إني سقيم ضعيف أو مريض فنظر نظرة في النجوم ليفهم المستمع ماذا؟ أنه أخذ إني سقيم يعني: سأمرض في المستقبل من علم النجوم، وإنما أراد به التعريض بالأفعال. قال هنا: (وذلك أنه أراد أن يكايدهم في أصنامهم لتلزمهم الحجة في أنها غير معبودة، وكان له من الغد يوم عيدٍ يخرجون إليه، وأراد أن يتخلف عنهم فاعتل بالسَّقَمِ وذلك كأنهم كَلَّفُوه أن يخرج معهم إلى عيدهم فنظر إلى النجوم يُريهم أنه مستدل بها على حاله فلما نظر إليها قال {فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ} يعني: سأسقم في المستقبل.

وقال الحسن: إنهم لما كلفوه أن يخرج معهم تفكر فيما يعمل، فالمعنى على هذا أنه نظر فيما نجم له من الرأي {فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ} ليس المراد به النجوم العلوية فإنما المراد بها أنه تفكر، والعرب تطلق على من أراد أن يتروى ويتفكر أنه نظر في النجم، هذا محتمل، فالمعنى على هذا أنه نظر فيا نجم له من الرأي، لكن المعنى الأول أصح، أي فيما طلع له منه فعلِمَ أن كل شيء يسقم {فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ}.

قال الخليل والمبرد: يُقال للرجل إذا فَكَّرَ في الشيء يدبره: نظر في النجوم، أي بلسان العرب، وقيل: كانت الساعة التي دعوه إلى الخروج معهم فيها ساعةً تعتاده فيها الحمة.

وقال الضحاك: معنى {إِنِّي سَقِيمٌ} سَأَسْقَمُ. يَعْنِي سَقَمَ الموت لأن من كُتِبَ عليه الموت يَسْقُمُ في الغالب ثم يموت، وهذا توريةٌ وتعريض من معارض الأفعال ليتوصل به إلى غرضه من كسر الأصنام كما قال قوله. ... {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} [الأنبياء: ٦٣] فمن ظن أن نظرته في النجوم ليستنبط منها علم الأحكام وعلم أن طالعه يقضي عليه بالنحس فقد ضل ضلالاً بعيدًا، ولهذا جاء في حديث الشفاعة الصحيح أنه عليه السلام يقول: " لست هنا كم ". ويذكر ثلاثة كذباتٍ كذبهن فلو كان قوله: {إِنِّي سَقِيمٌ} أخذه من علم النجوم لم يعتذر من ذلك، وإنما هي من معارض الأفعال فلهذا أعتذر منها كما اعتذر من قوله: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا}.

أحسن الأقوال أنه عَرَّضَ وَوَرَّى، يعني لم يعتقد، وإنما نظر الناضر فربط بين أمرين أراد أن يقول {إِنِّي سَقِيمٌ} وهذا الذي سماه كذبًا ونظر في النجوم من أجل توريةٍ عليه لئلا يُظَنّ أنّه أتى به من قبل نفسه، لكن لما كان يؤمنون بالنجوم حينئذٍ آمنوا وسَلَّمُوا، وذلك روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام غير ثلاث كذبات: ثنتين في ذات الله قوله: {إِنِّي سَقِيمٌ}» - هذا يرجح القول بماذا؟ أنه ليس المراد أنه فَكَّرَ ونحو ذلك - وقوله: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} وقوله: في سارة هي أختي.

قال ابن كثير قول قتادة في الآية: العرب تقول لمن تفكر نظر في النجوم يقول يعني: قتادة أنه نظر إلى السماء متفكرًا فيما يُكَذِّبُهُم به فقال: {فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ} أي: ضعيف يعني في المستقبل.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل). يعني في الباب مسائل.

(الأولى: الحكمة في خلق النجوم).

يعني زينة للسماء ورجومًا للشياطين، وعلاماتٍ يُهتدى بها، هكذا جاء به الشرع أليس كذلك؟

والثانية ما هي ماذا؟ عندكم (الرد على من زعم غير ذلك) لقول قتادة: فمن تأول فيها غير ذلك فقد أخطأ وضل نصيبه في الدنيا أو في الآخرة.

(الثالثة: ذكر الخلاف في تعلم المنازل).

بمعنى أنه كَرِهَهُ بعض السلف وأجازه أو أباحه آخرون.

نستفيد منه ماذا؟ أن علم التسيير مختلف فيه، الذي لا يُعتقد فيه التأثير، فكيف بعلم التأثير.

(الرابعة: الوعيد فيمن صدق بشيء من السحر ولو عرف أنه باطل). لقوله: («لا يدخلون الجنة») قال: («ومصدق بالسحر»)، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى وآله وصحبه أجمعين.

68 ٦٨

٦٨٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* بيان القاعدة المشهورة: زيادة المبنى دليل على زيادة المعنى.
* أقسام الاستسقاء بالأنواء، وصوره.
* قوله: وقول الله تعالى: (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ).
* مناسبة الآية للترجمة.
* قوله: (عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أربعة في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركوهن: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة) وقال: (النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب) رواه مسلم.
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه، وبيان ألفاظ ومفردات معانيه.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى:
(باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء)
وهذا الباب الثلاثون من أبواب كتاب التوحيد، ولا زال المصنف رحمه الله تعالى يسرد مسائل تتعلق ببيان الشرك الأكبر وكذلك الشرك الأصغر، فكل باب مما يذكره رحمه الله تعالى لا بد له مناسبة بما يتعلق بأصل الموضوع، وأصل الموضوع كما مرّ معنا بيان التوحيد، و ((كتاب التوحيد)) قلنا المراد بـ (أل) هنا للعهد الذهني، والمراد به توحيد الألوهية، حينئذٍ كل ما يذكره رحمه الله تعالى مما يخدم معنى التوحيد.
وعرفنا أن التوحيد له حقيقة شرعية بمعنى أن الشارع أمر بالتوحيد بل خلق الخلق من الجن والإنس لأجل التوحيد، ثم أمرهم بالتوحيد، ثم لم يكلّ معنى التوحيد إلى فهوم الخلق، وإنما بَيَّنَ لهم حقيقة التوحيد، فله حقيقة شرعية وهي واضحة بَيِّنَة لمن نظر في الكتاب والسنة، فكل بابٍ يذكره المصنف رحمه الله تعالى إما أنه يتعلق في بيان التوحيد على جهة الخصوص، يعني على جهة التعيين، أو يتعلق ببيان ضده، وعرفنا أن من تمام معرفة الشيء معرفة الأضداد.
وبضدها تتبين الأشياء
حينئذٍ لا يتم معرفة التوحيد على الوجه الصحيح إلا إذا عرف الشرك، والذي لم يعرف الشرك الأكبر وأنواعه ووسائله، والشرك الأصغر وأنواعه ووسائله لا بد وأن يقع في شيء من ذلك، شعر بذلك أم لم يشعر، ولأن متعلَّق التوحيد قد يكون الاعتقاد، وقد يكون بالقول باللسان، وقد يكون بماذا؟ بالجوارح والأركان، حينئذٍ [متعلق التوحيد] متعلق الشرك كمتعلق التوحيد كما أن التوحيد يكون بالاعتقاد ويكون بالقول ويكون بالعمل بالجوارح والأركان كذلك الشرك يكون بالاعتقاد ويكون بالقول، ويكون بالجوارح والأركان، ثم الشرك قد يكون شركًا أكبر مخرجًا من الملة وقد يكون شركًا أصغر لا يخرج من الملة وهو تحت المشيئة، يعني كسائر الذنوب إن مات ولم يتب من هذا الذنب حينئذٍ يكون داخلاً تحت المشيئة إن شاء الله عفا عنه وإن شاء الله آخذه بجرمه، حينئذٍ كل باب يذكره المصنف رحمه الله لمعرفة الشرك ليس المراد أن يَتَفَكَّهَ طالب العلم في بعض ما وقع فيه المشركون، لا، وإنما المراد أنه لا يمكن لمسلم أن يتحقق بالتوحيد ويجتنب الشرك إلا إذا عرف ما هو الشرك، ومن المصيبة أن يكون المسلم يدعي أن يعلم أنه لا إله إلا الله على الوجه الحق ثم لا يميز الشرك الأكبر عن الشرك الأصغر.
(باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء) مناسبة الباب لكتاب التوحيد لَمَّا كان نسبة نزول المطر إلى النوء وهو النجم على وجه الاعتقاد أن له تأثيرًا في نزوله شركًا أكبر كاعتقاد جلب النفع أو دفع الضر في الأموات والغائبين، أو شركًا أصغر إن كان لا يعتقد أن لها تأثيرًا وإنما هي أسباب لنزول المطر ناسب لذلك لَمَّا كان كذلك ناسب أن يعقد له المصنف رحمه الله تعالى بابًا في كتاب التوحيد للتحذير منه، وسيأتي أن الاستسقاء بالنجوم نوع من أنواع أعمال الجاهلية يعني من شأن الجاهلية الذين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - وكانوا طائفتين، طائفة إذا نزل المطر ادعت أن النوء والنجم هو الذي أنزل المطر، حينئذٍ ادَّعَوْا أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل وهو النجم والكوكب، وهذه طائفةٌ قليلة فإن وُجِدَت وهي نوع من التنجيم كما مر معنا وسيأتي، وطائفةٌ أخرى وهم الأكثر وهم الذين حَذَّرَ النبي - صلى الله عليه وسلم - من المشابهة بهم من [يَدَّعِي أن النوء والكوكب أو النجم سبباً] يَدَّعِي أن الكوكب والنجم سببٌ لنزول المطر، فجعلوا ما ليس سببًا شرعًا وقدرًا سببًا، حينئذٍ وقعوا في الشرك الأصغر، وعليه قوله: الاستسقاء بالأنواء قد يكون من الشرك الأكبر وقد يكون من الشرك الأصغر.
لهذه المناسبة عقد المصنف رحمه الله تعالى هذا الباب فنقول: لما كان نسبة نزول المطر إلى النوء على وجه الاعتقاد اعتقد فيه أن له تأثيرًا في نزوله هذا شرك أكبر، يعني أن المطر إنما نزل بفعل فاعل، من هو هذا الفاعل الله عز وجل؟ لا، وإنما أنزله الكوكب بذاته، حينئذٍ ادَّعَى أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل وهذا شركٌ في الربوبية شرك أكبر، كل من ادَّعَى أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل فقد وقع

في الشرك الأكبر ويكون شركًا في الربوبية، ولا فرق بينه وبين هذا النوع وبين اعتقاد جلب النفع أو دفع الضُّرِّ في الأموات والغائبين يعني لا فرق بين الأصنام واتخاذها أندادًا من دون الله تعالى واعتقاد النفع أو الضر فيها، لا فرق بين هذا الصنف وبين من اعتقد في النجوم، وإن كان لا يعتقد أن لها تأثيرًا، وإنما هي أسباب لنزول المطر حينئذٍ يكون شركًا أصغر لهذا الموضع ناسب أن يذكر المصنف رحمه الله تعالى هذا النوع من الشرك وقد وقع فيه أهل الجاهلية. قال شيخ عبد الرحمن بن السعدي رحمه الله تعالى: لَمَّا كان من التوحيد الاعتراف لله تعالى بتفرده بالنعم ودفع النقم ما من نعمة تُجلب للعبد إلا والله مُسْدِيها، وما من نقمة تُدفع عن العبد إلا والله عز وجل هو الذي دفعها، وإضافتها إليه إلى الباري جل وعلا قولاً باللسان واعترافًا بالقلب واستعانة بها على طاعته كان قول القائل مُطرنا بنوء كذا وكذا ينافي هذا المقصود، لأنه حينئذٍ أسدى النعمة إلى النوء، إما على جهة الاعتقاد والتأثير أو لا. كلاهما يكون فيه معنى إسداء النعمة إلى غير الباري جل وعلا، [وكذا نعم] لذا قال: هذا ينافي المقصود أشد المنافاة لإضافة المطر إلى النوء. قال رحمه الله تعالى: والواجب إضافة المطر وغيره من النعم، كل نعمة سواء كانت ظاهرةً أو باطنة فإنما تضاف إلى الله تعالى، فإنه الذي تفضل بها على عباده، ثُم الأنواء ليست من الأسباب لنزول المطر بوجه من الوجوه، ولم يجعل الشارع لا من جهة الكتاب والسنة أن للمطر تعلقًا بالكواكب، وإنما هو شيء منفك عنه لا علاقة له البتة، وإنما السبب عناية المولى جل وعلا ورحمته وحاجة العباد وسؤالهم لربهم بلسان الحال ولسان المقال، فيُنزل عليهم الغيب بحكمته ورحمته بالوقت المناسب لحاجتهم وضرورتهم فليس ثَمَّ علاقة بين المطر وليس علاقة ثَمَّ نعمة تتعلق بالكوكب أو غيره، وإنما كل نعمة ولو أجريت على يد من جعله الله تعالى سببًا حينئذٍ نقول: هذه تُسْدَى وتضاف إلى الباري جل وعلا، فنَسْبَتُ النعم إلى غير الله تعالى فيه تعليق للقلب بغير الله تعالى وهذا منافٍ لكمال التوحيد الواجب، وسيعقد المصنف رحمه الله تعالى لذلك بابًا، فكماله، يعني كمال التوحيد الواجب يقتضي ويوجب أن تُنسب جميع النعم إلى الله تعالى، وأن لا يُنْسَبَ شيء منها لغير الله تعالى، ولو كان ذلك الغير سببًا من الأسباب التي جعلها الله تعالى لإيجاد هذه النعم، فكيف وأن النجوم ليست بسبب أصلاً؟ حينئذٍ يكون منافاة ذلك المعنى للتوحيد أبعد وأبعد، فهي أي النجوم ليست بأسبابٍ هذا أولاً.

ثم تضاف إليها النعم ثانيًا هذان اعتداءان، يعني جُعِلَ النجم سببًا وليس بسبب، ثم لو كان سببًا لا تضاف النعمة التي هي المطر إلى النجم، وإنما تضاف إلى الله جل وعلا.

إذًا قوله: (باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء) عرفنا المناسبة لكتاب التوحيد أو علاقة هذا الباب بهذه الترجمة لكتاب التوحيد. قوله: (باب ما جاء). (ما جاء) مرت معنا هذه مرارًا حينئذٍ (ما) إما أن تجعل موصولة، وإما أن تجعل نكرةً موصوفة، وعلى المعنيين فالمراد به إما نهيٌ، أو دليلٌ، أو نحو ذلك مما يتعلق به الشرع لأنه لا حكم إلا للشرع، لا حاكم إلا الله عز وجل، فكل ما يُنسب على جهة الإثبات إلى الشرع أو على جهة النفي فلا بد من إقامة دليل، إذ العقل لا مجال له هنا البتة، لا هنا ولا هناك، يعني ليس للشرع أو ليس للعقل مجال في الأحكام الشرعية البتة، فالعقل لا يوجب ولا يحرم ولا يستحل ولا يَنْدُبُ ولا يُبيح، وإنما مرد ذلك الأحكام الشرعية إلى الله عز وجل، ولم يجعل الشرع العقل معطلاً من كل وجه، وإنما جعل له نصيبًا ألا وهو الاستنباط، إعمال النظر والتدبر وإلحاق النظير بالنظير والتفريق بين المختلفات وإلحاق المثيل بمثيله وهكذا، هذا على جهة الاستنباط وهو الذي جعل من قبيل الاجتهاد لأهل العلم، وأما أنه يوجب استقلالاً أو يحرم استقلالاً فهذا تشريع، والله عز وجل قد بين في غير موضع وهو حكم قطعي الثبوت قطعي الدلالة أنه لا حاكم إلا الله فلا يُلْجَأُ إلى أحدٍ البتة، فالتشريع ابتداءً وانتهاءً على جهة الإجمال وعلى جهة التفصيل إنما يكون من جهة الشرع، وسيعقد بابًا المصنف رحمه الله تعالى لبيان هذه المسألة، وأن الحكم الذي هو صفة للباري جل وعلا إما أن يكون من ضمن توحيد الألوهية فصرفه لغير الله يكون شركًا أكبر، وإما أن يكون وصفًا من أوصاف الربوبية فحينئذٍ كذلك صرفه لغير الله تعالى كالخلق والرزق يكون شركًا أكبر، وسيأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى.

إذًا (ما) هذه إما موصولة وإما نكرة موصوفة، هذا أو ذاك، (باب ما) أي هذا باب خبر مبتدأ محذوف وتكرر مرارًا شرح كلمة باب في اللغة والاصطلاح، (ما جاء) أي من النهي عن ذلك، وهو الاستسقاء بالأنواء والوعيد الشديد والتغليظ الأكيد، وبيان أنه كفر وأنه شرك، ثم يأتي التفصيل هل هو كفر أكبر أو أصغر أو شرك أكبر أو أصغر يَرِدُ بالاحتمالين، يعني له صُوَر إن وقع على هذه الحالة فهو أكبر، وإن وقع على هذه الحالة فهو أصغر، فليس كله شركًا أكبر، الاستسقاء بالأنواء بالنجوم ليس كله شركًا أكبر، وإنما منه ومنه، حينئذٍ يرد السؤال متى نضبط ذاك عن ذاك؟ يعني ما الفاصل بينهما، إذًا (باب ما جاء) أي من النهي عن ذلك والوعيد الشديد والتغليظ الأكيد وبيان أنه كفر، والاستسقاء اسْتِفْعَال طلب السُّقْيَا كما سبق في الاستعانة قلنا: طلب العون، الاستغاثة طلب الغوث، والاستعاذة طلب العوذ .. وهكذا، وهذا الأصل فيما جاء على وزن اسْتَفْعَل إذ السين تكون للطلب اسْتَفْعَلَ طلب الشيء، اسْتَغْفَرَ طلب المغفرة، اسْتَهْدَى طلب الهداية .. وهكذا هذا الأصل فيها، ولكن ليس كل ما جاء اسْتَفْعَل حينئذٍ تكون السين للطلب، بل قد تكون زائدةً قد تفيد كمال الشيء لكن لا تدل على الطلب، لأن العرب لا تزيد حرفًا إلا لمعنى إلا لفائدة، لذلك قاعدته المشهورة: زيادة المبنى دليل على زيادة المعنى، وحينئذٍ إذا جاء استكبر أو استعظم ليس المراد به استعظم طلب العظمة، قد يراد به لكن الأصل أن المراد به أنه صار عظيمًا وبلغ الغاية في العظمة، وكذلك استكبر ليس المراد أنه طلب الكبر ونحو ذلك وإنما صار ماذا؟ صار متكبرًا، فإذا كان كذلك فحينئذٍ السين هنا لا تكون للطلب، إذًا استسقى أي طلب السُّقيا ومجيء المطر لأن السين هنا تدل على ماذا؟ على الطلب، وقد تخرج عن هذا الأصل كما هو معلوم عند الصرفيين فلا تدل على الطلب كما ذكرنا في نحو استكبر واستعظم، والاستسقاء طلب السُّقْيَا ومجيء المطر، والمراد به هنا نسبة السقيا ومجيء المطر إلى الأنواء لأنه قال: (الاستسقاء بالأنواء). ليس مطلقًا قد يكون الاستسقاء بالله عز وجل، قد يكون ببشرٍ، قد يكون برسولٍ قد يكون بالأنواء. إذًا قوله: (بالأنواء) يراد به هنا القيد، وهل هذا القيد مراد به أنه غير الأنواء يجوز؟ الجواب: لا. وإنما المراد به ماذا؟ حكاية واقع، والواقع هنا هو ما جاء الحديث أو الآية التي سيذكرها المصنف رحمه الله تعالى وما هو معلومٌ من واقع المشركين في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فإن واقعهم إنما كانوا يستسقون بالأنواء، وليس المراد أنه لو استسقى بالشجر جاز له ذلك، أو استسقى بالماء جاز له ذلك، وإنما المراد أنه استسقاءٌ بغير الله تعالى. فقوله: (بالأنواء). ليس قيدًا من كل وجهٍ يعني: لا مفهوم له من كل وجه، فمفهومه أن من استسقى بغير الله تعالى فقد وقع في النهي المذكور الذي سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

(بالأنواء) المصنف هنا عبر (بالأنواء) ونسخة ابن السعدي (بالنجوم) وهي أوفق للحديث، الأنواء جمع نوءٍ فُسِّرَ بالكوكب لأن النوء هو الكوكب، وبمنازل القمر، لذلك قيل الأنواء هي منازل القمر، وهو كذلك من حيث ماذا؟ من حيث النتيجة. قال في الحاشية ابن قاسم رحمه الله تعالى: والنوء في أصله ليس هو نفس الكوكب. هذا كلام أبي السعادات كذلك، وإن صار إطلاق أهل العلم في شرح الحديث الآتي أن الأنواء هي الكواكب قال: والنوء في أصله ليس هو نفس الكوكب فإنه مصدر نَاءَ يَنُوءُ نَوْءًا نهض وطلع. إذًا النوء في أصله في معناه هو النهوض وهو الطلوع لكن لما صار وصفًا للكوكب حينئذٍ سمي الكوكب به. وإلا الأصل ماذا أنه ليس هو الكوكب، ولكن لَمَّا كان الكوكب يطلع وينهض من محلٍ على جهةٍ معينة وهي منازل القمر سُمِّيَ ماذا؟ سمي الكوكب والنجم والنوء بذلك، أو سمي الكوكب والنجم بالنوء، وإلا هو [وصفٌ لـ] وصفٌ له، ثم أطلق الوصف على الموصوف وكلاهما النتيجة تكون واحدةً. إذًا أصل نَاءَ يَنُوءُ نَوْءًا نهض وطلع، فالنوء هو الطالع سمي نوءًا لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء مقابله الطالع بالمشرق. هكذا، وقيل: ناء سقط وغاب. ولا تخالف بين القولين كلٌّ منهما طالع وكلٌّ منهما ساقطٌ وغائب، وهي ثمانيةٌ وعشرون نجمًا - منازل القمر - ثمانيةٌ وعشرون نجمًا معروفة المطالع في أزمنة السَّنَة كلها مشهورةٌ بمنازل القمر. قال أبو السعادات: وهي ثمانٍ وعشرون منزلةً ينزل القمر كل ليلةٍ منزلةً منها، قال تعالى أو قال: منه قوله تعالى: {وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ} [يس: ٣٩] يسقط في الغرب كل ثلاث

عشرة ليلة مَنْزِلَةً مع طلوع الفجر، وتطلع أخرى مقابلتها أو مقابلها في بعض النسخ، ذلك الوقت في الشرق، تطلع أخرى مقابلها ذلك الوقت في الشرق فتنقضي مع انقضاء السنة، وكانت العرب - وهذا أهم ما يذكر - كانت العرب تزعم أن مع سقوط المنزلة وطلوع رقيبها يكون مطر مع سقوط المنزلة وطلوع رقيبها ينزل المطر، وينسبونه إليها، فيقولون: مطرنا بنوء كذا وكذا ز يعني: ظهر نجمٌ وسقط مقابله كما سيأتي في شرح الرقيب، يطلع كل نجمٍ له مقابل، إذا ظهر هذا النجم سقط مقابله، وبالعكس حينئذٍ جعلوا بينهما تناسب، وقالوا: إذا ظهر هذا النجم وسقط مقابله نزل المطر حينئذٍ جعلوه ماذا؟ جعلوه سببًا، وهذا هو الغالب في شأن الجاهلية أنهم لم يَدَّعُوا أن النوء ذاته هو الخالق للمطر، وإنما جعلوه ماذا؟ جعلوه سببًا حينئذٍ يكون شركًا أصغر، وهذا بيانٌ للشيء من الأمور التي يُطلق عليها أنها شركٌ أصغر وهي من فعل الجاهليين. قال: تزعم العرب أن مع سقوط المنزلة وطلوع رقيبها يكون مطرٌ وينسبونه إليها فيقولون مطرنا بنوء كذا وكذا، وإنما سُمِّيَ نوءًا. هكذا قال أبو السعادات: وإنما سُمِّيَ نوءًا لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء نهض وطلع الطالع بالمشرق. ينوء نوءًا أي نهض وطلع. وقوله فيما سبق: فتزعم العرب أن مع سقوط المنزلة وطلوع رقيبها، قال في ... ((اللسان)) لابن منظور: والرقيب النجم الذي في المشرق يراقب الغارب.

هكذا ادَّعَى أهل الفلك ومن نحى نحوهم أن ثم ارتباط بين هذه النجوم حينئذٍ كأن هذا تأثر بذاك، لكن المراد هنا حكاية الواقع، قد يكون الشيء يحكى كما هو ولا يكون ثَمَّ علاقةٌ بينهما، وإنما المسير هو الله عز وجل. الرقيب هو النجم الذي في المشرق يراقب الغارب. يراقبه مراقبةً يعني يلمحه وينتظره إذا غاب أو سقط أو نزل حينئذٍ يكون له فعل الآخر كأنه يوجهه، ولذلك سُمِّيَ الرقيب، (يراقب الغارب ومنازل القمر كل واحدٍ منها رقيبٌ لصاحبه) ما الذي أدراه؟ هذا يحتاج إلى إثبات، إذا كان النجوم من العالم العلوي حينئذٍ كل حركةٍ إذا جُعِلَت مقابلةً لحركةٍ أخرى، حينئذٍ نحتاج إلى نصٍّ، لأنها علمٌ غيبي ويحتاج إلى نظر، كل واحدٍ منها رقيب لصاحبه كلما طلع منها واحد سقط آخر. قال: مثل الثُّريا رقيبها الأكليل، كلاهما يراقب الآخر، إذا طلعت الثُّريا عشاءً غاب الأكليل، إذا طلع هذا إذا وُجِدت ذهب الآخر، إذا طلعت الثُّريا عشاءً غاب الأكليل، وإذا طلع الأكليل عشاءً غابت الثُّريا. إذًا لا يجتمعان، إذا طلع أحدهما انتفى الآخر وهذا معنى المراقبة، ورقيب النجم الذي يطلع بطلوعه مثل الثُّريا رقيبها الأكليل الذان لا يجتمعان، بظهور هذا ذهب هذا، وبذهاب هذا طلع هذا، سمي ماذا؟ سمي رقيبًا. ثم قال: والرقيب نجمٌ من نجوم المطر يُراقب نجمًا آخر. هكذا فلسفها أصحابها، والذي يعنينا هو بيان ما عليه العرب في ذلك الزمان، وأن المراد هنا أنهم اعتقدوا أنها أسبابًا، حينئذٍ وقع الشرك الأصغر وجاء الشرع بنفيه، لكنه من جهة الحقيقة وإن لم يسمه شركًا أصغر كما سيأتي بيانه.

الاستسقاء بالأنواء كما عرفنا من ما سبق أنه ماذا؟ أنه قسمان:

شركٌ أكبر، وشركٌ أصغر.

الاستسقاء بالأنواء نوعان: قسمٌ أول: وهو شركٌ أكبر. هذا له صورتان من حيث الإمكان العقدي وإن لم يوجد، لكن إن وُجِدَ فحينئذٍ يكون ماذا؟ يكون شركًا أكبر.

الصورة الأولى: أن يَدْعُوا الأنواء بالسُّقْيا، يدعوها مباشرة يسألها وهذا يصدق عليه اللفظ أنه استسقاءٌ بالأنواء، لو قال: يا نوء كذا اسقنا أغثنا، حينئذٍ استسقى بالأنواء؟ استسقى بالأنواء يصدق عليه، وإن لم يقع في العرب وكان من قبلهم في صابئة المنجمين الذين بُعِثَ فيهم إبراهيم الخليل قد يكون ذلك موجودًا، لكن في العرب الذين بُعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - فهذا الله أعلم لا يعرف، أن يَدْعُوَ الأنواء بالسقيا كأن يقول: يا نوء كذا يا نوء كذا اسقنا، ونحو ذلك هذا دعاء غير الله عز وجل وهو شركٌ أكبر كما مر معنا. قال تعالى: {وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا} [الجن: ١٨]. وهو شركٌ أكبر في العبادة وكذلك متضمن الشرك الأكبر في الربوبية، لأن التوحيد الأقسام الثلاثة متلازمة، وبعضهم متضمنٌ للبعض، كذلك إذا وقع الشرك الأكبر في الألوهية يتضمن الشرك

في الربوبية فهي متلازمة، فلا يقال بأنه وقع شركًا أكبر في الألوهية ولا علاقة له البتة بشرك الربوبية، لا، لماذا؟ لأنه إذا دعاها اعتقد أنها تنفع وأنها تضر وهذا مرده إلى الاعتقاد وهو كذلك، وهو متضمن للشرك في الربوبية لأنه لم يدعها إلا وهو يعتقد أنها تفعل ذلك وهذا إيجادٌ من عدم بمعنى أنه نوعٌ من أنواع الخلق، وهو من خصائص الباري جل وعلا، فحينئذٍ اعتقد فيها الخلق، وإلا الأصل أنها شركٌ في العبادة، لأن الدعاء عبادة بل هو العبادة حينئذٍ يكون صرف لغير الله تعالى شركًا أكبر.

الثانية: وهي من نوعي من صورتي الشرك الأكبر أن يعتقد لها تأثيرًا أن يعتقد أن لها تأثيرًا في إنزال المطر هذا شركٌ أكبر بالإجماع، وهو يعتقده بعض الجاهلية، طائفة قليلة اعتقدت ذلك، وذلك كاعتقادهم في الأموات والغائبين يعني لا فرق بين النوعين، يعني بين السابق وهذا، ذاك النوع دعاها مباشرة، وهذا النوع اعتقد أنها تخلق المطر بذاتها، حينئذٍ لو سألها سأل من سأل؟ من يعتقد أن بيده الإيجاد وكلاهما من حيث النتيجة أنه شركٌ أكبر وهذا محل وفاقٍ بين أهل العلم، وهو الذي يعتقده بعض أهل الجاهلية، نسبه بعضهم أن هذا الذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم - بالاستسقاء بالنجوم وهذا لا يظهر، لماذا؟ لأن المراد به أن هذه الأمور من أمور الجاهلية كما سيأتي في الحديث ((في أمتي)) والمراد بها أمة الإجابة، حينئذٍ يقتضي أن هذه المذكورات الأربعة التي منها الاستسقاء بالنجوم أنها لا تخرج من الملة ولو كان شركًا أصغر لأن الشرك الأصغر بالإجماع أنه لا يخرج من الملة فالذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الاستسقاء بالأنواء النوع الثاني الذي هو الشرك الأصغر، وأما الشرك الأكبر فهذا قد ادَّعَى أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل وهذا لن يكون من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - لأنه جاء في الحديث ((أربعٌ في أمتي من أمر الجاهلية)). ثم قال منها ماذا؟ قال: ((والاستسقاء بالنجوم)). كيف يكون من أمتي يعني: أمة الإجابة ويبقى على أنه من أمة الإجابة ويصنع ما يعتقد فيه أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل ليس هذا المراد، وإنما المراد به ماذا النوع الثاني الذي هو الشرك الأصغر، على كلٍّ هذا الصورة الثانية من صورتي الشرك الأكبر أن يعتقد في هذه النجوم تأثيرًا في إنزال المطر وذلك كاعتقادهم في الأموات والغائبين بجلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ وهذا شركٌ أكبر هل هو في الربوبية أم في الألوهية؟ الشرك الأكبر هنا في الألوهية أم في الربوبية؟ كلاهما متلازمان، لكن الذي يكون ابتداءً؟ في الربوبية، يكون في الربوبية، لماذا؟ لأنه أثبت خالقًا مع الله عز وجل وهذا الشأن كما مر معنا أن بعضهم يَدَّعِي أن النجوم من أهل التنجيم كما سيأتي أن من أهل التنجيم من يَدَّعِي أن النجوم تفعل بذاتها وهي المفعولات الموجودة في الكون هي الفاعلة لها، فدل ذلك على أنهم يعتقدون أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل وهذا شركٌ في الربوبية شركٌ أكبر في الربوبية، لأنه نسب حصول الأمطار إلى الأنواء على أنها هي الفاعلة بنفسها دون الله تعالى، ولو لم يدعها فلا خالق إلا الله عز وجل.

القسم الثاني من النوعي: شرك أصغر، وهو أن ينسب إنزال المطر إلى النجم مع اعتقاد أن الله تعالى هو الفاعل هو الخالق يعني من خلق المطر الله عز وجل والنجوم لها سببٌ لها سببيةٌ لها تأثير، حينئذٍ نقول: هذا جعل ما ليس سببًا قدرًا ولا شرعًا جعله سببًا وهذا يكون شركًا أصغر، والفرق بينهما أن الشرك الأصغر لا يخرج من الملة.

إذًا نقول: العرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أن النجوم والأنوار سببٌ في نزول المطر، هذا جمهورهم أو جماهيرهم، وبعضٌ قلة منهم يعتقدون فيها الخالقية، والقسم الغالب والكثير فيهم أنهم يجعلونها أسبابًا، ومنهم طائفةٌ قليلة من يعتقد أن النوء والنجم هو الذي يأتي بالمطر وهذا اعتقاد فئة من المنجمين الذين يجعلون المفعولات منفعلة عن النجوم وعن حركتها وهذا سبق معنا أن هذا كفر بإجماع المسلمين وهو القول بأن الموجودات في العالم السفلي مركبةٌ على تأثيرات الكواكب والروحانيات، وأن الكواكب فاعلةٌ مختارة، وهو قول الصابئة المنجمين الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل عليه السلام، وهذا مر معنا في أول باب التنجيم، وذكرنا أن التنجيم على قسمين، وعلى ذلك نقول قوله هنا رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء) أي بابُ ما جاء في نسبة السقيا إلى الأنواء، وعبّر بلفظ الاستسقاء للحديث الآتي حديث أبي مالك الأشعري إذ فيه (والاستسقاء بالنجوم)، وعَبَّر بـ (الأنواء) قد يقال بأنه لحديث زيد

بن خالد: (مطرنا بنوء كذا وبنوء كذا) لجمع بين الأمرين يعني عبر بالترجمة المركبة من الحديثين، ولكن في نسخة ابن السعدي رحمه الله تعالى (باب الاستسقاء بالنجوم) ولو صحت فهي أولى مناسبة لحديث بنصه، وبما تقرر تظهر مناسبة هذا الباب لما قبله من الأبواب ليس لكتاب التوحيد وإنما لما قبله من الأبواب، وهو أن الاستسقاء بالأنواء نوع من التنجيم، لأنه نسبة السقيا إلى النجم فله علاقةٌ بماذا؟ علاقةٌ بتأثيرات النجوم. وعرفنا أن العلم بالتنجيم هو ربط بين النجم وبين ما يجري على وجه الأرض، وذلك أيضًا نوع من السحر، إذ التنجيم بابٌ من أبواب السحر كما مر، وقلنا: «من اقتبس شعبة». وجاء النص «من علم النجوم فقد اقتبس شعبةً من السحر، زاد ما زاد». (باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء) ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة آيةً، وثلاثة أحاديث.

قال رحمه الله تعالى: (وقول الله تعالى) وقولُ وقولِ يجوز الوجهان كما مرّ (وقول الله تعالى) وقولِ هذا أنسب (وقولِ الله تعالى: {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ})، روى الإمام أحمد والترمذي وحَسَّنه وابن جرير وابن أبي حاتم عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ({وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ} يعني جاء أثرٌ عن عليٍ مرفوعًا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في تفسير هذه الآية {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ} يقول شكركم. يعني عَبَّرَ عن الشكر بالرزق {أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} يقولون مطرنا بنوء كذا وكذا بنجم كذا وكذا. هذا الحديث لم يصح عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولكن جماهير أهل التفسير على معناه اعتمادًا على ما جاء عن ابن عباس موقوفًا عليه وهو صحيحٌ في نحو هذا المعنى. رُوِيَ موقوفًا عن ابن عباس بسندٍ صحيح كما رواه بن جرير وغيره عنه رضي الله تعالى عنها أنه كان يقرأ وتجعلون شكركم بدل {رِزْقَكُمْ} وتجعلون شكركم أنكم تكذبون. قال رضي الله تعالى عنه نزلت بالأنواء، كانوا إذا مطروا من الليل فإذا أصبحوا قالوا: مطرنا بنوء كذا وكذا، وكان قولهم ذلك كفرًا فأنزل الله وتجعلون شكركم على ما أنزلت عليكم من الرزق والغيث أنكم تكذبون. هذا المعنى الذي ذكره ابن عباس هو معنى حديث علي رضي الله تعالى عنه، وإن كان ضعيفًا لكن ما صح عن ابن عباس جعله كثير من أهل التفسير أنه المراد من هذه الآية. ولذلك قال في ((التيسير)): وهذا أولى ما فَسّرَت به الآية. هذا التفسير من ابن عباس أن المراد بالرزق هنا الشكر وأنهم يكذبون بما أنزل الله تعالى من نسبة المطر إلى غيره كقوله: (مطرنا بنوء كذا) ولكن هذا لا يمنع أن يكون ثَمّ معنى آخر يقتضيه اللفظ، إذا جاء اللفظ عامًا حينئذٍ نقول: ما ذكره ابن عباس يعتبر معنى من تلك المعاني. وهذه قاعدة مطردة في التفسير من أوله إلى آخره لأنه باتفاق المفسرين ليس بقول الجماهير وإنما باتفاق المفسرين أن كثيرًا من السلف من الصحابة ومن بعدهم أنهم إذا فسروا القرآن في الغالب أن يذكروا معنى من المعاني ويسكت عن المعاني الأخرى، أو يذكر فردًا أو آحادًا مما يدخل تحت اللفظ فلا يمنع حينئذٍ أن نستعمل القواعد اللغوية والأصولية في الاستنباط من النص بما يُزاد على ما نُقِلَ عن الصحابة، حينئذٍ التفسير بالرأي المحمود في مثل هذه المواضع لا يناقض التفسير المأثور إلا إذا جاء نصٌ من النبي - صلى الله عليه وسلم - خاصة يدل على أنه لا يُحمل اللفظ إلا على هذا المعنى. حينئذٍ نقف ونقول: المراد بالآية كذا ولا نزيد. هذا إذا جاء من النبي - صلى الله عليه وسلم - وأما إذا جاء عن الصحابة وغيرهم حينئذٍ نقول: ما ذكره الصحابيُ فهو أحد المعاني ولا يمنع أن يكون ثَمَّ معنًى آخر، وهذا قلنا: مطرد في لسان العرب أو مطرد عن الصحابة، وهي قاعدة مطردة عند كثير من المفسرين.

فقول ابن عباس هنا لا يُنافي ما أثر عن علي وإن كان ضعيفًا ولذلك قال في ((التيسير)): وهذا أولى ما فسرت به الآية، ورُوِيَ هذا المعنى كذلك عن قتادة والضحاك وعطاء وغيرهم، وهو قول جمهورٍ أو قول جمهور المفسرين، وبهذا المعنى إذا حُمِلَت الآية على هذا المعنى يظهر وجه استدلال المصنف بالآية على الترجمة أليس كذلك؟ {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ} أي شكركم على ماذا؟ على نزول المطر، بدلاً من أن تنسب هذه النعمة إلى الله عز وجل فيقال: مطرنا بفضل الله تعالى وبرحمته ومنته يقال مطرنا بنوء كذا وكذا هذا كفرٌ وتكذيب للنعمة. والمعنى على هذا وتجعلون شكركم لله تعالى على ما أنزل إليكم من غيث والمطر والرحمة {أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} أي تنسبونه إلى غيره، إما بلسان المقال يقال: كذبٌ هذا أنزله نوء كذا وكذا أو هذا بسبب نوء كذا وكذا، أو بلسان الحال بأن يُعظم الأنواء معتقدًا أنها سبب

يعني تكذبون قد يكون نطقًا وقد يكون بالاعتقاد، يعني يقع في الشرك الأصغر ولو كان معتقدًا ولم يلفظ بذلك فاللفظ ليس شرطًا في الوقوع في هذا المعنى.
والحاصل على هذا القول أن معنى الآية تجعلون حظكم من شكر الله عليكم إذا أصابكم المطر والبركة والخير أنكم تكذبون بنسبة النعم إلى غير الله من الكواكب والمخلوقات التي لا قدرة لها على شيء، هذا قولٌ وعليه جمهور المفسرين. ثمّ قولٌ آخر مال إليه الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى وهو لا ينازع المعنى ذلك وإنما نظر إلى سياق الآيات من حيث السباق وجعل الرزق المراد به هنا الوحي. قال ابن القيم رحمه الله تعالى في الآية ... {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} أي تجعلون حظكم من هذا الرزق الذي به حياتكم التكذيب به يعني القرآن. حينئذٍ يكون رزقكم هنا المراد به العطاء، والعطاء أعم من المطر، وهذا لو نظرنا إلى اللفظ فضلاً عن سياق الآيات لوجدنا أن المعنى صحيح، لأن الرزق يطلق على المطر، ويطلق على الماء، ويطلق على .. كل نعمةٍ من الله تعالى فهي رزقٌ، ثم جاء مفردًا مضافًا هنا حينئذٍ يكون عامًا، والواجب على المكلف ألا ينسب أي نعمةٍ أين كانت إلا إلى الله عز وجل لا المطر ولا غيره، فليس الحكم خاصًا بالمطر فقط أن لا ينسب إلى غير الله تعالى، وإنما المال كذلك نعمةٌ فلا تُنسب لغير الله تعالى كشأن المطر، كذلك الولد كذلك العلم كذلك نعمة العقل ونعمة الإيمان والإسلام، كل ذلك من النعم التي يجب أن تنسب إلى الباري جل وعلا، فنظر ابن القيم رحمه الله تعالى إلى اللفظ، وهذا كما ذكرنا يتنبه لها طالب العلم أنها قاعدةٌ صحيحة لا بد من اعتبارِها في جميع المواضع دون استثناء. إذًا قال ابن القيم: أن تجعلون حظكم من هذا الرزق الذي به حياتكم التكذيب به. يعني القرآن. قال الحسن: تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن أنكم تكذبون. قال الحسن: وخسر عبدٌ لا يكون حظه من كتاب الله إلا التكذيب به. انتهى كلام ابن القيم رحمه الله تعالى. إذًا ابن القيم لا يعارض المعنى السابق وإنما يجعل اللفظ هنا متعلقه عامًا، فيشمل كل نعمةٍ يُنعم بها على العبد، حينئذٍ يجب ألا يُكذب بها سواء كانت المطر أو غير ذلك. والآية تشمل المعنيين يعني: ليست خاصة بالمطر، وكذلك لا يُعكر على المصنف أن تكون الآية عامة بأن يستدل على بعض المعنى الذي اقتضته أو قضاه في الترجمة، فيترجم على بعض المعنى ويستدل بالدليل، ولذلك مر معنا مرارًا أن السلف كانوا يستدلون على الشرك الأصغر بالآيات الواردة في الشرك الأكبر، حينئذٍ إذا كان فردٌ من أفراد اللفظ العام يُستدل بالعام على ماذا؟ على هذا الفرض فلا تعارض فيقال على المعنى الثاني أن الآية تشمل المعنيين كذلك يستقيم الاستدلال للمصنف لأن بعض الرزق هو المطر ولا إشكال في ذلك فوافق الترجمة. قال الشوكاني رحمه الله تعالى في تفسيره: {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} قال رحمه الله تعالى: في الكلام مضاف محذوف. كما حكاه الواحدي عن المفسرين أي تجعلون شكر رزقِكم. الشكر هو المضاف حُذِفَ فأقيم المضاف إليه مقامه {تَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ} تجعلون شكر رزقِكم يعني حذف المضاف الذي هو المفعول به الشكر وأقيم المضاف إليه مُقامه فانتصب انتصابه، أي تجعلون شكر رزقِكم أنكم تكذبون بنعمة الله فتضعون التكذيب موضع الشكر.
هكذا قال رحمه الله تعالى وهو معنى جيد. وقال الهيثم: إِنَّ أَزْدَ شَنُوءَةَ - كذا قال الشوكاني -: إِنَّ أَزْدَ شَنُوءَةَ - قبيلة - يقولون ما رزق فلان هكذا تعبير ما رزق فلان أي ما شكر حينئذٍ الرزق والشكر بمعنى واحد عندهم، وعلى هذا هل نحتاج إلى مضاف محذوف؟ الجواب: لا. {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ} أي شكركم وظاهر كلام ابن عباس السابق أنه عنى به هذا المعنى أن الرزق بمعنى الشكر وليس ثَمَّ مضافٌ محذوف. ما رزق فلان أي ما شكر. قال رحمه الله تعالى: وعلى هذه اللغة لا يكون في الآية محذوف، بل معنى الرزق الشكر. لكن في معنى الرزق الشكر هل هما متحدان أو مترادفان في اللغة؟ الجواب: لا. فحينئذٍ لا بد من البحث لماذا أقلق الرزق وأراد به الشكر؟ لأن أحدهما سبب والآخر مسبب فهو مجاز مرسل من إطلاق المسبب على السبب، [لأن الرزق] لأن الشكر به تدوم النعم فهو سببٌ في بقاء الرزق، فحينئذٍ صارت سببًا لإفاضة الرزق، وسببًا لديمومة الرزق، فصار مسببًا عنه، [فأطلق السبب نعم] فأُطْلِق المسبب على السبب. قال: ووجه التعبير بالرزق عن الشكر أن الشكر يُفيض زيادة الرزق، فالرزق مسبب والشكر سببٌ. فيكون الشكر

رزقًا تعبيرًا بالسبب عن المسبب. ثم قال: ومما يدخل تحت هذه الآية إذًا المعنى عام فيما سبق ومما يدخل تحت هذه الآية قول الكفار إذا سقاهم الله وأنزل عليهم المطر سقينا بنوء كذا وكذا ومطرنا بنوء كذا وكذا.

إذًا هذا المعنى السابق الذي ذكره أولاً لا يُنافي المعنى الثاني، مع كون ابن عباس رحمه الله تعالى يرى ماذا؟ يرى [أن الشكر] أن الرزق المراد به هنا المطر. حينئذٍ نقول: أراد به بعض المعنى فلا نقول لم يرد من هذه الآية إلا المطر، نقول: لا، بل المراد به اللفظ عام فيشمل جميع الأرزاق والنعم التي يُعطاها المؤمن المسلم حينئذٍ يجب عليه ألا يكفر بها وأن لا يكذب، ومن ذلك المطر فلا تنافي بين المعنيين لأن القرآن نزل بلسان عربيٍ مبين، فإذا كان اللفظ عامًا وجب بقاؤه على عمومه إلا إذا دل دليل على أنه أُطلق العام وأريد به الخاص، وإذا لم يكن عندنا دليل بقينا على الأصل وهو عموم اللفظ. قال الأزهري - والكلام للشوكاني رحمه الله تعالى -: معنى الآية ويجعلون بدل شكركم رزقكم الذي رزقكم الله التكذيب بأنه من عند الله الرزاق، والمعنى واضح. وقرأ علي وابن عباس وتجعلون شكركم يعني بدل لفظ الرزق. وقرأ الجمهور {أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} بالتشديد من التكذيب، وقرأ علي وعاصم في روايةٍ عنه بالتخفيف من الكذب قراءتان والمعنى واحد، وعلى ما قاله رحمه الله تعالى الشوكاني ومن سبق ابن القيم حينئذٍ يفسر الرزق بالعطاء فهو أعم من المطر فيشمل المعنيين الأول رزق العلم، وهو ما عناه ابن القيم رحمه الله تعالى بالقرآن، وهذا دل عليه اللفظ كما ذكرنا وهي قاعدة صحيحة مطردة الأصل التمسك بها، ثم السياق والسباق يعني ما قبل الآيات وما بعدها، ولذلك قال الله عز وجل {فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ * وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ} [الواقعة: ٧٥: ٨٢] الذي هو القرآن فدل ذلك من السياق على أن أول ما يدخل في هذا الرزق هو القرآن وذلك قال: ... {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} أي تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن {أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} كما قال الحسن فيما أورده ابن القيم رحمه الله تعالى، وهو ظاهر سياق الآية ولا يمنع من ذلك أن يكون المعنى كما أراده ابن عباس فكلا المعنيين صحيحٌ، ولا إشكال فيه. هذا النوع الأول رزق العلم وهو ما عناه ابن القيم بالقرآن.

ثانيًا رزق المطر، فالمراد بالرزق المطر وأن التكذيب به نسبته إلا الأنواء كما هو الشأن في حديث أبي مالك الأشعري وكذلك حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله تعالى عنه الآتي، والآية كما ذكرنا تشمل المعنيين. قوله: {تَجْعَلُونَ} جعل بمعنى التصيير هنا {تَجْعَلُونَ} أي تُصَيِّرُون ومعلوم أنها تتعدى إلى مفعولين، الأول هنا {رِزْقَكُمْ} مفعول أول، والمفعول الثاني أين هو المصدر؟ أَوِّلْهُ تكذيبكم تجعلون رزقكم تكذيبكم، تكذيب مصدر، أو كونكم تكذبون، تجعلون رزقكم كونكم تكذبون، أو تكذيبكم، والثاني أحسن تكذيبكم. القاعدة المطردة فيما يُؤتَى بالتأويل تأويل المصدر فيما إذا وقع خبرًا - ومر معنا -. أي تكذبون أنه من عند الله تعالى فيُنسب إلى غيره.

مناسبة الآية للترجمة أن الله سبحانه أنكر نسبة نزول المطر إلى غيره من الأنواء وسماه كذبًا، وهو كذب محض لأن نزول المطر إنما هو بفضل الله وتقديره لا علاقة لمخلوق فيه البتة، لا من قريب ولا من بعيد.

ويستفاد من الآية إبطال نسبة نزول المطر إلى الأنواء وهو ما عناه المصنف هنا إما بدلالة المطابقة على قول ابن عباس، وإما بدلالة التضمن، إما بدلالة المطابقة على أن المراد بالرزق هو المطر، وإما بدلالة التضمن انتبه.

ثانيًا: أن نسبة نزول المطر إلى النوء كذبٌ كما قال الله تعالى.

ثالثًا: وجود شكر الله على نعمه وسيأتي بابٌ خاص بذلك، ووجوب نسبة المطر لإليه تفضلاً منه وإحسانًا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركوهن: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة». وقال: «النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قَطِرَان ودرع من جرب». رواه مسلم)، ومسلم هذا ليس وصفًا إنما هو اسم شخصٍ قد

يأتي بحديث فيقول: رواه مسلم يعني مسلم من المسلمين ... [..] وليس هذا المراد، إنما هو اسم شخصٍ قوله: (عن أبي مالك الأشعري) هو الحارث بن الحارث الشامي صحابيٌ يُكنى أبا طالب تفرد عنه بالروية أبو سلام كما في ((صحيح مسلم)) وفي الصحابة أبو مالك الأشعري اثنان غير هذا جزم به الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى. (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «أربع») يعني أربعُ التنوين هذا ما نوعه؟ عَوَض، عن ماذا؟ عن كلمة عن مضافٍ إليه، أليس كذلك؟ مر معنا مرارًا أن التنوين يكون عِوضًا عن كلمة، أكثر ما يذكره النحاة ماذا؟ كُل، وبعض، وأيّ أليس كذلك؟ وزاد بعضهم أسماء العدد أربعٌ وثلاثٌ وخمسٌ، هذا التنوين عن مضاف إليه، عن كلمة، وهذا لم أقف عليه في كتب النحاة، وإنما أخذته سماعًا عن شيخنا الصدر رحمه الله تعالى عن الشيخ الأمين صاحب ((الأضواء)) أن هذا النوع ماذا؟ من النوع الذي يعني أسماء العدد التنوين فيه من النوع الذي حُذِفَ المضاف وهو كلمةٌ وعوض عنه التنوين، فأربعٌ أي أربع خصالٍ حينئذٍ نقول: هذه التنوين هنا عوض عن كلمةٍ («أربعة») أي أربع خصال، وهل العدد هنا له مفهوم، هل المراد به الحصر؟ الجواب: لا. لأن خصال الجاهلية المراد بها أفعالهم معاصيهم وهذه لا تعد وتحصى، حينئذٍ أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا أراد بهذا العدد تقريب الفهم للصحابة رضي الله تعالى عنهم من أجل ماذا؟ من أجل الإعانة على الحفظ، لأن الشيء إذا رتب فقيل: هذه أربعٌ أول الثاني كان وسيلةً إلى الإتقان والحفظ، إذا كان كذلك حينئذٍ نقول: هذا اللفظ لا مفهوم له فلا يقتضي الحصر. فقوله: («أربع») لا حصر فيه فلا مفهوم للعدد لثبوت غير ما ذُكِر هنا من أمور الجاهلية، إذًا المراد بها المعاصي والشأن والأقوال والأفعال التي كانوا عليها وهذه لا تعد ولا تحصى، وإنما المراد من ذكر العدد تقريب الفهم والإعانة على الحفظ («في أمتي») أي أمة؟ أمة الإجابة، يعني التي استجابت للنبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ الأصل في هذه الأفعال أنها لا تخرج عن الملة فالفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة كبائر بدليل ماذا؟ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نسبها إلى الجاهلية، وكل ما نسب، هذا قاعدة كل ما نسب في النصوص إلى الجاهلية فهو محرمٌ، لأنه ما أريد به إلا الذم، والذم هو أصل التحريم والتنفير والتقبيح، لكن هل يخرج من الملة أو لا هذا نحتاج إلى دليل منفصل. يعني النظر في حقيقة المعصية فإذا نُقِل فعلٌ هو شركٌ أكبر بأنه من فعل الجاهلية حينئذٍ نقول عندنا نظرٌ إلى شيئين:

كونه منسوبًا إلى فعل الجاهلية لا يقتضي أنه شركٌ أكبر.

لكن لو نظرنا في حقيقته وعندنا حقيقة الشرك الأكبر فنظرنا فيه فإذا به متلبسٌ بالشرك الأكبر فنحكم عليه بكونه مخرجًا من الملة. لكن بدليل خارجي، فالأصل فيه التحريم تحتاج إلى دليل يدل على أنه شركٌ أكبر، إذًا (في أمتي) المراد به أمة الإجابة، (من أمر الجاهلية) الأمر هنا بمعنى الشأن أي من شأن الجاهلية {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ} [هود: ٩٧] وبعضهم عبر بالأقوال والأفعال التي تكون معاصي، وهو كذلك {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ} أي فعله وقوله وشأنه وحاله {بِرَشِيدٍ} لأن الذي يُنفى عنه بأنه رشيد أو لا هو الفعل وهو القول، وهو الذي يحكم به على الشخص، ولا تحكم على الشخص بأنه عاقلٌ حكيمٌ إلا إذا رأيت فعله وسمعت قوله. إذًا المراد بـ ... (أمر الجاهلية) شأنهم وأقوالهم وأفعالهم التي نقلت عنهم، والمراد بالجاهلية هنا ما قبل بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ما قبل المبعث سُمّوا بذلك لفرط جهلهم وكل ما يخالف ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهو جاهلية. فقوله: (من أمر الجاهلية) أي من أفعال الجاهلية، وإضافة أمرٍ إلى الجاهلية خرج مخرج الذم نسبة إلى الجهل للتمثيل والتقبيح. قوله: (لا يتركوهن) ومر معنا في ما يتعلق بمسائل الجاهلية بحث حول كلمة الجاهلية بحثًا مطولاً درسًا خاصًا بذلك فليرجع إليه. قوله: (لا يتركوهن)، (لا) ما نوعها؟ نافية، و (يتركوهنَّ) هذا فعلٌ مضارع مرفوع، ورفعه [ثبوت النون] والنون هذه؟ (لا يتركوهنَّ) مفعول به؟ طيب ضمير مفعول به؟ والنون؟ وإلا [هنّ] كل ضمير، وإلا يجوز الوجهان؟ وإلا نعطيكم اختبار فيه؟ نون التوكيد؟ والهاء؟

النون الأولى أصلها يتركون لا يتركون، الواو هذا فاعل، والنون علامة الرفع، إذا ثبت أنها علامة الرفع إذًا (لا) ليست ناهية، طيب تأكد أنها نافيةٌ، لا يتركون ها، لا يتركونهن، لو قال للنساء: طلقتهن [الحمد لله ما عندنا] نسائي طلقتهن. النساء أو بناتي ضربتهن؟ هذه نون الإناث ... {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ} [البقرة: ٢٢٨] [ن] يتربصنَّ، لا، ... {يَتَرَبَّصْنَ} نون إناث خفيفة، بناتي ضربتهنَّ أعرب؟ مبتدأ، ضَرَبْتُهُنَّ.

أيْ.

أيْ.

حرف، ليست نون الإناث، حرف يدل على ماذا؟ على أن المفعول به أو مرجع الضمير مؤنث، لو قلت: إنها نون الإناث صارت فاعل، صحيح؟ نون الإناث لا تقع إلا فاعل، {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ} [البقرة: ٢٢٨] ما الفرق بين ضَرَبْتُهُنَّ ولا يَتْرُكُونَهُنَّ ما الفرق؟ لا فرق، إذًا الهاء هذه ضمير، دائمًا إذا أشكل عليه شيء ايت بنظيره في الإعراب ايت بنظيره، إذا حفظت الصحيح المعتل دائمًا تأتي بنظيره إذا أشكل عليك وما الفرق يَتْرُكُونَهُنَّ هذا أشكل علينا مثلاً حينئذٍ ضَرَبْتُهُنَّ قَتَلْتُهُنَّ رَمَيْتُوهُنَّ طَلَّقْتُهُنَّ مثل يَتْرُكُونَهُنَّ ما الفرق؟ لا فرق بينهما، فتعرب ضَرَبْتُهُنَّ لأنها محفوظة ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا دائمًا هذه، فأنت تحفظها فتقيس عليها.

والنحو قياس يُتَّبَع ... وبهِ فِي كلِّ فن ينتفع

إذًا لا يَتْرُكُونَهُنَّ (لا) نافيةٌ، ويَتْرُكُونَ هذا فعل مضارع مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم، والنون هذه علامة الرفع، والهاء مفعول به، والنون هذه حرفٌ يدل على التأنيث، قال هنا: (لا يَتْرُكُوهُنَّ) أي ستفعلها هذه الأمة، يعني أمة الإجابة إما مع العلم بالتحريم بتحريمها، أو مع الجهل بذلك مع كونها من أعمال الجاهلية المذمومة المكروهة المحرمة، ولكنها تارةً تكثُر وتارةً تقل، وذلك لظهور الإسلام أو وذلك بظهور الإسلام وضعفه، إذًا («لا يَتْرُكُوهُنَّ») لا يلزم من ذلك العلم بالتحريم أو لا، وإنما المراد به أن هذه الأفعال وهذه المعاصي المذمومة المنسوبة إلى الجاهلية أن هذه الأمة ستفعلها، حينئذٍ المراد به وقوع الفعل، ولا شك أن وقوع الفعل والمشابهة والمحاكاة أعم من كونه يعلم الفاعل حرمة ذلك أو لا، صحيح؟ ولذلك نعمم هنا لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («لا يَتْرُكُوهُنَّ») يعني ستفعلها هذه الأمة، إذًا أراد الفعل ثم هذا الفعل قد يفعله الفاعل يُقلد الكافر ولا يدري أنه محرم، وقد يدري أنه محرم فحينئذٍ النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر بالوقوع وهذا عَلَم من أعلام النبوة، وأنه رسول الله صدقًا وحقًّا لأنه أعلم عن غيب، ولا يدل ذلك على أنها مباحة، ليس المراد هنا أنها مباحة وإنما أراد ماذا؟ أراد أنها مما يفعلها أهل الجاهلية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أخبر - يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - أن بعض أمر الجاهلية لا يتركه الناس كلهم، أخبر أن بعض أمر الجاهلية لا يتركه الناس كلهم ذمًّا لمن لم يتركه، يعني بأن فعله، وهذا يقتضي أن ما كان من أمر الجاهلية وفعلهم فهو مذموم في دين الإسلام، وهو كذلك، يعني ما نُسِبَ إلى الجاهلية إلا للذم نسبةً إلى الجهل وإلا لم يكن في إضافة هذه المنكرات إلى الجاهلية ذمٌّ لها، ومعلوم أن إضافتها إلى الجاهلية خرج مخرج الذم وليس المدح، وهذا كقوله تعالى: {وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى} [الأحزاب: ٣٣]. فإن في ذلك ذمًّا للتبرج لأنه نسبه إلى الجاهلية الأولى، ومر معنا بحثٌ في المراد أو لماذا قيد هنا بالأولى، وذمًّا لحال الجاهلية الأولى، وذلك يقتضي المنع من مشابهتهم في الجملة، بالجملة، في الجملة، في الجملة يعني في البعض، وبالجملة يعني في الجميع، ولذلك المقصود بقوله: («لا يَتْرُكُوهُنَّ»). أن الأمة كمجموع لا بد أن يوجد فيها شيءٌ من ذلك لا يتركونه في أمتي، هل كل الأمة ستفعلها؟ الجواب: لا، هناك مؤمنون خُلَّص بينهم وبين هؤلاء سور من حديد حينئذٍ كيف يَنْسِبُ النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ أراد المجموع بالمجموع، بمعنى أن بعض الأمة ستفعل ما فعله اليهود والنصارى ومن شاكلهم. إذًا أن الأمة كمجموع لا كجميع، كمجموع لا بد

أن يوجد فيها شيءٌ من ذلك، لأن ذلك خبرٌ من الصادق المصدوق - صلى الله عليه وسلم -، فالأمة لا تترك كل واحدةٍ منها باعتبار المجموع بالمجموع، والمراد بهذا الخبر التنفير إذ ليس مراده بالخبر بأن هذا الأمر سيقع أن يُؤخذ به كقوله: «لتركبن سنن من كان قبلكم». ليس المراد سيروا بسيرهم؟ لا، إنما المراد احذروا فلا تتبعوهم، وهكذا النص هنا، قوله: (« الْفَخْرُ بالأحساب »). (« الْفَخْرُ ») المباهاة في الأشياء الخارجة عن الإنسان، شيءٌ منفصل عنه كالمال والجاه ونحو ذلك، ويقال له الْفَخَرُ، الْفَخْرُ فَخْلٌ فَعْلٌ بإسكان (العين) الخاء، وقد يقال الْفَخَرُ على وزن فَعَل، وَرَجُلٌ فَاخِر ونَخُورٌ وَنَخِيرٌ على التكثير يعني صيغة مبالغة، قال تعالى: {إِنَّ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ} فَعُول يعني كثير الفخر، والحسب الذي هو أشار إليه بقوله: (« الْفَخْرُ بالأحساب »). الحسب واحد الأحساب، وهو ما تَعُدُّهُ من مفاخر آبائك، أو ما يُعده الإنسان له ولآبائه من شجاعة وفصاحة ونحو ذلك، فقوله: (« الْفَخْرُ بالأحساب »). الباء هنا للسببية، يعني افتخر وتعالى وتعاظم بسبب النظر في الحسب ونحو ذلك، أي يفخر بسبب الحسب الذي هو عليه فالتشرف بالآباء والتعاظم بِعَدِّ مناقبهم ومآثرهم وفضائلهم هذا هو الفخر بالأحساب الذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم - وذلك جهل عظيم، بل هو من أمر الجاهلية وهو من أمر الجاهلية إذ لا شرف إلا بالتقوى، هذا وجه إضافته للجاهلية، فكانوا لا ينظرون إلى الدين وإنما ينظر إلى الحسب من أين هو؟ فجاء الإسلام بذم ذلك وجعل قاعدةً يسير عليها المسلمون، وهي قوله جل وعلا: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات: ١٣]. وقوله تعالى: {وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى} [سبأ: ٣٧]. لا الأموال ولا الأولاد، وإنما هي التقوى والإيمان الصحيح، وروى أبو داود عن أبي هريرة مرفوعاً رضي الله تعالى عنه مرفوعاً: «إن الله قد أذهب عنكم عِبِّيَّة الجاهلية». عِبِّيَّة عُبِّيَّة، بالكسر والضم الكبر والفخر قال في القاموس، العُبِّيَّة وبالكسر الكبر والفخر، «قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء إنما هو مؤمن تقي أو فاجر شقي» تقسيم الناس بحسب الدين، لا بحسب المناصب ولا بالشاهدات ولا بالأنساب، قال: «الناس بنو آدم، وآدم من ترابٍ ليدعن رجال فخرهم بأقوامهم إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجِعْلان التي تدفع بأنفها النَّتِن». قال المصنف: فخر الإنسان بعمله منهيٌّ عنه، فكيف افتخاره بعمل غيره؟ إذا كان الإنسان إذا افتخر بعمله هو كان منهيًّا عنه فكيف أن يفتخر بعمل آبائه وأجداده.

قوله: (« والطعن في الأنساب »). هذا الثاني من أمور الجاهلية، أي الوقوع فيها بالتنقص والعيب وقصد الذم والحط من الرتبة وهو واضح، فالطعن في الأصل الضرب بالرمح وبالقرن ومن يجري مجراهما كمنعه ونصره، يعني يأتي على البابين ضربه ووخزه فهو مطعون وطعين، وفيه بالقول يعني الطعن بالقول طعناً وطعناناً. قال في ((المفردات)): واستعير للوقيعة قال: {وَطَعْنًا فِي الدِّينِ} [النساء: ٤٦] يعني الوقيعة في الدين، {وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ} [التوبة: ١]. فالطعن العيب هذا الأصل فيه، وإن كان جعله في المفردات أنه من باب الاستعارة فالطعن العيب لأنه وخز معنوي كوخز الطاعون في الجسد، ولهذا سُمِّيَ العيب طعنًا، والأنساب جمع نسبٍ، والنَّسَب والنِّسْبة قال في ((المفردات)): اشتراك من جهة أحد الأبوين، وذلك ضربان نوعان:

نسب بالطول كالاشتراك من الآباء والأبناء.

ونسب بالعرض كالنسبة بين بني الإخوة وبني الأعمام.

بالطول يعني من الأجداد وأنت نازل، بالعرض حينئذٍ يكون بني الأعمام والإخوة - تقسيم جيد هذا، وقيل: فلان نسيب فلان أي قريبه، فالطعن في الأنساب كقوله: فلان ليس من ذرية فلان. هذا طعن فيه، أو ليس من آل فلان وهكذا قدحًا لا لبيان المطلوب شرعًا، أو يعيره بما في آبائه من المطاعن، ولهذا لما عيَّر أبو ذرٍّ رضي الله تعالى وهو صحابي جليل عيَّر رجلاً بأمه قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لأبي ذر: «أعيرته بأمه؟ إنك امرؤٌ فيك جاهلية». الحديث في الصحيحين، فدل على أن الطعن في الأنساب من عمل الجاهلية المذموم، وأن المسلم مع فضله ودينه وعلمه قد يكون فيه شيء من هذه الخصال المسماة بالجاهلية ويهودية ونصرانية ولا يوجب ذلك

كفره ولا فسقه، قاله ابن تيمية رحمه الله تعالى. يعني قد يتلبس مسلمٌ ما مع فضله وعلمه ودينه بشيءٍ مما نُسِبَ إلى الجاهلية، ولا يقتضي ذلك كفره ولا فسقه، والمراد العملية لا الاعتقادية يعني الأمور الظاهرة.

قوله: ((والاستسقاء بالنجوم)). هذا هو الثالث، أي نسبة السقيا ومجيء المطر إلى النجوم نسبة تأثير أو إيجاد وهو الذي خافه النبي - صلى الله عليه وسلم - على أمته فأخرج أحمد وغيره عن جابر السُّوَائِيِّ قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ... ((أخاف على أمتي ثلاثًا)). أيضًا أمة الإجابة ((أخاف على أمتي ثلاثًا: استسقاءً بالنجوم)) عَبَّر بالنجوم هنا، ((وحَيف السلطان، وتكذيبًا بالقدر)). [فإذا قال] انتهى الحديث، فإذا قال: مطرنا بنوء كذا أو بنجم كذا فلا يخلو على ما ذكرناه سابقًا التفصيل:

إما أن يعتقد له تأثيرًا في إنزال المطر فهذا شركٌ أكبر بالإجماع.

وإما أن ينسب إنزال المطر للنجم مع اعتقاد أن الله هو الفاعل لذلك المنزل له، يعني أن الله تعالى أجرى العادة بوجود المطر عند ظهور ذلك النجم، حكى ابن مفلح رحمه الله تعالى من أصحابنا خلافًا في مذهب أحمد في تحريمه وكراهته، يعني هل يحرم أو يُكره، إذا قال: مطرنا بنوء كذا لا على وجه التأثير وإنما على وجه السببية فحكى ابن مفلح فيما حكاه صاحب التيسير أن فيه خلافًا في مذهب أحمد في تحريمه وكراهته، وصرح أصحاب الشافعي بجوازه، والصحيح أنه محرمٌ ولا شك في ذلك، ولا ينبغي أن يكون ثَمَّ خلافٌ في ذلك فهو محرم لأنه من الشرك الخفي، وهو الذي أراده النبي - صلى الله عليه وسلم - وأخبر أنه من أمر الجاهلية ونفاه وأبطله، وصَرَّحَ ابن مفلح في ((الفروع)) أنه يحرم قوله: مطرنا بنوء كذا. وهذا نسبه إليه ابن قاسم في ((الحاشية))، وجزم في ((الإنصاف)) بتحريمه. قال ابن قاسم: ولم يذكر خلافًا. كأنه نكت على صاحب ((التيسير)) هل في المسألة خلافٌ في مذهب أحمد أو لا، على كلٍّ فيه خلاف أو لا فالنص دل على ماذا؟ على أنه محرم ولا شك، وجهه أنه أضافه إلى أمر الجاهلية، وأقل ما يُحمل عليه أمر الجاهلية التحريم، ثم ننظر في المعنى فإن وُجِدَ فيه معنى الشرك الأكبر قلنا: شرك أكبر، لأن معنى الشرك الأكبر هذا قطعيّ الثبوت لا نحتاج إلى قول قائل من العلماء بينه الله عز وجل، وكذلك الشرك الأصغر جاء بيانه في النصوص فمتى ما نظر إليه من جهة المعنى فوجدت فيه حقيقة الشرك الأكبر أو الأصغر نسبناه، وأما مجرد كونه منسوبًا إلى أمر الجاهلية هذا يفيد التحريم فحسب، ولا يدل على أنه شركٌ أكبر أو أصغر، ولذلك الفخر بالأنساب هذا كبيرةٌ من الكبائر، ولم يقل أحدٌ من أهل العلم أنها شركٌ أكبر ولا أصغر، وكذلك الطعن أو الفخر في ماذا؟ ((الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب)) وكذلك النياحة وإنما هي من الكبائر ولم يقل أحدٌ فيما أعلم أنها ماذا؟ من الشرك الأصغر مع كونه منسوبةً إلى الجاهلية، فدل ذلك على أن التعيين بكونه شركًا أو لا ينظر إلى المعنى. قال هنا: ولم يذكر خلافًا، وهذا الذي كان يزعم المشركون ولم يزل موجودًا في هذه الأمة إلى اليوم، يعني نسبة المطر إلى النجوم على أنها سببٌ، وأيضًا فإن هذا من النبي - صلى الله عليه وسلم - حماية لجناب التوحيد وسدًّا لذرائع الشرك ولو بالعبارات الموهمة التي لا يقصدها الإنسان كما قال لرجل قال له ما شاء الله وشئت قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((أجعلتني لله ندًّا؟ بل ما شاء الله وحده)). وذلك لأنه نسب ما هو من فعل الله وهو المطر إلى خلقٍ مسخرٍ لا ينفع ولا يضر ولا قدرة له على شيء فيكون شركًا أصغر.

وفيه التنبيه على أمر آخر، يعني بالقياس الأولوي وفيه التنبيه على ما هو أولى بالمنع من نسبة السقيا إلى الأنواء كدعاء الأموات وسؤالهم الرزق والنصر والعافية ونحو ذلك من المطالب فإن هذا هو عين الشرك الأكبر سواء قالوا إنهم شفعاء إلى الله أو اعتقدوا أنهم يخلقون ويرزقون وينصرون استقلالاً على سبيل الكرامة هذا أو ذاك، لأنه إذا مُنع من إطلاق نسبة السقيا إلى الأنواء مع عدم القصد والاعتقاد فلأن يمنع من دعاء الأموات والتوجه إليهم في المُلِمَّات مع اعتقاد أن لهم أنواع التصرفات أولى وأحرى، إذا منع من نسبة الشيء إلى النجم مع اعتقاد أنه لا يخلق ولا تصرف له فنسبة الشيء للأصنام مع اعتقاد أنها تنفع وتضر من بابٍ أولى وأحرى، حينئذٍ يستدل بالشرك الأصغر على نفي الأكبر لا من حيث اللفظ وإنما من حيث القياس الأولوي فيكون بدلالة.

الالتزام [أحسنت] بدلالة الالتزام، اضبطوا هذه الدلالات الثلاثة تستفيدوا كثيرًا في العلم. إذا جاءك أي حكم شرعي مر بك انظر ما نوع الدلالة هنا؟ أولاً اضبط الدلالات الثلاث ما هي؟ ما حقيقتها؟ مطابقة ما المراد بها؟ التضمن والالتزام، ثم ما العلاقة بينها، ثم طبق ذلك فيما تأخذه من نصوص من الوحيين، إذا قيل: هذا حرام. دل عليه مطابقة أو تضمن أو التزام؟ اختبر نفسك، كل حكم شرعي لا يخرج عن هذا يعني لا تقل: ما عندنا أمثلة، ما أعطانا أمثلة، لا أعطيك مثال واحد، ثم أنت خذ ما شئت من القرآن من أوله إلى آخره خذ ألف آية لا تأخذ ستة آلالف فانظر في كل آية في كل كلمة تدل على حكم شرعي ما وجه الاستدلال مطابقة تضمن التزام؟ فانظرك نفسك هناك.

قال قوله: («والنياحة»). هذا هو الأمر الرابع والأخير في النص ... («والنياحة») هي رفع الصوت بالندب على الميت، وإفراط رفعه بالبكاء وإن لم يقترن بندبٍ ولا نوحٍ وضرب الخدود وشق الجيوب، الندب هو تعداد محاسن الميت، هل يُشترط في النياحة أن تجمع بين الأمرين رفع الصوت بالبكاء مع الندب أم يُكتفى برفع الصوت؟ الظاهر أنه يكتفى برفع الصوت، يعني يصدق عليه أنها نياحة بمجرد رفع الصوت لأنه جزع وعدم صبرٍ، حينئذٍ انتفى فيه الكمال كمال الواجب، ولا يشترط فيه الندب والنياحة [يعني رفع الصوت] (١-) يعني تعداد محاسن الميت، إذًا نقول: النياحة هي رفع الصوت بالندب على الميت وإفراط رفعه بالبكاء وإن لم يقترن بندبٍ ولا نوحٍ وضرب الخدود وشق الجيوب ونحو ذلك، يقال: ناحت المرأة زوجها وعليه نَوْحًا، وَنُوَاحًا بالضم ونِياحًا فِعَالاً ونِيَاحَةً ومَنَاحًا والاسم النياحة، ونساء نَوْحٌ فَعْلٌ جمع هذا، ونساء نَوْحٌ وَأَنْوَاحٌ وَنُوَّحٌ وَنُوَّحٌ فُعَّل ونَوَائِح ونَائِحَات وكنا في مَنَاحَةِ فلان، هذا تصريف الكلمة، هذا التعريف هو المنضبط هنا بأنه لا يشترط ماذا؟ أن يكون ثَمَّ قصدٌ للندب خلافًا لما مال إليه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في شرحه حيث عرَّف النياحة بقوله: هي رفع الصوت بالبكاء على الميت قصدًا، وينبغي أن يضاف إليه على سبيل النَّوْح كنَوْح الحمام والندب تعداد محاسن الميت. هذا القيد - وفيه نظر - والله أعلم، وهي من أمر الجاهلية لأن ذلك تسخط بقضاء الله وقدره ومعارضته لأحكامه وسوء أدبٍ مع الله تعالى، وذلك ينافي الصبر الواجب وهي من الكبائر لشدة الوعيد والعقوبة، فأما البكاء الذي لا يكون معه رفع بالصوت هذا لا إشكال فيه، وإنما رفع الصوت مع الضجر ونحو ذلك. نقول: هذا يُسَمَّى نياحةً وإن لم يكن فيه ماذا؟ تعدد لمحاسن الميت.

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: البكاء على الميت على وجه الرحمة حسن مستحب ولا ينافي الرضا بقضاء الله هذه الجزئية الأخيرة هي التي نعنيها بأنه ماذا؟ بأنه لا ينافي الرضا بقضاء الله، فإذا كان كذلك فحينئذٍ لا يكون مذمومًا، فالنياحة لا تزيد النائحة إلا شدةً وحزنًا وعذابًا.

وفيها كذلك تسخط من قضاء الله وقدره واعتراض عليه.

وفيها أيضًا تهييج أحزان غيره.

وفيها أيضًا تفويت الأجر مع ذهاب المصيبة، ومع هذه المفاسد لا ترد القضاء ولا ترفع ما نزل.

____

(١-) سبق.

قوله: (وقال: «النائحة إذا لم تتب قبل موتها»). النياحة قال: («النائحة») مؤنث؟ هل هو احترازٌ عن المذكر؟ الجواب: لا، فالنوح يكون من الرجال ومن النساء إلا أنه لما كان في النساء أكثر عَبَّر بما هو أكثر، فحينئذٍ هذا الوصف ليس قيدًا لا مفهوم له، فالنياحة تشمل ما إذا كانت من رجل أو امرأة ولكن الغالب وقوعها من النساء، ولهذا قال: («النائحة»). قوله: («إذا لم تتب قبل موتها»). أي فإن تابت قبل الموت تاب الله عليها، فالحكم المعلق الآتي ذكره من الوعيد والعقوبة متى؟ إذا لم تتب قبل موتها، مفهومه مفهوم مخالفة لأنه ماذا؟ قيده بالشرط («إذا لم تتب قبل موتها») أي فإن تابت قبل الموت تاب الله عليها، وظاهر الحديث هنا أن هذا الذم لا يكفره إلا التوبة لأنه جعل سببًا لمحو الذنب وهو التوبة، ومعلوم أن المكفرات كما وصلها شيخ الإسلام إلى عشرة رحمه الله تعالى يعني ما ينزل به من العذاب عند سكرات الموت في القبر وكذلك العمل الصالح الشفاعة .. إلى آخره، هذه كلها مكفرات تمحو الذنب

هنا ظاهر النص ماذا؟ قال: («إذا لم تتب»). قيَّد بالتوبة، مفهومه أن غير التوبة لا يقوم مقام التوبة، وهذا فهمه كذلك الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى - وفيه نظر -، بل الصواب أنه يقال بأنه عَلَّق بالتوبة لأن أَجَلَّ ما تمحو به الذنوب ما يكون من فعله هو، وهو ماذا؟ وهو التوبة، وأما شفاعة الشافعين ودعاء المؤمنين فهذا منفك عنه، فهو في الدنيا مطالب بمحو الذنب في الأصل بأن يتوب، حينئذٍ يكون الأصل والغالب في محو الذنوب بالتوبة تعلق الحكم لذلك، وإلا فلا يمنع أن يكون ثَمَّ ما هو مكفر غير التوبة، فالحديث هنا حينئذٍ يقال بأن الحكم قد أُسْنِدَ إلى ما هو غالب فلا مفهوم له، كقوله: {وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ} [النساء: ٢٣]. لَمَّا كان الغالب أنها تكون في حجره حينئذٍ قيده، وأما إذا كانت ربيبة ليست في حجره يجوز؟ لا يجوز خلافًا لابن حزم رحمه الله تعالى.

إذًا ظاهر الحديث هنا الذي أخذنا بالمنطوق نفسه أن هذا الذنب لا يكفره إلا التوبة وقاله الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، وأن الحسنات لا تمحوه لأنه من كبائر الذنوب والكبائر لا تمحى بالحسنات فلا يمحوها إلا التوبة، لو وقفنا مع اللفظ لكان هذا كذلك، ولكن نجيب بأنه لا مفهوم له وعلق الحكم على التوبة لأن أعظم أسباب محو الذنوب، والله أعلم.

قال في ((التيسير)): فيه تنبيه على أن الوعيد والذم لا يلحق من تاب من الذنب. وهو كذلك الذي تاب من الذنب كما لو لم يقع في الذنب فلا ذنب وهو كذلك بالإجماع، فعلى هذا إذا عُرِفَ شخصٌ بفعل ذنوبٍ توعد الشرع عليها بوعيدٍ لم يجز إطلاق قوله بلحوقه لذلك الشخص المعين، وهو كذلك، لأن العقوبات جاءت مطلقة ما جاء أن زيدًا من الناس شارب الخمر الله عز وجل يكبه على وجهه في النار، وإنما جاء ماذا؟ من فعل كذا استحق كذا فهو عام حينئذٍ لا يُنَزَّل على خاصٍ، لماذا؟ لأن العقبات مآلها مآل أخروي، وحينئذٍ التعيين يكون من جهة ماذا؟ من يعلم الغيب بأن هذا الشخص بعينه يستحق العقاب، وإلا قد يعفو الله عز وجل عنه، ولذلك إذا عُرِف شخصٌ هذه قاعدة عند أهل السنة والجماعة إذا عُرِفَ شخصٌ بفعل ذنوبٍ توعد الشرع عليها بوعيدٍ لم يجز إطلاق قوله بلحوقه لذلك الشخص المعين، فإن عقوبات الذنوب ترتفع بالتوبة والحسنات الماحية والمصائب المكفرة، ودعاء المؤمنين بعضهم لبعض وشفاعة نبيهم - صلى الله عليه وسلم - فيه، وعفو الله عن من شاء ممن لا يشرك به شيئًا، حينئذٍ إذا لم يتب أنت تعلم أنه لم يتب، حينئذٍ كذلك لا يوجب أن يوصف بما رتبه عليه الشارع في العقوبة، لماذا؟ لأنه ارتفع سببٌ خاصٌ وعندنا أسبابٌ عشرة، فحينئذٍ يحتمل أنه يكون ممن شفع فيه النبي - صلى الله عليه وسلم -، يحتمل أنه ممن دعا المؤمنون له فأجاب الله عز وجل دعائهم، حينئذٍ كونه لم يتب لا يدل على أنه سيدخل النار. ووفيه أن التوبة تكفر الذنب وإن عَظُم وهو إجماعٌ في الجملة لقوله تعالى: {إِلَّا مَن تَابَ} [مريم: ٦٠] فمن تاب قبل الموت ما لم يغرغر فإن الله تعالى يتوب عليه كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر». رواه أحمد والترمذي وابن ماجة وابن حبان.

قوله: (تقام يوم القيامة) أي تبعث من قبرها وتوقف يوم الحساب والجزاء. قوله: (وعليها سربال من قطران) قال القرطبي السربال واحد السرابيل، وهي ثياب والقُمُص، يعني أَنَّهُنَّ يُلَطَّخْنَّ بالقَطِرَان فيصير لهن كالقميص، القطران كما قال ابن عباس هو النحاس المذاب، فحينئذٍ تلطخ بالقطران فيصير لهن كالقميص حتى يكون اشتعال النار والتصاقها بأجسادهن أعظم، ورائحتهن أنتن، وألمها بسبب الجرب أشد. وروى ابن جرير وغيره عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما: أن القطران هو النحاس المذاب. هذا المشهور هند المفسرين.

قوله: (ودرع من جرب) الدرع ثوبٌ يُنسج من حديدٍ يلبس في الحرب وقاية من سلاح العدو، وقيل الجرب داءٌ، ويقال خِلْطٌ أو خَلْطٌ غليظ يحدث تحت الجلد لمخالطة البلغم الملح للدم فيحدث منه بثورٌ صغار له حِكةٌ شديدة، ألبست هذين عوضًا عن الثوبين الذين مزقتهما في الدنيا من أجل المصيبة، يعني مزقت الثوب في الدنيا فألبسة ثوبًا آخر من قطرانٍ وكذلك جرب وهذا محتمل ولا يتعين، والمعنى أن كل جلدها يكون جربًا بمنزلة الدرع وإذ اجتمع قطران وجرب زاد البلاء، لأن الجرب أي شيءٍ يمسه يتأثر به يعني أشبه ما يكون الحساسية ونحوها الآن، فكيف ومعه القطران. قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى والحكمة أنها لما لم تغط المصيبة بالصبر غُطِّيَتْ

بهذا الغطاء فكانت العقوبة من جنس العمل.

مناسبة الحديث للباب: قلنا: رواه مسلم. وهو واضح بين. مناسبة الحديث للباب أن فيه دليلاً على تحريم الاستسقاء بالأنواء لأنه أضافه إلى أمر الجاهلية، وأنه من أمور الجاهلية.

ويستفاد من الحديث أولاً ثبوت رسالته - صلى الله عليه وسلم -، ففيه دليل على شهادة أن محمدًا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأن هذه الأخبار في هذا الحديث من أنباء الغيب فأخبر بها - صلى الله عليه وسلم - فكان كما أخبر.

ثانيًا: التنفير من هذه الأمور الأربعة الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة على الميت.

ثالثًا: تحريم الاستسقاء بالنجوم وأنه من أمور الجاهلية.

رابعًا: أن ما كان من أمر الجاهلية لا يتركه الناس كلهم، وهذا لا يدل على أنه مباح.

خامسًا: أن ما كان من أمر الجاهلية وفعلهم فهو مذموم في دين الإسلام؟

سادسًا: منع التشبه بالجاهلية، وهذا الأصل فيه التحريم، إن كان ظاهر النص أنه كفرٌ.

سابعًا: من تشبه بقومٍ فهو منهم هذا الذي أعنيه.

سابعًا: تحريم الافتخار بالأحساب وأنه من أمور الجاهلية.

ثامنًا: تحريم الوقوع في الأنساب بذمها وتناقصها.

تاسعًا: تحريم النياحة وبيان عقوبتها وأنها من الكبائر.

عاشرًا: على ظاهر النص فيما ذكره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى أن كبائر الذنوب لا تكفر بالعمل الصالح. من قوله: ((إذا لم تتب قبل موتها)). قلنا: هذا فيه نظر. لكن نذكره لأنه من شراح ((كتاب التوحيد)).

الحادي عشر: أن التوبة تكفر الذنب وإن عظم، لأنه قال: ((إذا لم تتب قبل موتها)) والنياحة ذنبٌ عظيم دل على أنه لو تابت لقبل منها وهو كذلك لقوله: ((إذا لم تتب قبل موتها))، ولقوله تعالى: {وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ} [النساء: ١٨].

الثالثة عشر: أن الشرك الأصغر لا يخرج من الملة، من أين أخذناها من الحديث (أمتي) مع الاستسقاء بالنجوم (أمتي) يعني بوجهين (أمتي) يعني أمة الإجابة فكما أن الفخر بالأحساب لم يخرجه عن دائرة الإسلام كذلك الاستسقاء بالأنواء أو بالنجوم كما جاء في النص. والشرك الأصغر لا يخرج من الملة وهو داخل تحت المشيئة كما مر معنا، وهذا هو الصحيح تدل عليه ظاهر النصوص.

الرابع عشر: ثبوت الجزاء والبعث (تقام يوم القيامة).

الخامس عشر: أن الجزاء من جنس العمل.

السادس عشر: أن المسلم قد يكون فيه شيءٌ من خصال الجاهلية ولا يقتضي ذلك كفره لأن ليس كل ما نسب إلى الجاهلية فهو كفرٌ، بل الأصل فيه التحريم والذم والتقبيح والتمثيل، ثم إذا كان ثَمَّ زيادة فنحتاج إلى دليل آخر، والمعنى الذي هو حقيقة الشرك يعتبر دليلاً انتبه لهذا، لأنه قد يقول قائل: ما الدليل؟ نقول: هذا المعنى حقيقة شرعية فتأتي بالأدلة الدالة على أن الشرك الأكبر معناه كذا وكذا، حينئذٍ هذه الأدلة هي التي بينت أن هذا الذي نُسِبَ إلى الجاهلية أنه شركٌ أكبر.

ونقف على هذا. والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

69 ٦٩

٦٩.١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (ولهما عن زيد بن خالد رضي الله عنه قال: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليل، فلما انصرف أقبل على الناس فقال: (هل تدرون ماذا قال ربكم؟) قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: (قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب).
* نسبة المطر للنوء ثلاثة أقسام:
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* بيان مفردات ألفاظ الحديث، ومعانيه.
* قوله: (ولهما من حديث ابن عباس بمعناه وفيه قال بعضهم: لقد صدق نوء كذا وكذا، فأنزل الله هذه الآيات: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) إلى قوله: (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ).
* ما المناسبة بين النجوم والقرآن؟
* مناسبة الحديث للباب.
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
فلا زال الحديث في الباب الثلاثين مما بوب به شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)). وهو (باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء). وعرفنا المناسبة، وعرفنا ما يتعلق بهذه الترجمة، وعرفنا أن المصنف رحمه الله تعالى قد ذكر تحت هذه الترجمة آية وثلاثة أحاديث. أو حديثين، لا إشكال فيه.
ووقفنا عند قوله رحمه الله تعالى - عندما ذكر الآية، آية الواقعة، وكذلك حديث أبي مالك الأشعري - قال رحمه الله تعالى: (ولهما عن زيد بن خالد رضي الله عنه قال: صلى لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلاة الصبح بالحديبية على إِثْرِ سماء كانت من الليل، فلما انصرف أقبل على الناس فقال: «هل تدرون ماذا قال ربكم»؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال - يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - «قال» - يعني الله عز وجل -. (قال: «قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مُطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب»». قوله رحمه الله تعالى: (ولهما) أي للبخاري ومسلم، الحديث في الصحيحين (زيد بن خالد) أي الْجُهَنِيّ المدني، وهو صحابي مشهور، شَهِدَ الحديبية، وكان معه لواء جُهَيْنَةَ يوم الفتح، مات سنة ثمانٍ وستين بالكوفة، وله خمس وثمانون سنة، وقيل غير ذلك. قوله: (لهما) كما مرّ معنا مرارًا، أن الضمير لا يحتاج في مثل هذا التركيب أن يكون منصوصًا عليه مرجع الضمير، وإنما يكون ذهنيًّا يكون في الذهن، وإذا قيل: أخرجاه، متفق عليه، على الحديث، من الذي اتفق عليه؟ البخاري ومسلم، حينئذٍ هذا صار اصطلاحًا إذا أُطلق انصرف من حيث المعنى، إلى المراد به، وهو اصطلاح خاص بين أهل العلم، ولذلك لو قيل للعوام: أخرجاه. ما أدراه من الذي أخرجاه، متفق عليه بَيْنَ من؟ حينئذٍ يحتاج إلى تفصيل، وهذه حقيقة عُرفية حينئذٍ لا نقول: أين مرجع الضمير؟ لا نحتاج إليه البتة.
قوله: (صلى لنا) أي صلَّى بنا، ف (اللام) بمعنى (الباء)، (صلى لنا) أي صلَّى بنا. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: وفيه جواز إطلاق ذلك مجازًا، وإنما الصلاة لله، (صلى لنا) يعني توجه بالعبادة لنا؟

الجواب: لا، ليس هذا المراد. وإنما يتوجه بالعبادة إلى الله عز وجل، والمراد بـ (صلى لنا) أي صلّى بنا. فكان إمامًا، ونحن نَتَّبِعُهُ في ذلك، وهذا هو الظاهر، والعلم عند الله. ويحتمل ماذا؟ يحتمل (صلى لنا) أي إمامًا، وهذه عبارة كذلك مشتهرة (صلى لنا) أي إمامًا، لأن الإمام يصلّي لنفسه ولغيره، ولذلك وجب على المأموم أن يتبع إمامه، فصلّى لنفسه وصلَّى لغيره، وهذا وجه حسن كذلك. وقيل: اللام للتعليل، أي صلَّى لأجلنا، يحتمل أنه أراد التعليل، وهو قد ورد في بعض الأحاديث، وكذلك من شأن الصحابة، فيقوم يصلى لأجل أن يعلم الناس كيف صلّى النبي صلى الله عليه وآله سلم. والمعنى الأول أو الوجه الأول أظهر، وهو أن تكون ... (اللام بمعنى الباء) فـ (صلى لنا) أي صلَّى بنا.

قوله: (صلاة الصبح بالحديبية)، صلاة، (صلى لنا)، (صلاة)، صلى بنا صلاة الصبح، المراد بها صلاة الفجر، سُمِّيت بالوقت، والحُدَيْبِيَة بالمهملة والتصغير، وتخفيف الياء وهو أكثر، وتُشدَّد، حُدَيبيَّة ففيها لغتان، والتخفيف أشهر، وهي الحديْبِيَة قرية سُمِّيت ببئر هناك، على مرحلة من مكة، مسافة قريبة من مكة، فهي اسم بئر سُمِّي بها المكان، فيكون من إطلاق الخاص وإرادة العام، وهذا يُسمَّى مجازًا مرسلاً، وإطلاق الجزء مرادًا به الكل {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي} [البقرة: ١٩] أصابعهم يعني أناملهم، أطلق الكل وأراد به الجزء، هذا عكسه، يُطلق الكل ويراد به الجزء، والعكس كذلك، وكلاهما نوعان من المجاز المرسل، يعني إطلاق الشيء وإرادة الكل، فهي اسم بئر سُمِّي بها المكان، يُسمى الآن (بالشميسي) ومعروف هذا، بعضها في الحل، وبعضها في الحرم، يعني لها جهتان. كان بها الصلح في السنة السادسة من الهجرة، لمَّا قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - معتمراً صدَّه المشركون عن البيت في قصة مشهورة، وهو الفتح المبين كما هو معلوم. (على إِثْرِ سماء)، (إِثْرِ) بكسر الهمزة وسكون الثاء (إِثْرِ) على وزن فِعْل، وهو يأتي في الأسماء كذلك، فِعْل يأتي في الأسماء كحِمل، على وزن فِعْل، و (إِثْرِ) على وزن فِعْل، والإثر هو ما يعقب الشيء، يعني يكون بعده، والأثر أَثَر الشيء حصول ما يدل على وجوده، أَثَر، وإِثْر متقاربان في المعنى، (على إِثْرِ سماء) يعني عقب ماذا؟ عقب مطر، وهذا المراد به، (صلى بنا صلاة الصبح) بعد هطول مطر، هذا المراد من جهة المعنى، (سماء) أي مطر، وأُطلق عليه سماء على المطر لكونه ينزل من جهة السماء، فيكون مجازًا، فيطلق السماء ويراد به المطر، والعلة أو السبب أو الموجب أن السماء يخرج منها المطر، والعكس بالعكس، المطر يخرج من جهة السماء، والسماء يُطلق على كل ما ارتفع، فكل ما علاك فهو سماء، وهذا محل وفاق بين أهل اللغة: أن كل ما علاك فهو سماء، وفي ((المفردات)): سماء كل شيء أعلاه. قال: وسُمِّي المطر سماءً لخروجه منها. هكذا قال في ... ((المفردات)) وهو يعتني بألفاظ القرآن، والمراد أن مطراً كان في تلك الليلة، ولذلك قال: (كانت من الليل) حصلت من الليل، أو كانت تلك السماء من الليل، هذا فيه إشارة إلى أن الضمير هنا يعود إلى السماء، حينئذٍ (على إِثْرِ سماء) مضاف ومضاف إليه، ومعلوم أن اللفظ المضاف إلى إذا كان مذكرًا يكتسب التأنيث من المضاف إليه، ولذلك أَنَّثَ الضمير، ما قال: كان، لأن الإثر هذا مذكر، وليس بمؤنث، قال: (كانت من الليل)، (كانت) يعني أعاد إلى المطر إلى المضاف إليه، [نعم] ليس على المضاف، وإنما على المضاف إليه، وهذا جائز على الصحيح، وإن كان أكثر النحاة على المنع، بمعنى أن الضمير هل يجوز عوده على المضاف إليه دون المضاف، فيه قولان، الأكثر على المنع، والصواب على الجواز، قلة على أنه يجوز وهو الصواب. قد ورد كذلك في القرآن، وهنا كذلك من السُّنَّة (على إِثْرِ سماء كانت) هي أي السماء، حينئذٍ أعاد الضمير مؤنَّثًا.

وقوله: (من الليل) من لابتداء الغاية وتحتمل الظرفية، يعني كانت في الليل، يعني الظرفية (من) تأتي للظرفية، وإذا كان الأصل فيها لبيان الجنس، لكن قد تأتي بمعنى (في) لكن للظرفية. قال: (فلما انصرف)، (على إِثْرِ سماء كانت من الليل، فلما انصرف)، (لَمَّا) بمعنى (حين)، والفاء هنا للترتيب فحسب، (فلما انصرف) أي لَمَّا التفت إليهم - صلى الله عليه وسلم - من صلاته بوجه الشريف، ويحتمل أنه أراد أن الصلاة هنا السلام، إما أنه التفت إليهم، وإما أنه أراد ماذا؟ أراد السلام، والثاني أولى، يعني انصرف من صلاته

بالسلام، خرج منها، لقوله أقبل إليهم، إذا لو كان الانصراف المراد به الإقبال، ما المراد بأقبل إليهم أو (أقبل على الناس) هذا يحتاج إلى أنه مكرر، (فلما انصرف) أي سلَّم من صلاته، وثَمَّ وجهان يذكرهما أهل العلم في هذا الموضع. أي لَمَّا التفت إليهم من صلاته بوجهه، ويحتمل أنه أراد السلام لا القيام من مكانه والتحرك بدليل قوله: (أقبل على الناس) أي التفت إلى المأمومين كما هو معلوم من حاله وحال أصحابه، وإتيانهم بالذكر المندوب. قال في ((التيسير)): ففيه دليل على أنه لا ينبغي للإمام إذا صلَّى أن يجلس مستقبل القبلة، بل ينصرف إلى المأمومين كما صحَّت بذلك الآثار. لا ينبغي إن أراد به ما يقابل، ما يعبَّر به عن الاستحباب لا إشكال فيه. وأما من هذا النص لا يدل على أنه لا ينبغي يعني لا يجوز، لماذا؟ لأنه مجرد فعل، وفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - يدل على الاستحباب ما لم يقترن به قرينة تدل على الوجوب. وكون النبي - صلى الله عليه وسلم - انصرف من صلاته فأقبل على الناس حينئذٍ نقول: هذا هو السنة. أما أنه لا ينبغي إذا كان ثَمَّ ما يدل على ذلك فهو حسن، وإلا النصّ وحده لا يدل. (أقبل على الناس فقال: «هل تدرون ماذا قال ربكم») هل لفظ استفهام، حرف استفهام، ومعناه التنبيه، والتَّشويق لِمَا سَيُلْقَى عليها، وإلا فالرسول - صلى الله عليه وسلم - يعلم أنهم لا يعلمون («ماذا قال ربكم») إذًا جاءهم من جهة الوحي، ومعلوم أن الصحابة لا يُوحى إليهم، إذًا يعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الصحابة لا يعلمون، وإنما أراد ماذا؟ أراد تمهيدًا أن يمهد لهم بهذا السؤال من باب التنبيه والتشويق، لِمَا سيُلْقَى عليهم، وهو أسلوب عربي فصِيح، وإلا فالرسول - صلى الله عليه وسلم - يعلم أنهم لا يعلمون ماذا قال الله، لأن الوحي لا ينزل على الصحابة، وإنما ينزل على النبي - صلى الله عليه وسلم -. وفي رواية النسائي: «ألم تسمعوا ماذا قال ربكم الليلة» كذلك لا يسمعون، وإنما يسمعون بواسطة، ولم يسمعوه ماذا؟ ولن يسمعوه مباشرة، ولم يسمعوه مباشرة قطعًا كذلك، وهذا من الأحاديث القدسية: (قال الله) لأن فيه إسناد الفعل أو القول للباري جل وعلا. قال الحافظ: وهي تحمل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخذها عن الله بواسطة أو بلا واسطة، فهو محتمل لأنه وحي، وإذا كان وحيًا فالوحي: إما أن يكون بواسطة ملك يُرسل إليه، وإما أن يَسمعه مباشرة.

وقوله: («هل تدرون»)، («تدرون») هذا فعل مضارع ماضيه دَرَى بمعنى عَلِمَ، («هل تدرون») هل تعلمون («ماذا قال ربكم») فالدراية هنا بمعنى العلم، أن تعلمون («ماذا قال ربكم») أضاف رب هنا إليهم («ربكم») وهذا فيه ماذا؟ فيه خصوصية، والخطاب هنا للصحابة، والمراد هنا الربوبية الخاصّة، لأن المخاطب مؤمن والربوبية، ربوبية الله عز وجل لخلقه نوعان: عامة، وخاصّة.

والمراد هنا الخاصة، وهي لا تنافي العامة، كما هو معلوم. لأن ربوبية الله تعالى للمؤمن خاصة، كما أن عبودية المؤمن له خاصة ليست عامة، فالعبودية نوعان، والربوبية نوعان.

العبودية نوعان:

- عبودية قهرٍ، وهذه عامة تشمل المؤمن والكافر.

- وعبودية خاصة، وهي الاستسلام لله عز وجل، وهذه خاصة بالمؤمنين.

كذلك الربوبية عامة، وربوبية خاصة، العامة تشمل المؤمن وتشمل الكافر، والخاصة خاصة بالمؤمنين، والخاصة لا تنافي العامة، كل خاصٍّ لا ينافي العام.

وفيه إلقاء العالم المسألة على أصحابه ليختبرهم، يعني يتنبه إلى ما عندهم من العلم.

قوله: (قالوا: الله ورسوله أعلم)، (قالوا) أي قال بعضهم، وليس القول من الجميع، إنما هو قول صادر من البعض. (الله ورسوله أعلم)، (الله) مبتدأ، (ورسوله) معطوف عليه، و (أعلم) هذا خبر المبتدأ، ومعلوم أن الخبر إذا كان خبرًا عن اثنين فأكثر فلا بد من الاتحاد، الخبر والمبتدأ لا بد من التطابق إفرادًا وتثنية وجمعًا، زيد عالم، الزيدان عالمان، الزيدون عالمون، وهذا المطرد، لكن هنا جاء (أعلم) جاء مفردًا مذكرًا لأن (أعلم) اسم تفضيل، إذا نُوِيَ معنى (من) وكان مجردًا من الإضافة و (أل) حينئذٍ لَزِمَ الإفراد والتذكير، لَزِم الإفراد يعني التوحيد، بمعنى ولَزِم كذلك التذكير فلا إشكال، لا يقال علمان، لا يقال علمان [نعم] وإنما يكون مطابق للمفرد الأول،

(الله ورسوله أعلم) يعني من كل عالم، حينئذٍ أريد به معنى التفضيل، للقاعدة التي ذكرناها. هنا نقول: (الله ورسوله أعلم) أي من كل عالم، إذًا التفضيل مراد، وليس المراد به مجرد الإخبار. وأفرد اسم التفضيل مع كونه خبرًا عن اثنين لأن القاعدة أن اسم التفضيل إذا نُوِيَ به معنى (من) يعني التفضيل، وكان مجردًا من (أل) والإضافة لَزِمَ فيه الإفراد والتذكير. ولا بأس كذلك بقوله: (الله ورسوله) الواو هنا للجمع (الله ورسوله أعلم) فجمع بينهما لأن الكلام هنا والأمر شرعي، ولا شك أن الباري جل وعلا يعلم ما أمر به، والنبي - صلى الله عليه وسلم - يعلم ما أمر الله تعالى به، إذًا لا إشكال في ذلك، وإما إنكار النبي - صلى الله عليه وسلم - لقول القائل لَمَّا قال له: ما شاء الله وشئت. فقال: «أجعلتني لله ندًّا». أنكر عليه، ما شاء الله وشئت، جمع بينهما بالواو وهي لمطلق الجمع، حينئذ هنا ما شاء هذا يتعلق بماذا؟ بالأمور الكونية، والنبي - صلى الله عليه وسلم - ليس له من الأمر شيء في ذلك، حينئذٍ ما كان متعلقًا بالأمر الشرعي فالجمع بالواو لا إشكال فيه، بل هو الأصل، وما كان من الأمور الكونية هذا لا يُجمع فيه بين الله عز وجل وبين النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذًا قوله بالجمع هنا في أو العطف بالواو لا إشكال فيه، ولا محظور فيه البتة. ولا بأس بالجمع بالواو بين الله ورسوله في الأمور الشرعية، وأما قوله لَمَّا قال له الرجل: ما شاء الله وشئت. قال: «أجعلتني لله ندًّا». فأنكره عليه لأنه أمر كوني والرسول - صلى الله عليه وسلم - ليس له شأن في الأمور الكونية. وفي هذه الجملة تفويض العلم إلى الله ورسوله، وأنهم لا يعلمون. وهذا الأصل في المسلم. أنه إذا سئل عمّا لا يعلم لا يتكلف ما لا يعلمه، وما لا يعنيه، وإنما يكل الأمر إلى الله عز وجل، وذلك شرف، وليس نقصًا فيه، وإنما هو شرف له إنه إذا سئل عن شيءٍ ما فلا يعلمه أن يقول: الله ورسوله أعلم، لذلك قال الشارح: وفيه حُسن الأدب للمسئول عمّا لا يعلم أن يكل العم إلى عالمه، وذلك واجب، ولا يتكلف ما لا يعنيه، لأنه إذا تكلف فقد وقع في كبيرة من الكبائر ألا وهي القول على الله بلا علم، فإما أن تقول على الله بلا علم، وهذا رأيي وهذا الذي يظهر لي و .. إلى آخره، وإما أن تقول: الله ورسوله، الله أعلم، أن تقول: الله أعلم.

(«قال: أصبح من عبادي مؤمن بي») يعني قال الله تعالى («أصبح من عبادي مؤمن بي») و (« كافر»)، («من عبادي») الإضافة هنا للعموم، لأنه قسّم مؤمن وكافر، فدل على أن اللفظ هنا أراد به العموم فدخل فيه الكافر وإن لم يكن الكفر المراد به الكفر الأكبر، وإنما المراد به الكفر الأصغر، حينئذٍ تكون الإضافة فيها معنى العموم لأنه عباد جمع، والجمع المضاف من صيغ العموم، كما أن المفرد المضاف من صيغ العموم، فكلاهما يدل على العموم {يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء: ١١]، {أَوْلَادِكُمْ} جمع، وأضافه فحينئذٍ يعم، بدليل ماذا؟ قال: بدليل التقسيم في قوله: («مؤمن بي وكافر») في قوله: {فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ} [التغابن: ٢]، والمراد به التقسيم هنا وإلا {وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ} ما يقابل ماذا؟ الكافر كفرًا أكبر، والكافر المراد به ماذا؟ الكفر الأكبر في الآية، {وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ} يعني مسلم هذا الأصل فيه، {فَمِنكُمْ كَافِرٌ} يعني بعضكم مؤمنون وبعضكم كفّار فالتقسيم هنا ما يقابل الإسلام، وأما («مؤمن بي وكافر») هذا ليس المراد به ما يقابل الإسلام، لأن الصحيح أن المراد بالكفر هنا الكفر الأصغر، وهو كفر النعمة، وليس المراد به الكفر الأكبر، وإنما المراد به أن التقسيم هنا فيه تقابل بين النوعين) {فَمِنكُمْ كَافِرٌ} أي بعضكم، بعض الناس لم يقبل الشرع فكفر بالله عز وجل، وكفره هنا كفر أكبر، و {فَمِنكُمْ كَافِرٌ} أي مسلم حينئذٍ يقابل الكافر. قوله: («مؤمن بي وكافر») أي عبد مؤمن بي وعبد كافر، صفة لموصوف محذوف، هكذا قدَّره بعضهم، وإن كان هذا المطرد في لسان العرب ألا يذكر («مؤمن») أي عبد مؤمن، («وكافر») أي عبد كافر، هذا في نفس الأمر هو كذلك، لكن جرى القاعدة عند النحاة أن هذا الموصوف لا يُذكر، لماذا؟ لأن مؤمن هذا اسم فاعل يدل على ماذا؟ يدل على ذات وصفة، حينئذٍ الذات هي عبد، هي معنى عبد، وكذلك كافر دل على عبد الذي هو الذات، وصفة وهي الكفر. وإن كان التقدير من حيث المعنى صحيحًا، إلا أنه لا يُذكر البتة، فلا نقول: مؤمن يعني صفة لموصوف محذوف، وكذلك كافر صفة

لموصوف محذوف، وإنما نقول: مؤمن مثلاً فاعل، ولذلك قوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ}، لا نقول: قد أفلح الناس المؤمنون والفاعل الناس والمؤمنون هذا صفة له، وإنما نقول ماذا؟ المؤمنون هذا فاعل بنفسه، لكن في المعنى، المؤمنون المراد به الأشخاص أو العباد لأن الوصف هنا لا بد أن يكون له محل أليس كذلك؟ الحدث لا بد له من محل يقوم به، وإلا أين يقوم، ليس عندنا قيام هكذا، لا، لا في زيد ولا في عمرٍو ولا في غيره، أنما يكون محله في الذهن، إذًا المراد بهذا أن بعضهم قدّر قال: ((مؤمن)) يعني صفة لموصوف محذوف هذا من حيث المعنى الصحيح ولا اعتراض عليه، لكن هل جرى عادة النحاة بذلك؟ الجواب: لا، ولا يُذكر، وإلا لاحتجنا أنه كل ما جاء وصف في موضع فاعل أو في موضع مفعول تقول: هذا صفة لموصوف محذوف، رأيت رجلاً.

أي شخصًا رجلاً، حينئذ رجلاً ليس مفعولاً به، ضربتُ رجلاً، رجلاً هذا صفة لموصوف محذوف أي ضربتُ شخصًا رجلاً، حينئذٍ نقول: هذا يلزم منه ماذا؟ أن كل فاعل وقع صفة حينئذٍ نحتاج إلى .. والصفة أعني بها المشتق، حينئذٍ نحتاج إلى التقدير، بل مؤمن دل على عبد، وكذلك ((كافر)) دل على عبد، وهذا الإعراب فيه نظر على القواعد المطردة عند النحاة، وأما المعاني فهذه لا يُلتفت إليها في مثل هذه المواضع، وإنما يعتني بها البيانيون.

قال هنا: ((مؤمن بي وكافر))، ((أصبح من عبادي))، ((أصبح))، أي دخل في الصباح، هذا إذا فسّرناه بأنه تامة، أو أصبح إذا كانت ناقصة دلت على ماذا؟ لأنها من أخوات (كان) تحتاج إلى اسم وخبر ((أصبح)) بمعنى أن الاسم اتصف بمضمون الخبر في وقت الصبح، أليس كذلك؟ أصبح زيد غنيًّا، نام فقيرًا وما شاء الله أصبح وهو غني بمعنى أنه اتصف بالغنى في وقت الصباح، قبل وقت الصبح في السحر لعله دعا الله في السحر، قبل وقت الصبح فهو فقير، لكن لمّا أصبح دخل في وقت الصباح صار غنيًّا. إذًا اتصف الاسم بمضمون الخبر. هنا كذلك أعربها بعضهم هنا. قال ماذا في النص؟ ((أصبح من عبادي مؤمن)) لمَّا رفع مؤمن وجعلنا أصبح أنها من أخوات (كان) لزم أن نجعل ماذا؟ ((من عبادي)) خبرًا مقدمًا، ... و ((مؤمن بي)) هذا اسم أصبح مؤخرًا، وهو وجه، خبرها ((من عبادي))، فحينئذٍ المعنى اتصف بعض العباد بصفة الإيمان، ويكون فيه شيء من الانعكاس. ويحتمل أن اسم أصبح ضمير الشأن، أصبح شأن الناس ((من عبادي مؤمن))، ((مؤمن)) هذا مبتدأ مؤخر، ((من عبادي)) هذا خبر مقدم، وهذا أوجه لماذا؟ لأن المعنى على الإعراب السابق لا يتأتى فيما جُعِلَت أصبح من أجله، لأنك إذا قلت: أصبح من عبادي مؤمن، مؤمن هذا الاسم، من عبادي هذا خبر، فأخبرت عن المؤمن بكونه من عبادي، وهذا كما مر معنا في قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا} [البقرة: ٨]، {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا}، المشهور ماذا؟ في الإعراب عند كثير، {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ}، {وَمِنَ} هذه مبتدأ، {وَمِنَ النَّاسِ} هذا خبر مقدم، {الذين يقولون آمنا} كائنون من الناس، ليس من البهائم، الخبر ماذا فيه؟ هل فيه جديد، ليس فيه جديد، لكن ما رشَّحَه الزمخشري في هذا المقام أجود، وهو أن (من) إذا كانت للتبعيض فهي مبتدأ، وحينئذٍ تكون ماذا؟ من الناس أي بعض الناس يقول آمنا بالله، وهذا أجود من العكس، لأن المراد هنا الإخبار عن بعض الناس بكونهم قائلين بهذا القول، أما من يقول: آمنا بالله من الناس معلوم أنه من الناس، ليس من البهائم وليس من الجمادات، ما الجديد الذي استفدناه من الجملة الخبرية هنا؟ لأن الأصل في الخبر أن يكون مجهولاً، ولذلك يُشترط في المبتدأ أن يكون معلومًا، أليس كذلك؟

والخبر الجزء الْمُتِمُّ الفائدة

يعني مع المبتدأ، وهنا {مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ} كائنون من الناس، أين الفائدة؟ ليس عندنا فائدة، هنا كذلك أصبح مؤمن بي من عبادي، ليس عندنا فائدة، كالآية السابقة على الإعراب المشهور، وإنما لو قيل بعض عبادي مؤمن بي، صح المعنى، على كلٍّ التوجيه الثاني للإعراب أجود أن يكون اسم أصبح ضمير الشأن، و ((من عبادي)) هذا خبر مقدم، ... و ((مؤمن بي)) هذا مبتدأ مؤخر، ولذلك النظر للمعاني في الإعراب هذا ينبغي العناية به، طالب العلم الشرعي الشرعي لا يدرس النحو لذات النحو، ولذلك دائمًا لا ننصح القراءة في كتب الأعاريب هذه المجردة، هذه ما فيها فائدة، فائدة قليلة، وما أكثر المجلدات إلى آخره، لكن لا تقع فيها إلا ما تتدرب

به إما جزء عمّ مثلاً، أو تقرأ من أول القرآن مثلاً نصف جزء أو جزء من أجل الممارسة فقط، وأما اكتساب المعاني فهذه تؤدي بك إلى الخلط في المعاني، لماذا؟ لأن كل لفظ هو جرّد قال: تمييز، حال، حذف مضاف .. إلى آخره، طيب التمييز له معنى في التركيب، والحال يقتضي معنى آخر، والحذف يقتضي معنى آخر، فأين هذه المعاني، حينئذٍ الطالب يحشر في عقله فقط تمييز حال حذف مضاف .. إلى آخره، وإيش الفائدة من هذا، أنت طالب علم شرعي، هذا ممكن أن يتخصص في النحو ما لنا وما له، يعني يقرأ ما شاء، لكن طالب العلم الشرعي، لا، تأخذ هذه من مظانها، قد لا يستوعب بعض المفسرين لطول التفسير لو أرادوا أن يسيروا على ذلك، قد لا يستوعب أن يذكر كل إعراب بمعناه المقتضب المترتب على هذا الإعراب، لكن تجد هذا المعنى الذي ذكره - لو تأملته - قد ينص عليه وقد لا ينص، وإذا نص لا إشكال فيه، وإذا لم ينص حينئذٍ المعنى الذي اختاره لا بد وأن يكون مرشِّحًا لمعنى من المعاني، أو حكم من أحكام الأعاريب، إما أن يكون حال، لأن الحال يختلف، والتمييز يختلف، الحال جاء وصف، وهو وصف لشيء معلوم، والتمييز جاء لشيء مجهول، فكيف تسوي بين الأمرين؟ فالنظر إنما يكون في ذلك التفسير بعينه، ولذلك بعضهم يتعجب يعني كيف ننكر هذا، وهو حقيقة، ولذلك السابقون لم يعتنوا بالأعاريب، ((معاني القرآن)) للفراء إلى آخره يذكرون المعاني وأعاريب، أما المجرد هكذا إعراب لا وجود له، وإنما وُجِدَ إعراب ((مشكِل القرآن)) للعكبري، يعني المشكِل الذي فيه نزاع، وهذا لا إشكال فيه، لن ننازع فيه، لكن طالب العلم لا يعتني بهذه، كذلك الصرف، وإن لم يوجد كتب للمتقدمين في تصريف القرآن، وكذلك ما يتعلق ببعض المجاز أو نحو مما يذكر في ((الجدول)) وغيره، هذه عديمة للفائدة، ونقول: عديمة الفائدة وأدري ما أقول. بمعنى أن الطالب لا يستفيد منها مجردة، هذا الذي أعنيه، وإنما تفتح كتب التفاسير، وتجده قد أعرب لك بعض الآيات واختار بعض المعاني، حينئذٍ كل إعراب له معنى، ولذلك أنت مارس يعني انظر إذا قال: حال. أنت تعرف الحال وتعرف شروط الحال، والمعنى الذي يقتضيه هذا الإعراب، فانظر في الآية، وإذا قال: تمييز كذلك، وإذا جعل تقديم الخبر وتأخيره لا بد له من معانٍ، معاني قصر، وكل ذلك إنما يكون مع المعاني، وأما تجريدها فهذه لا فائدة فيها البتة.

كما يسأل كثير من الطلاب في مسائل تتعلق بفقه اللغة، وهذا نقول: طالب العلم إذا كان يحفظ القرآن، والقرآن في قلبه وصدره لا يحتاج لا لقاموس ولا للسان ولا المقامات ولا للمعلقات، ولا غيرها، وإنما هذه يشتغل بها في الغالب والله أعلم العجم، الذين ليس لسانهم لسانًا عربيًا فيسرفون في ذلك، لكن طالب العلم الشرعي يحتاج إلى ماذا؟ يحتاج إلى ما يُقَوِّم لسانه من جهة الكتاب والسنة، فأنت تحفظ الشذوذات وتقرأ اللسان ما الفائدة منها، ولذلك ذكرتُ لك قبل قليل أن ((المفردات)) للراغب - خرجنا عن الدرس .. معذرة، أن الراغب ففي ((المفردات)) يعتني بما كثر استعماله في القرآن، وهذا أجود ما يعتني به طالب العلم، لو أردت كتاب في المفردات فقه اللغة تجده دائمًا فعليك بـ ((المفردات)) للراغب الأصفهاني، فلا يغني عنه لا قاموس، ولا لسان ولا غيره، وإنما ((القاموس)) و ((اللسان)) هذه تعتبر مراجع، يغضب من يغضب، لا تجرد لا تقرأ قراءة تامة، وإنما إذا احتجت إلى لفظ يتوقف عليه بناء حكم شرعي نعم أو لا، فحينئذٍ تبحث في هذه الكتب، ثم كلّ معنى يُذكر في القاموس فصاحبه ليس مما يحتج به لذاته، وإنما يكون ماذا؟ يكون ناقلاً عن غيره، فالحجة الحجة، نلزمه بماذا بالحجة. وأما النظر هكذا فنقول: هذا لا يستفيد منه طالب العلم. فلا يسرف فيه، لأن الوقت محدود الآن، نحن الآن نعاني من ماذا؟ العلم كثير كثير كثير، نحن نطالب أن يكون طالب العلم قد جمع بين العلوم بأسرها. ولن يكون طالب علم إلا كذلك يجمع بين العلوم، فإذا أراد أن يقرأ في ((القاموس)) و ((اللسان))، ويحفظ ((المقامات)) للحريري، و .. إلى آخره، متى يقرأ سائر الفنون؟ ما بقي شيء! المعلقات هذه تحتاج إلى سنة يحفظها، و ((المقامات)) تحتاج إلى مثله، وإنما يأخذ قواعد اللغة العربية نحوًا وصرفًا وبيانًا، ويأخذ في كل ذلك متوسطًا وهو حفظ ألفية كما نقول، يحفظ ألفية في كل فن، ثم بعد ذلك ينظر في نظر بحث يعني إذا احتاج نظر في بقية الشروحات، طالب العلم وقته محدود، طالب العلم الشرعي لذلك دائمًا هذه علوم الآلة أنت تنظر إليها من جهة أنها تخدمك في الشرع، في فهم الكتاب والسنة، في بعض الشذوذات التي يذكرها النحاة أو بعض الشذوذات التي يذكرها أصحاب التصريف وغير ذلك، أو القواميس تعتني بها لماذا؟ لا فائدة منها البتة، وإنما القرآن إذا كان بين جنبيك

فحينئذٍ نقول: أنت - إن صح التعبير - لست تحفظ قاموسًا ((لسان العرب)) أو ((القاموس)) للفيروز أبادي، بل ما هو أعظم، لماذا؟ لأن تلك لو حفظت ((اللسان)) لابن منظور ما أفادك مثل ما لو تحفظ نصف القرآن فضلاً عن القرآن كله، لماذا؟ لأن تلك ألفاظ مجردة، يقول لك كذا وتأتي بمعنى كذا وكذا .. إلى آخره لكن القرآن أنت تأخذ اللفظ في تركيبه بل في أعلى درجات الفصاحة، باعتبار ماذا؟ اللفظ قد خرج لكن باعتبار ما قبله وما بعده لا يمكن أن يوازيه البتة لفظ من ألفاظ الشعراء السابقين أو ممن يُحْتج بلغتهم، وأن تحفظ آية آيتين ثلاث، هذه الألفاظ التي يذكرها أصحاب المعاجم أنت تحفظها في تركيب، حينئذٍ تنظر فيه على حسب ما قبلها وما بعدها.

إذًا («أصبح من عبادي مؤمن بي») أصبح شأن الناس مؤمن بي من عبادي، إذًا صح التركيب هنا، وهذا أجود والعلم عند الله.

(«مؤمن بي وكافر») المراد بالكفر هنا هو الأصغر، وليس المراد به الكفر الأكبر، وإذا لم يُرد به الكفر الأكبر حينئذٍ لا يلزم منه ماذا؟ ألا يكون من استسقى بالأنواء ألا يكون كفرًا أكبر، أليس كذلك؟ مر معنا في الترجمة الاستسقاء بالأنواء أنه على صورتين، شرك أكبر وله صورتان: يدعو يا نوء كذا أغثني هذا مشرك شركًا أكبر في الألوهية لأنه صرف العبادة لغير الله تعالى.

والصورة الثانية: أن يعتقد أن المطر قد نزل بنوء كذا بأنه فاعل له، فهو الفاعل، والمطر منفعل، وهذا شرك أكبر كذلك في الربوبية.

وشرك أصغر وهو إذا اعتقد أنه سبب وأن الفاعل هو الله عز وجل، إذًا الاستسقاء بالأنواء على صورتين قد يكون شركًا أكبر، وقد يكون شركًا أصغر، لكن المراد في حديث زيد هنا ما هو؟ المراد الشرك الأصغر، والكفر الأصغر، وليس المراد به الشرك الأكبر، فإذا حملنا هذا النص على أن المراد به الكفر الأصغر لا يلزم منه ماذا؟ نفي الشرك الأكبر في هذا المقام، كما يغلط بعض الناس في قوله تعالى: {وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة: ٤٤] يقيدون هذه الآية بقول ابن عباس، طيب لو سُلِّم في هذا الموضوع أن الكفر في هذا الآية كفر أصغر، كفر دون كفر، لو سلَّمنا من باب التَّنَزّل، غيرها من الآيات هل يلزم من ذلك أن نقيدها بهذا النص؟ الجواب: لا. ويأتي في موضعه إن شاء الله تعالى، أردت التمثيل فحسب، إذًا و («كافر») المراد به بالكفر هنا هو الكفر الأصغر، وذلك بنسبة المطر إلى غير الله تعالى، نزول المطر إلى غير الله تعالى، وهو كفران النعمة، وإن كان يعتقد أن الله تعالى هو الخالق للمطر المنزل له، بدليل قوله في الحديث: («فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته») إذًا طائفتان، طائفة لما نزل المطر قالت: («مطرنا بفضل الله ورحمته») فنسبوا النعمة إلى الله تعالى، وطائفة أخرى لم تنسب النعمة إلى الله تعالى، فأطلق عليها أنها كافرة. إذًا بالمقابل هنا لأن التقسيم يدل على الاشتراك في أصل المعنى، إذا قلت: الكلمة: اسم وفعل، لا بد من قيد مشترك بين الاسم والفعل، أليس كذلك؟ فلمّا بيَّن أن الإيمان هنا المراد به نوع خاص، ليس المراد به الإيمان العام اعتقاد بالقلب إلى آخره، وإنما المراد به إيمان خاص، وهو نسبة النعمة إلى الباري جل وعلا، يقابل هذا الإيمان كفر خاص، وهو ماذا؟ نسبة النعمة لغير الله تعالى، فلمَّا جاء التقسيم دلّ على أن الكفر هنا كفر أصغر لا أكبر، لأن بعض أهل العلم حمل اللفظ هنا على الكفر الأكبر، فلا بد من بيان توجيه ذلك على ما ذكرناه. إذًا المراد بالكفر هنا هو الأصغر، بنسبة ذلك إلى غير الله، وكفران نعمته، وإن كان يعتقد أن الله تعالى هو الخالق للمطر المُنْزل له جل وعلا، بدليل قوله في الحديث: («فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته») .. إلى آخره، فلو كان المراد هو الأكبر لقال أنزل علينا المطر نوء كذا. يعني نسب الفعل إلى ماذا؟ إلى النوء بذاته، لكن قال: («مطرنا») والممطر هو الله عز وجل («بنوء»)، قلنا: الباء هذه سببية يعني بسبب النوء، إذاً الكفر هنا يتعلق بالسببية، ولم يجعل الله عز وجل النوء ولا غيره سبباً مما يتعلق به في هذا المقام سبباً لنزول المطر البتة. ... («مطرنا») ما قال: أمطرنا نوء كذا، أو أنزل علينا المطر نوء كذا فنسبه مباشرة، وإنما .. لأن لو كان كذلك لكان الكفر هنا أو النسبة إلى النجم نسبة إيجاد لا سببية، ومر معنا نسبة الإيجاد هذه شرك أكبر، لأن الإيجاد المراد به الخلق، فالنوء حينئذٍ هو خالق المطر، وليس هذا المراد، فلو كان المراد هو الأكبر لقال أنزل علينا المطر نوء كذا، فأتى بباء السببية ليدل على أنهم نسبوا وجود المطر إلى ما اعتقدوه سببًا، فدل ذلك على أنه أراد إضافة ذلك إلى غير الله تعالى. وإن كان يعتقد أن الفاعل لذلك هو الله جل وعلا. قال ابن قتيبة كما نقل عنه الشارح: كانوا في الجاهلية يظنون أن نزول الغيث بواسطة النوء، إما

بصنعه على زعمهم، بصنعه يعني بإيجاده، وقلنا: أهل الجاهلية على فرقتين باعتبار نسبة المطر إلى النوء طائفة قليلة تعتقد [أن المطر هو] أن النوء هو الذي أنزل المطر. يعني الإيجاد، والأكثر يعتقدون ماذا؟ أنه سبب، ولا يعتقدون أنه خالق للمطر، قال ابن قتيبة: كانوا في الجاهلية يظنون أن نزول الغيث بواسطة النوء، إما بصنعه على زعمهم، وإما بعلامته. يعني بكونه سبباً له هذا المراد به، فأبطل الشرع قولهم لأنهم كما مر معنا أنه إذا أبطل السببية فمن باب أولى وأحرى أن يبطل الإيجاد، فقد يقول قائل: إذا أبطل السببية لا يلزم منه ذلك. نقول: لا، المراد به أنه بدلالة الأدنى على الأعلى فأبطل الشرع قولهم، وجعله كفراً، فإن اعتقد قائل ذلك أن للنوء صنعاً في ذلك فكفره كفر شرك يعني أكبر. وإن اعتقد أن ذلك من قبيل التجربة يعني ربط السببي بينهما قال: فليس بشرك، يعني ليس بشرك أكبر، لا بد من تأويل كلامه، لكن يجوز إطلاق الكفر عليه وإرادة كفر النعمة، بمعنى أنه ليس بشرك أكبر، ننف عنه، ولكن لماذا؟ لأنه لم ينسب إيجاد المطر إلى النوء، فحينئذٍ فهو باق على إسلامه، لكن جاء الشرع بإطلاق الكفر عليه فلا بد أن نقول: كافر، كما جاء الشرع بإطلاق الكفر على تارك الصلاة لا بد أن نقول: كافر، ثم بعد ذلك ننظر في المعاني التي يمكن حمل الكفر عليها، وهنا لم يوجد فيه حقيقة الكفر الأكبر وإنما وُجد فيه حقيقة كفر النعمة، ومعلوم أن كفر النعمة كفر دون كفر، أو كفر أصغر، حينئذٍ نطلق عليه أنه كفر، لكنه لا يساوي ذلك الكفر. ولذلك قال: ولكن يجوز إطلاق الكفر عليه وإرادة كفر النعمة، بل ليس المراد أن يجوز أنه يحتمل، لا، يتعين ذلك، لأنه سمّاه قال: («كافر بي»). وجب أن نقول: كافر. يجب أن نطلق الأوصاف كما أطلقها الشارع، وقلنا مراراً ذلك، أن من أطلق الشارع عليه الإسلام وَوُجدت فيه حقيقة الإسلام وجب أن يُسمّى مسلماً، ومن وُجدت فيه حقيقة الشرك الأكبر سواء كان أصليًّا أو فرعيًّا، بمعنى أنه مسلم ثم ارتد بعد ذلك، وجب أن نقول بأنه مشرك، إذا وُجدت فيه الحقيقة.

إذاً يستحيل عقلاً ولغة وشرعاً أن يقوم الوصف بالذات ولا تسمّى، مر معنا أو لا؟ بمعنى أن الذات إذا اتصفت بصفة الشرك وجب أن نقول: مشرك، لغة هكذا، ومن هنا رد أهل السنة والجماعة على المعتزلة، لما قالوا: عليم بلا علم، قالوا أنتم جئتم بما لا تدركه العقول أصلاً فضلاً عن اللغة، كيف يكون عليم بلا علم، هذا كما نقول: زيد جالس بلا جلوس، هذا لا يتصور عقلاً، ولا تعرفه اللغة، حينئذٍ إذا وُجِدَ الشرك وجب أن نشتق وصفًا من ذلك الحدث فنقول: زيد مشرك، وزيد كافر، وزيد نائم، وزيد مصلّي، وزيد قائم .. إلى آخره. يجب ذلك. ثم مسائل الأحكام هذه مسألة أخرى. ففرق بين مسائل الأسماء الشرعية، التي جاء الشرع ببيانها، وبين الأحكام المترتبة على هذه الأسماء فهما مبحثان فلا يخلط طالب العلم بين الأمرين، فنقول للشخص نفسه أنت مشرك شركًا أكبر، وأما في الآخرة هذا حكما فحينئذٍ ننظر فيه بنظر آخر، ولا يلزم أن نحكم عليه بأنه من أهل النار خالدين مخلدين فيها.

قال هنا: لكن يجوز إطلاق لفظ الكفر عليه. بل يجب أن نطلق عليه هذا الوصف لدلالة الشرع عليه وإرادة كفر النعمة لأنه لم يقع في شيء من طرق الحديث بين الكفر والشرك واسطة فيُحمل الكفر فيه على المعنيين يعني قد يكون كفراً أكبر إذا اعتقد نسبة الإيجاد وقد يُحمل على الكفر الأصغر إذا اعتقد ماذا؟ نسبة النعمة إلى غير الباري جل وعلا، لكن المراد في الحديث هنا الكفر الأصغر. وسيأتي مزيد بيان.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وفيه تفطنه للإيمان في هذا الموضع. في المسائل سيأتي ذكر يشير إلى أن المراد هنا نسبة النعمة إلى الله تعالى وحمده عليها. يعني الإيمان هنا لا يفسر بالإيمان العام، لا يقال بأن مؤمن هنا مشتق من الإيمان، والإيمان هو اعتقاد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح والأركان، لا نفسره بهذا المعنى، وإنما نقول: هو إيمان والمراد به بعضه وهو نسبة النعمة إلى الله عز وجل، وحمله عليها، كما في قوله تعالى في الحديث «فأما من حمدني على سقياي وأثنى علي فذاك من آمن بي». يعني في هذه القضية وفي هذه الجزئية. وفيه (أن من الكفر ما لا يخرج عن الملة) وهذا محل وفاق عند أهل السنة والجماعة، أن الكفر نوعان، كما أن الشرك إذا قلنا بأنه ليس مترادفين، كما أن الكفر كذلك نوعان، فشرك أكبر، وشرك أصغر، وكفر أكبر وكفر أصغر، وهو الذي عناه ابن عباس بقوله: كفر دون كفر. إن صحت هذه الرواية.

قوله: ((فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته)) فأما هذه للتفصيل، وأما كذلك أراد بها التفصيل وهي متضمنة لمعنى الشرط، ولذلك قال: ((فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك)) الفاء واقعة في جواب الشرط لأن أمّا هذه تضمن معنى الشرط. ((فأما من قال))، ((قال)) يعني قال بلسانه وقلبه، هذا الأصل أن يكون بينهما تطابق، ((مطرنا بفضل الله ورحمته))، ((مُطِرْنَا)) هذا مغيّر الصيغة، ولا نقول: مبني للمجهول لأن الذي أَمْطَرَ مَنْ؟ الله عز وجل، وإذا كان كذلك فحينئذٍ حُذِفَ الفاعل للعلم به، لا للجهل به، قد يحذف الفاعل للجهل به على خلاف، هل هو علة أم لا، {سَأَلَ سَائِلٌ} [المعارج: ١] كما مر معنا أنه لا يُشترط ألا يُشتق من مصدر الفعل اسم فاعل يكون فاعلاً {سَأَلَ سَائِلٌ} سرق سارق ما تعرف الذي سرق، يصح لك أن تُسند الفعل إلى فاعلٍ، من أي هو تأتي بمادة تُصاغ على صيغة اسم الفاعل، من المادة نفسها، تقول: سرق سُرِقَ المتاع، وأنت لا تعرف السارق، ويجوز أن تقول: سرق سارق المتاع. ولا تعرف السارق، يصح أو لا؟ ومنه قوله تعالى: {سَأَلَ سَائِلٌ} مجهول أم معلوم؟ هذا مجهول، وكذلك سرق سارق المتاع. حينئذٍ قوله ((مطرنا)) المراد به هنا الشاهد لا نقول في الإعراب كما اشتهر أنه مبني للمجهول لأنه غلط في هذا الموضع لأنه فيه سوء أدب مع الباري جل وعلا، {وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً} [النساء: ٢٨] أعرب؟ خُلق فعل ماضٍ مبني للمجهول، لا يصح هذا، كيف يقول مبني للمجهول، وإنما تقول: مغير الصيغة. قل ما شئت المهم أن يجتنب هذا اللفظ مع أن اللفظ غلط في التسمية لكنه شاع، وإذا شاع حينئذٍ نقول: خطأ مشهور يكون أولى من صواب مهجور. لكن لا، هنا نصحح، نقول: لا، هذه قاعدة يستثنى منها هذا الموطن.

((مطرنا بفضل الله ورحمته)) الباء هنا سببية، يعني بسبب فضل الله ورحمته. والفضل العطاء والزيادة، قال: ((فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب)) لأنه نسب المطر إلى الله، ولم ينسبه إلى الكوكب، فآمن بالله وكفر بالكوكب ولم يعتقد له تأثير في نزوله بل نزل بفضل الله ورحمته، والمعنى من نسب المطر إلى الله تعالى واعتقد أنه أنزله بفضله ورحمته من غير استحقاق من العبد على ربه، وأثنى به عليه فقال: ((مطرنا بفضل الله ورحمته))، وفي رواية كما مر معنا: «فأما من حمدني على سُقياي وأثنى عليَّ فذاك من آمن بي». «فذاك». بذلك الوصف من آمن بي. والفضل والرحمة صفتان لله تعالى، ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب السلف المجمع عليه ولا خلاف بينهم في ذلك أن ما وصف الله تعالى به نفسه ووصفه به رسوله بصفات الذات، كالحياة والعلم يجب الإيمان بها والتسليم بها، كذلك صفات الأفعال كالرحمة التي يرحم الله بها عبادة، كلها صفات لله تعالى قائمة بذاته، ليست قائمة بغيره، وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة. فيه أنه يجب على الإنسان ألا يضيف نعم الله إلى غيره، ولا يحمده عليها بل النعم كلها لله عز وجل وحده، فيضيفها إلى خالقها، ومقدرها، الذي أنعم به على العبد بفضله ورحمته، ولا ينافي ذلك الدعاء بمن أحسن إليك، إذا كان ككل نعمة من الله تعالى، إذًا من درَّسك تسبّه تقول: هذا ما جاءنا بشيء؟ لا، المراد أن تعتقد بقلبك أن هذا تسخير من الله عز وجل أن يسر لك هذا السبب، فالمنعم الحقيقي هو الله عز وجل، وهو الذي أجرى هذه النعمة على يد زيد من الناس فتدعو لمن أحسن إليك، وتحسن إليه ولو لم يكن له شيء في النعمة، قال: ولا يُنافي ذلك الدعاء لمن أحسن إليك وذكر ما أولاك من المعروف إذا سَلِم لك دينك. قال: والسر في ذلك - والله أعلم - أن العبد يتعلق قلبه بمن يظن حصول الخير له من جهته وإن كان لا صنع له في ذلك، وذلك نوع شرك خفيّ فمنع من ذلك.

قوله: ((وأما من قال: مطرنا بنوء كذا)) الباء كذلك للسببية ... ((فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب)) يعني نسبة المطر إليه كما بيّنا فيما سبق. قال الشافعي وغيره رحمه الله تعالى: على ما كان أهل الشرك يعنون من إضافة المطر إلى النوء. بمعنى أنه سبب، فذلك كفر كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -. فصار كافرًا بالله تعالى، لأنه أنكر نعمة الله ونسبها إلى سبب أم يجعله سببًا، وهذا واضح من الشافعي رحمه الله تعالى أن الكفر هنا كفر النعمة وهو كفر أصغر. فتعلق قلبه بهذا السبب ونسي نعمة الله وهذا كفر أصغر لا يخرج من الملة. إذا فيه نسبة ذلك إلى غير الله تعالى وإن كان يعتقد أن المنزل للمطر هو الله جل وعلا. ولهذا لم يقل: فأما من قال أنزل علينا

المطر، أو أمطرنا نوء كذا، لو قال كذلك لكان كفراً أكبر، وشركًا أكبر لأن النسبة هنا نسبة إيجاد بمعنى الخلق، فنسبة المطر إلى النوء على أنه سبب لا على أنه الفاعل إذا لو كان هذا المراد لكان نسبة المطر للنوء نسبة إيجاد وليس المراد بالحديث. والله أعلم.

ونسبة المطر إلى للنوء ثلاث أقسام:

الأول: نسبة إيجاد، وهذا شرك أكبر.

والثاني: نسبة سبب وهذه شرك أصغر، ولا إشكال في هذا.

الثالث: وقع فيه نزاع، وهو نسبة وقت. لو قال: مطرنا في نوء كذا، أو مطرنا بنوء كذا. وقصد بالباء هذه الظرفية لا السببية. هذا فيه قولان:

يجوز أو لا يجوز.

قال الشافعي رحمه الله تعالى كما نسبه إليه الشارح: من قال مطرنا بنوء كذا على معنى مطرنا في وقت كذا فلا يكون كفراً، وغيره من الكلام أحبّ إليّ منه. يعني لا يصدق عليه أنه كفر لكن لو ترك هذه الجملة لكان أحبّ إليه رحمه الله تعالى. لكن هذا التوجيه في ظاهره لم يرتضيه الشارح صاحب ((التيسير)) وكلامه جيد، قال رحمه الله تعالى: قد يقال إن كلام الشافعي لا يدل على جواز ذلك، لا يكون كفراً وغيره أحب إليَّ، هذا ظاهره لا يدل على الجواز، لكن الشافعي رحمه الله تعالى كما هو عادة السلف أنهم وقَّافون مع النصوص بمعنى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا ذم وقبح قول: ((مطرنا بنوء كذا)) حينئذٍ تجب مجانبة اللفظ، ولا نبحث عن معنى صحيح ونجوز إطلاق اللفظ، لأن هذا التركيب ((مطرنا بنوء كذا)) على هذا المعنى نرجع إلى القاعدة السابقة التي قلناها مراراً، وهي أن اللفظ إذا كان له معنيان معنى صحيح ومعنى فاسد حينئذٍ نقول: الأصل المنع ولو كان على المعنى الصحيح. كما مر معنا، وسيمر إن شاء الله تعالى: لو قال توكلت على الله وعليك. أو توكلت على زيد. ولم يقصد به التوكل الشرعي. حينئذٍ نقول هنا: يجوز أو لا يجوز؟ فيه قولان لهذا المعنى الذي ذكره الشافعي رحمه الله تعالى. والأصح المنع درءًا للمفاسد. ثم هذا التركيب خاصة في مثل هذا النص الذي معنا الشارع قَبَّحَه، حينئذٍ لا نوجه على معنى صحيح فنجوز إطلاقه. لأنه قد يقال: لسان العرب بين الناس فسد منذ القدم، حينئذٍ الناس أو العاميّ إذا سمع مطرنا بنوء كذا. لا يعرف الباء تأتي بمعنى الظرفية هذا يفوت بعض طلاب العلم، بل بعض أدعياء العلم الكبار أن الباء تأتي بمعنى الظرفية، بل لا يُحسن أن معنى الباء سببية فضلاً عن معنى الظرفية، لأنهم لا يَعتنوا باللغة بلسان العرب، فإذا كان هذا يخفى على بعض من ينتسب للعلم، فكيف بالعامة؟ حينئذٍ نقول: هذا فيه محذور شرعي، فالأصل المنع منه، وإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: هذا الذي هو يجري على اللسان، وقد يكون له معنى فاسد لم يقصده هذا يعبر عنه بعض أئمة الدعوة بأنه نوع من الشرك، لأنه يتعلق بالألفاظ، فما حكم الشارع على بطلانه من جهة اللفظ فالأصل المنع، ولذلك لم يرتضِ الشارح كلام الشافعي على ظاهره بأنه يجوز إطلاق ذلك، وإن كان ظاهر اللفظ أنه يجوز ذلك، ولذلك لم يكن كفراً وغيره من الكلام أحب إليَّ. لكن نقول: هذه وجه من الشافعي رحمه الله تعالى كونه أحبّ إليه أو لا، نحن لسنا متبعين للشافعي وإنما متبعين للدليل، هذا الأصل فيه، فإذا كان كذلك، فنرجع إلى القواعد العامة والنصوص العامة. قال في ((التيسير)): قد يقال: إن كلام الشافعي لا يدل على جواز ذلك. وإنما يدل على أنه لا يكون كفر شركٍ، وغيره من الكلام أحسن منه. اعتذار يعني فيه شيء من التكلّف، لكن نقول: الأصل هو إتباع الدليل، وإتباع القواعد العامة، ولسنا مكلفين بالشافعي ولا غيره. أما كونه يجوز إطلاق ذلك أو لا يجوز؟ فالصحيح أنه لا يجوز. هذا قول الشارح.

فالصحيح أنه لا يجوز. ولو كان المراد به نسبة وقتٍ، يعني أراد الباء بمعنى (في) الظرفية لما تقدم أن معنى الحديث هو نسبة السقيا إلى الأنواء لفظًا، لأن الذي ذمّ هنا اللفظ، حينئذٍ نقول: هذا ممنوع، وإن كان القائل لذلك يعتقد أن الله هو المنزل للمطر فهذا من باب الشرك الخفيّ في الألفاظ، كقولهم: لولا فلانٌ لم يكن كذا. وقد يعتقد ماذا؟ يعتقد السببية حينئذٍ يكون أسنده إليه على الأصل. نقول: يُمنع من هذا اللفظ. لأن اللفظ هذا صار علامة على وجود الشرك، فإذا كان كذلك فالأصل فيه المنع.

وفيه معنى قوله تعالى: {عَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ} [البقرة: ٢١٦]، فإن كثيرًا من النعم، قد تجُرُّ الإنسان إلى شر، كالذين قالوا: مطرنا بنوء كذا، بسبب نزول النعمة. نزل المطر والأصل أنه نعمة ماذا ترتب عليه؟ أحبوا المطر، ونزول المطر، حينئذٍ وقعوا في الشرك الأصغر والكفر الأصغر بسبب النعمة، إذًا قد يكون شيئًا محبوبًا لكنه يجُرُّكَ إلى باطل.

قال بعضهم: لا يجوز قولهم: مطرنا بنوء كذا، ويجوز مطرنا (في) نوء كذا، يعني التصريح بـ (في) التي للظرفية. والفرق بينهما أن الباء للسببية، و (في) للظرفية. وأما إذا قال: مطرنا بنوء كذا وقصد الباء للظرفية، فقولان والصحيح المنع كما سبق. لأن لفظ الحديث: («مطرنا بنوء كذا»)، والباء للسببية أظهر منها للظرفية، هذا عند من يفهم، وأما عند من لا يفهم هذا لا ينبغي التعليل بمثل هذه التعليلات لأنه لا يدري السببية من الظرفية. والعكس بالعكس، فـ (في) للظرفية أظهر منها للسببية، فالأصح في ذلك المنع ولو قصد الظرفية والعلم عند الله.

قال المصنف: وفيه: (التفطن للكفر في هذا الموضع) يعني يشير إلى ماذا؟ إلى أن الكفر ليس المراد به الكفر الأكبر، وليس مطلق الكفر الأصغر، وإنما المراد به نسبة النعمة إلى غير الله تعالى، فهو مقابل لقوله: («مؤمن بي») فالمراد به إيمان خاص، وكافر بي المراد به كفر خاص. حينئذٍ قابل الخاص بالخاص. يُشير إلى أن المراد بالكفر هنا هو نسبة النعمة إلى غير الله تعالى كالنوء ونحوه على ما تقدم.

ولَمّا كان إنزال غيثه من أعظم نعم الله وإحسانه إلى عباده لِمَا اشتمل عليه من منافعهم فلا يستغنون عنه أبدًا كان من شكره الواجب عليهم أن يضيفوه إلى البَرِّ الرحيم المنعم ويشكروه على ذلك، فإن النفوس قد جبلت على حبّ من أحسن إليها، والله تعالى هو المحسن المنعم على الإطلاق. المحسن اسم من أسماء الباري جل وعلا، والمنعم من باب الإخبار، وليس اسمًا لله عز وجل. قال تعالى: {وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ} فما بالعباد من نعمة إلا وهي منه وحده جل وعلا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولهما من حديث ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - معناه. وفيه) يعني بمعنى السابق، ولذلك لو جعلته حديثين على الأصل لا إشكال فيه، ولو جعلته حديثًا واحدًا لا إشكال فيه. (قال بعضهم) يعني فيه زيادة (لقد صدق نوء كذا وكذا) إذًا هذا تعبير آخر، («مطرنا بنوء كذا»)، (صدق نوء كذا وكذا) إذًا المؤدى واحد (فأنزل الله هذه الآيات: {فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ} إلى قوله: {تُكَذِّبُونَ}) يعني الآية التي استدل بها المصنف الثانية ({وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ}). قوله: (ولهما) يعني للبخاري ومسلم، وهذا الأصل، قال في ((التيسير)) الحديث لمسلم فقط. يعني لم يروه البخاري رحمه الله تعالى، لكن البخاري رواه معلقًا عن ابن عباس موقوفًا عليه. وعلقَّه البخاري في صحيحه عن ابن عباس موقوفًا عليه حيث قال: قال ابن عباس: شكركم. وقرأ كذلك كما مر معنا بالأمس (تجعلون شكركم). ولفظه عند مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: مُطر الناس على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ... «أصبح من الناس شاكرٌ ومنهم كافر». قالوا: هذه رحمة الله. وقال بعضهم: لقد صدق نوء كذا وكذا. قال: فنزلت هذه الآية ({فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ}) حتى بلغ: ({وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ})

قوله: ({فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ}) هذا قسم من الله سبحانه يُقسم بما شاء من خلقه، كما هو معلوم، وهو دليل على عظمة المقْسَم به وتشريفه، وهذا كذلك معلوم، وتقديره أُقسم بمواقع النجوم، لا أقسم بمواقع النجوم، هل الجملة منفية أو مثبتة؟ قولان، والصحيح أنها مثبتة وليست منفية، تقديره أقسم بمواقع النجوم، فيكون جوابه {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ} [الواقعة: ٧٧] هذا جواب القسم، فعلى هذا تكون (لا) صلة، يعني زائدة للتوكيد، إذ لو قيل: لا أقسم، فـ أقسم، لأنه قال: {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ} وهذا جواب قسم، حينئذٍ نقول: هذه (لا) صلة، يعني زائدة للتأكيد، تأكيد النفي، فتقدير الكلام فعلى هذا تكون (لا) صلة لتأكيد النفي.

قال الشارح في ((التيسير)) - اختلط عليه الأمر في باب التنبيه -: فتقدير الكلام ليس الأمر كما زعمتم في القرآن، أنه سحر أو كِهانة،

بل هو قرآن كريم. قال ابن جرير - هذا اختلط على الشارح هنا: أدخل قولاً في قولٍ، وإنما هذا القول على أنها للنفي، يعني لا كما تزعمون، نفى شيئًا محذوفًا، ثم قال: أقسم. فرق بين القولين. قال ابن جرير: قال بعض أهل العربية معنى قوله {فَلَا أُقْسِمُ} فليس الأمر كما تقولون، فليس، إذًا النفي على بابه، [أين المحذوف] أين المنفي؟ هذا محذوف، دل عليه السياق والتركيب، فليس الأمر كما تقولون، ثم استأنف القسم بعدُ فقيل: ... {أُقْسِمُ} والذي ذهب إليه الجمهور المفسرين هو الأول، أن (لا) مزيدة للتوكيد كما نص على ذلك الشوكاني وغيره. والمعنى فأقسم، ويؤيد هذا بعده {وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ} إذًا عندنا قسم، كيف لا أقسم، لا أقسم هل نفى أنه يُقسم؟ لو قيل: ظاهر النص يحتمل، ولكن قوله، {وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ}، ... {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ} هذا يدل على أن القسم ثابت إذًا {فَلَا أُقْسِمُ} لا بد من توجيهه. والذي عليه جمهور المفسرين هو الأول أن لا مزيدة للتوكيد، والمعنى فأقسم، ويؤيد هذا قوله بعده: {وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ}. (وقال جماعة من المفسرين، وهذا الذي اختلط على الشارح. إنها للنفي، وإن المنفي بها محذوف، وهو كلام الكفار الجاحدين. قال الفراء: هي نفي، وهو الذي عناه ابن جرير في بعض العربية، والمعنى ليس الأمر كما تقولون، ثم استأنف فقال {أُقْسِمُ}، وضُعِّفَ هذا القول، هذا ضعيف، لماذا؟ لأن اسم (لا)، وخبر (لا) لا يحذفان، معًا، لا يحذفان. وإذا كان كذلك هذا المطرد والمقرر كما مر معنا مرارًا أن القرآن لا يُحْمَلُ إلا على القواعد المطردة من لسان العرب، لأن الله تعالى قال: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ} [الشعراء: ١٩٥] فما كان مُبينًا في لسان العرب مشتهر .. إلى آخره حينئذٍ يُحمل عليه القرآن، وأما ما كان ضعيفًا أو شاذًّا أو لا يعول عليه أو كان مهجورًا الأصل، لا يأتي في القرآن البتة، وله أمثلة كثيرة، فحينئذٍ كل ما اشتهر فالأصل أنه إذا وُجد في القرآن ما يمكن حمله عليه، فلا إشكال فيه. وقول الشيخ الأمين رحمه الله تعالى أن هذا ليس بلازم. لأنه قال ماذا في مسألة المجاز: لو شاع في لسان العرب المجاز نقول بمنعه في القرآن. لماذا؟ لأن القرآن لا يا يلزم أن يكون على المطرد من لسان العرب. نقول: لا، هذا ليس بصحيح، لماذا؟ لأن الباري جل وعلا بيَّن في غير موضع بأن القرآن عربي وأطلق، وبأنه بلسان عربي وأطلق، بل خص قال: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ} فدل على أنه في أتم البيان، حينئذٍ الأصل المطرد الذي دلت عليه هذه الآيات أن ما شاع في لسان العرب وكان مستحسنًا عندهم كالمجاز فالأصل أنه موجود في القرآن، وأما ما قرر رحمه الله تعالى هذا تخصيص لهذه الآيات بغير مخصص، وهذا فيه نظر كما ذكرنا.

الشيخ الأمين رحمه الله تعالى له رسالة في نفي المجاز، وهذه يحتج بها كثير من المعاصرين الآن وتقرأ إلى آخره، لكنها بناها على أصل ضعيف جدًّا حتى من ينكر المجاز في بعض المجالس الخاصة يقول: هذه الرسالة لا ينبغي الاعتماد عليها، وإن كانت تقرأ كثيرًا، لماذا؟ لأنه بناه على أن المجاز ليس في القرآن، وقد يقال بأنه في اللغة، وذكر هذا الدليل الذي ذكرناه سابقًا. ثم ذكر أن مما يدل على بطلان المجاز جواز نفيه، والقرآن لا يجوز نفي شيء منه، فالمجاز باطل. فنقول: هذا الدليل باطل بل من أبطل الباطل، لماذا؟ لأنك تقرر أن في القرآن أخبارًا، وهذا محل وفاق، ومحل وفاق بين أهل التفسير والبيان واللغة، ومنهم الشيخ الأمين وغيره أن الخبر هو احتمل الصدق والكذب. وهو موجود في القرآن وعليه في القرآن ما يجوز تكذيبه. إذًا القول بأن القرآن مشتمل على أخبار باطل لأنه يدل على أنه يجوز تكذيبه، وهذا محال. لو جئنا على هذا لقلنا: القرآن فيه أخبار. لكن نقول: ما احتمل الصدق والكذب لذاته. بقطع النظر عن ماذا؟ عن قائله، فاستقام لنا الأمر. القائلون بالمجاز) قالوا: يجوز نفيه. وأطلقوا القول هكذا نتقول عليهم، لا ما أرادوا أنه يجوز نفيه مطلقًا، وإنما أرادوا ماذا؟ يجوز نفيه باعتبار الحقيقة، إذا قيل: جاء حمار. ما المراد بالحمار؟ .. ١٠٠٧.٢٩ من زيد، أو رأيت حمارًا يكتب. قالوا: هذا حمار منه ما يُنفى ومنه ما يُثبت، حينئذٍ رأيت حمارًا يكتب. ما المراد بالحمار هنا؟ البليد، يعني إنسان بليد، هذا نُثبته، وهو إذا جاء في القرآن كذلك أثبتنا المجاز وهو ظاهر القرآن، حينئذٍ إذا قيل: رأيت حمارًا يكتب. ليس المراد بالحمار هنا الحمار أبو أربع، أليس كذلك؟ حينئذٍ نَفَيْنَا الحيوان، نَفْيُنَا هل هو تكذيب لظاهر اللفظ، ما أراده الحمار حينئذٍ إذا قال: ... {جِدَاراً

يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ} [الكهف: ٧٧] على التسليم والتّنزّل بأنه أراد المجاز حينئذٍ إذا نُفِيَت الإرادة ما أراده، حينئذٍ نقول: هنا حصلت استعارة .. إلى آخره فيما فُصِّل في موضعه فالذي يُنفى هو الحقيقة، وظاهر اللفظ هو المجاز، حينئذٍ أنا أثبتُ الظاهر فقلت في القرآن، والذي نفيته ما أراده القرآن، فليس من قول الله عز وجل، فأين النفي؟ حينئذٍ الجهة منفكة .. إلى آخر ما يُذكر في ذلك الموضع.

إذًا قال هنا: ضُعِّف هذا القول بأن (لا) هنا للنفي، بأن حذف اسم (لا) وخبرها غير جائز كما قاله أبو حيَّان وغيره، وقيل: إن (لا) هنا بمعنى (ألا) التي للتنبيه. قال الشوكاني: وهو بعيد. اختاره ابن عثيمين، لكنه فيه ضعف. وقيل: (لا) هنا على ظاهرها، وأنها لنفي القسم، أي فلا أقسم على هذا الأمر، لأن الأمر أوضح من ذلك، وهذا كذلك مدفوع بقوله: {وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة: ٧٦]، مع تعيين الْمُقْسِم به والْمُقْسَمِ عليه. فائدة القسم هنا: إذا قيل [بأنه] بأن الله عز وجل: قال: {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثاً} [النساء: ٨٧]، {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلاً} [النساء: ١٢٢] حينئذٍ ما فائدة القسم؟ ما الفائدة؟ الجواب: نقول أن هذا أسلوب عربي. يعني لا يلزم أن من أقسم أن يكون كذَّابًا، بل قد يكون صادقًا ومن أصدق الصادقين، ويُقْسِمُ، كما أقسم النبي - صلى الله عليه وسلم - في مواضع، بل أقسم الله عز وجل قبل ذلك في مواضع، فحينئذٍ لا يستلزم أن يكون القائل ماذا؟ الأصل فيه أنه متهم بالكذب ونحوه، وإنما نقول: هذا أسلوب عربي يُراد به تأكيد الأمور وتعظيمها وتشريفها، فجاء القرآن بلسان عربي مبين، فأقسم الله تعالى بذلك، فأن هذا أسلوب عربي لتأكيد الأمور بالقسم والقرآن نزل بلسان عربي مبين على تفصيل في ذلك في حال المخاطب كما هو معلوم، يعني المنكر .. إلى آخره.

الثاني: فيه زيادة يقين المؤمن كما قال إبراهيم عليه السلام: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} [البقرة: ٢٦٠]، وهذا فيه زيادة اليقين، وهذا لا إشكال فيه، لا بأس في زيادة المؤكدات التي تزيد في يقين المؤمن.

ثالثًا: إن الله تعالى يُقسم بأمور عظيمة، دالة على كمال قدرته وعظمته وعلمه ففيه إقامة البراهين على صحة ما أقسم عليه بواسطة عِظَم ما أقسم به.

رابعًا: فيه الإشارة إلى عظم الشيء المقسم به، كما مر.

وقوله: ({بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ}) الباء هنا للقسم، ومواقع جمع موقع، ومعنى قوله: ({بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ}) مساقطها وهي مغاربها، كذا قال قتادة وغيره، وقال عطاء: منازلها. وقال الحسن: انكدارها وانتثارها يوم القيامة. وقال الضحاك: هي الأنواء التي كان أهل الجاهلية يقولون مطرنا بنوء كذا. فالمراد بالنجوم المعروفة هنا، وهو كذلك، وهو الظاهر، ومواقعها مطالعها ومغاربها. هذا الذي يُراد بها. ورُوِيَ عن ابن عباس قول آخر هنا في هذا الموضع، رُوِيَ عن ابن عباس وبه قال السُّدِّي وغيره: يعني نجوم القرآن. نزل القرآن منجَّمًا. فإنه نزل جملة ليلة القدر من السماء العليا إلى السماء الدنيا، ثم نزل مفرقًا في السنين بعده. رواه ابن جرير في تفسيره، وفي سنده حُكَيْم بن جُبَيْر وهو ضعيف، رُمِيَ بالتشيع. هذا لا يصح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه، فلا حجة للأشاعرة في إنكار كون الكلام صفة للباري جل وعلا بأن جبريل ما سمعه من الله. وإنما أخذه مباشرة من اللوح المحفوظ، وهذا ليس بصحيح، بل الصواب أن السند متصل سمعه جبرائيل من الله عز وجل مباشرة بحرف وصوت، ثم نزل به جبريل على محمد - صلى الله عليه وسلم -، فسمعه من جبريل مباشرة، ثم بلَّغه النبي أمته. وهذا هو الحق المعول عليه. وأما هذا القول قول ابن عباس - إن صحَّ - فيجب تأويله على مخرج يوافق معتقد أهل السنة والجماعة بأن جبريل أخذه من الله عز وجل مباشرة.

وعلى قول ابن عباس مواقعها نزولها شيئًا بعد شيء والأصح الأول، أن النجوم هي الكواكب، ومواقعها مساقطها عند غروبها. قال مجاهد: يقال مطالعها ومشارقها واختاره ابن جرير. وقلنا: هذا هو الأصح. وعلى هذا فتكون المناسبة بين ذكر النجوم في القسم، وبين المقسم عليه، وهو القرآن من وجوه، لا بد من مناسبة، {فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ} [الواقعة: ٧٥]، {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ} ما المناسبة بين

النجوم والقرآن؟ ابن القيم له توجيه ما أجمله من توجيه. يقول رحمه الله تعالى: ثَمَّ مناسبة:
أحدها: أن النجوم جعلها الله يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر، وآيات القرآن في يُهْتَدى بها ظلمات الغيّ والجهل. [الله أكبر، هذا تنظير ما أجمله من تنظير]، فتلك هداية في الظلمات الحسِّيَّة، وآيات القرآن هداية في الظلمات المعنوية فجمع بين الهدايتين.
ثانيًا: مع ما في النجوم من الزينة الظاهرة للعالم، وفي القرآن من الزينة الباطنة كذلك.
ثالثًا: ومع ما في النجوم من الرجوم للشياطين، وفي آيات القرآن من رجوم شياطين الإنس والجنّ كذلك. كسابقه.
والنجوم آياته المشهودة العيانية تُشاهد آيات علامات على وجود الباري جل وعلا، والقرآن آياته المتلوة السمعية مع ما في مواقعها عند الغروب من العبرة والدلالة على آياته القرآنية ومواقعها عند النزول. نقله عنه الشارح في ((التيسير)) قوله: {وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} هذه الجملة معترضة بين المقسَم به وبين والمقسَم عليه، وقوله {لَّوْ تَعْلَمُونَ} جملة معترضة بين جزئي الجملة، وإنه لقسم عظيم، أين اسم إن؟ [قسمٌ]؟ اسم (إِنَّ) مرفوع؟! [ها] أين اسم إن؟ الهاء الضمير، (إنه) لقسم إيش إعرابه؟ خبر [نعم] خبر إن {عَظِيمٌ}؟ صفة، {لَّوْ تَعْلَمُونَ}؟ جملة معترضة، قلنا: معترضة، اعتراض بين اعتراض. اعتراض في اعتراض كما قال الشوكاني. إذًا هذه الجملة معترضة بين المقسَم به والمقسَم عليه، وقوله {لَّوْ تَعْلَمُونَ} جملة معترضة بين جزئي الجملة المعترضة، فهو اعتراض في اعتراض. وبيَّنَّا ذلك في ((شرح قواعد الإعراب)).
قال ابن كثير: أي وإن هذا القسم الذي أقسمت به لقسم عظيم لو تعلمون، تعلمون ماذا؟ لو تعلمون عظمته لعظَّمتم المقسَم به عليه، وأكَّد الخبر هنا بـ (إن) و (اللام) وبجملة {لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ}.
قوله: {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ} هذا هو المقسَم عليه، وهو القرآن أي أنه وحي الله وتنزيله وكلامه، لا كما يقول الكفار: إنه سحر، وكهانة، أو شعر، بل هو قرآن كريم أي عظيم كثير الخير، لأنه كلام الله فكرمه الله وأعزه ورفع قدره على جميع الكتب، فوصف القرآن بالكريم، لأن من شأنه أن يُعطي الخير الكثير بالدلائل التي تؤدي إلى الحق في الدين. قال الأزهري: الكريم اسم جامع لِمَا يُحمد. والقرآن كريم يُحمد لِما فيه من الهدى والبيان والعلم والحكمة. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: فوصفه - يعني وصف القرآن - بما يقتضي حسنه وكثرة خيره، ومنافعه وجلالته. فإن الكريم هو البهي الكثير الخير العظيم النفع، وهو من كل شيء أحسنه وأفضله، والله سبحانه وصف نفسه بالكرم، من أسمائه الكريم، ووصف به كلامه، ووصف به عرشه، ووصف به ما كثُر خيره، وحسُنَ منظره من النبات وغيره، ولذلك فسّر السلف الكريم بالحسن، ثم أورد قول الأزهري السابق. الكريم اسم جامع لِمَا يُحمد، والله تعالى كريم جميل الفِعَال، وإنه لقرآن كريم يُحمد لِمَا فيه من الهدى والبيان والعلم والحكمة.
قوله: {فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ} [الواقعة: ٧٨] أي مستور مصون، وقيل: محفوظ عن الباطل. قال ابن كثير: أي معظم في كتاب معظم محفوظ موقر. قال ابن القيم: اختلف المفسرون في هذا، ما المراد بالكتاب؟ فقيل: هو اللوح المحفوظ، والصحيح أنه الكتاب الذي بأيدي الملائكة وهو المذكور في قوله: {فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ} [عبس: ١٣: ١٦]. قال: ويدل على أنه الكتاب الذي بأيدي الملائكة قوله: {لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} [الواقعة: ٧٩] هذا يدل على أنه بأيديهم يمسُّونه بضم السين، وهو بمعنى قوله: {بِأَيْدِي سَفَرَةٍ}، وعليه فالكتاب المراد به الجنس لا الواحد.
قوله: {لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}، لا يَمَسْهُ [ها] لو قيل: لا يَمَسَّه وهو متفق على القراءة كذلك حينئذٍ الـ (لا) هنا نافية، لا يَمَسْهُ تكون ناهية، {لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}. قال الواحدي: أكثر المفسرين على أن الضمير عائد إلى الكتاب المكنون. {يَمَسُّهُ} يعني الكتاب المكنون، أي لا يمس الكتاب المكنون إلا المطهرون، وهم الملائكة، على الصحيح. قال قتادة: لا يمسه عند الله إلا المطهرون. فأما في الدنيا

فإنه يمسه المجوسي النجس والمنافق الرجس. قال: وهي في قراءة ابن مسعود: (ما يمسُّهُ إلا المطهرون) واختار هذا القول كثير من المفسرين، ومنهم ابن القيم رحمه الله تعالى ورجَّحه. وقال البخاري في صحيحه في هذه الآية: لا يجد طعمه إلا من آمن به. يعني بدلالة الإشارة بمعنى أن المطهر هو الذي يمس القرآن، فهذه الصحف لا يمسها إلا المطهرون. إذًا معاني القرآن لا يفهمها إلا صاحب القلب الطاهر، ولذلك قال: لا يجد طعمه إلا من آمن به. قال ابن القيم: وهذا من إشارة آية يعني من دلالة الإشارة وتنبيهها، دلالة التنبيه وهو أنه لا يلتذ به وبقراءته وفهمه وتدبره إلا من يشهد أنه كلام الله، تكلم به حقًّا وأنزله على رسوله وحيًا ولا ينال معانيه إلا من لم يكن في قلبه منه حرج بوجهٍ من الوجوه. يعني الذي لم يُسلّم بأنه كلام الله كيف يتلذّذ به؟ كيف يجد طعمه؟ هذا مخلوق كغيره من المخلوقات، بل لا يعظمه. وقال آخرون: {لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} هذا اشتهر عند كثير من المتأخرين {لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} أي من الجنابة والحدث. قالوا: ولفظ الآية خبر، ومعناه الطلب. خبرٌ لأنه قال: {لَّا يَمَسُّهُ} بالضم ومعناه الطلب يعني نهى عن مس القرآن إلا لمتطهر من الحدثين، وهذا ظاهر اللفظ لا يدل عليه، قد يُدَلّ عليه بدلالة الالتزام كما مرّ معنا في ((الزاد)) هناك، بمعنى أنه إذا حمل اللفظ الضمير على القرآن فكما أنه لا يمسه في اللوح المحفوظ إلا المطهر، فكذلك في الأرض لا يمسه إلا المتطهر، قد يقال بذلك، وشيخ الإسلام ابن تيمية له كلام في ذلك، وأما ظاهر اللفظ والتركيب فحينئذٍ نقول: لا يدل على هذا المعنى البتة، قال: ولفظ الآية خبر معناه الطلب، وقالوا: والمراد بالقرآن ها هنا المصحف كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه مرفوعًا ... (نهى أو نُهِي أن يُسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو). والحديث متفق عليه.

كذلك في كتاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعمرو بن حزم، وفيه: ألا يمس القرآن إلا طاهر. يعني على الآية شيء والحديث شيء آخر. ألا يمس القرآن إلا طاهر. قال بعضهم: مؤمن. وهذا فاسد، لماذا؟ لأن المتصف بحقيقة الإيمان في الشرع له ألفاظ خاصة به، بل لم يرد في القرآن ولا في السنة إطلاق لفظ الطاهر على المؤمن. وإنما يُسمى المؤمن والمحسن والمتقي .. إلى آخره. وأما الطاهر فالمراد به الطهارة من الحدثين، وهذا مذهب الجمهور، والصحيح في الآية أنها لا تدل على ذلك، بل ظاهرها أن المراد به ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى، أو اللوح المحفوظ على الخلاف. وبعضهم جعله اللوح المحفوظ لأنه أقرب مذكور. والأصل في الخبر حينئذٍ كالأصل في الخبر أن يحمل على الخبر، ولا يحمل على الطلب إلا لقرينة ودليل ولا دليل هنا البتة.

قوله: {تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ} [الواقعة: ٨٠]. قال ابن كثير: أي هذا القرآن منزل من الله رب العالمين، وليس كما يقولون إنه سحر أو كهانة أو شعر، بل هو الحق الذي لا مرية فيه وليس وراءه حق نافع. وفي هذه الآية إثبات أن القرآن كلام الله عز وجل، تكلم به، لأنه قال: ... {تَنزِيلٌ}. وفيه كذلك إثبات علو الله سبحانه على خلقه، يعني علو الذات، فإن النزول والتنزيل الذي تعقله العقول وتعرفه الْفِطَر هو وصول شيء من أعلى إلى أسفل، فقوله: {تَنزِيلٌ} هذا مصدر بمعنى اسم المفعول أي مُنَزَّل، قرأ الجمهور بالرفع {تَنزِيلٌ} على أنه صفة أخرى لقرآن، أو خبر مبتدأ محذوف، وقُرأ بالنصب على الحال (تَنْزِلاً). قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وذكر التنزيل مضافًا إلى ربوبيته للعالمين، {تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ} لماذا؟ لا بد من فائدة؟ قال: ذكر التنزيل مضافًا إلى ربوبيته للعالمين المستلزمة لملكه لهم وتصرفه فيهم، وحكمه عليهم، وإحسانه وإنعامه عليهم. وأن من هذا شأنه مع الخلق كيف يليق به مع ربوبيته التامة أن يتركهم سُدى. ويدعهم هَمَلاً، ويخلقهم عبثًا، لا يأمرهم ولا ينهاهم ولا يُثيبهم ولا يعاقبهم، فمن أقر بأنه رب العالمين أقر بأن القرآن تنزيله على رسوله، يعني رب العالمين لا بد وأن يُنْزل عليهم ما يكون حكمًا وحَاكِمًا عليهم وإلا لو تركهم كذلك حينئذٍ كيف يخلق الخلق بلا حكمة، وقد قال الله عز وجل: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦] أَقَرَّ بأن القرآن تنزيله على رسوله، واستدل بكونه رب العالمين على ثبوت رسالة رسوله، وصحة ما جاء به. انتهى كلامه رحمه الله تعالى. فدل ذلك على أن القرآن نازل لجميع الخلق، وهو كذلك، ففيه عموم رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم -، وأن القرآن نزل من ربهم، فإذا أقر بذلك فهو الحكم بينهم، الحاكم عليهم، وأن

نزول القرآن من كمال ربوبية الله تعالى، وقوله: ... {تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [فصلت: ٢] في آية أخرى يدل على أن القرآن رحمة للعباد أيضًا فربوبية الله تعالى مبنية على الرحمة، كما تقرأ ... {الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ} فكل أمر من الله عز وجل لعباده أو نهي له فهو رحمة بهم. وهذه كما دل عليه النصان.

قوله تعالى: {أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ} [الواقعة: ٨١] الإشارة إلى القرآن المنعوت بالنعوت السابقة، والمدهن والمداهن هو المنافق كذا قال الزجاج وغيره. وقال عطاء: هو الكذاب. وقال مجاهد: ممالئون للكفار على الكفر، والمعنى تُريدون أن تمالئوهم فيه وتركنوا إليهم، والاستفهام للإنكار والتوبيخ، والحديث المراد به القرآن. ورجح الشوكاني. الأول لأن المدهن والمداهن المنافق لأن أصل المدهن الذي ظاهره خلاف باطنه. وهذا شأن المنافق، كأنه يُشبه الدُّهن في سهولته. قال الراغب الأصفهاني: والإدهان في الأصل مثل التدهين لكن جُعِل عبارة عن المداراة والملاينة وترك الْجِدِّ، فيه شيء من المداراة.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ثم وبَّخهم سبحانه على وضعهم الإدهان في غير موضعه. وأنهم يداهنون في ما حقّه أن يُصدع به، ويُفَرَّق به، ويُعَضّ عليه بالنواجذ، وتُثْنَى عليه الخناصر، وتعقد عليه القلوب والأفئدة. ثم ذكر أوصافًا للقرآن. ثم قال: فكيف تطلب المداهنة بما هذا شأنه ولم يُنْزَل للمداهنة، وإنما نَزَلَ بالحق وللحق، والمداهنة إنما تكون في باطل قوي لا يمكن إزالته. أو في حق ضعيف لا تمكن إقامته فيحتاج المداهِن إلى أنه يترك بعض الحق ويلتزم بعض الباطل، فأما الحق الذي قام به كل حق فكيف يداهن فيه.

وفيه أن المداهنة قد يلتفت إليها في بعض المواضع دفعًا لأعلى المفسدتين، على تفصيل في موضوعه.

قوله: ({وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ}) سبق بيانها.

مناسبة الحديث أو الحديثين للباب: أن فيه تحريم نسبة المطر إلى النجم، وكذلك في تسميته كفرًا وتكذيبًا، ففيه تحريم نسبة نزول المطر إلى النجم وتسميته كفر، قلنا: كفرًا أصغر.

وفيه مشروعية تعليم الناس ما يُخِلُّ بالتوحيد كما مر معنا لأن هذه المسألة تتعلق بالتوحيد، بل آكد ما يُشْتَغل به في الدعوة إلى الله تعالى هو هذا الأصل العظيم. لا يقال: الناس موحدون، إنما نقول التوحيد مراتب، فحمل الناس على التوحيد الأكمل هو المقصد الأعظم، ولو وحَّد الناس الله تعالى حقّ توحيده لَمَا وقعوا في ترك واجب أو فعل محذور البتة.

وفيه وجوب شكر الله على النعمة وأنه لا يجوز إضافتها لغير الله تعالى.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل) - في هذا الباب -:

(الأولى: تفسير آية الواقعة). وهي قوله: ({وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ}). وتجعلون شكركم كما مر معنا، على هذه النعمة أنكم تكذبون وتقولون: مطرنا بنوء كذا وكذا.

(الثانية: ذكر الأربع من أمر الجاهلية). وهي: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة على الميت.

(الثالثة: ذكر الكفر في بعضها). يعني أطلق الكفر على بعضها. مثل الاستسقاء بالنجوم، وكذلك الطعن في الأنساب، والنياحة، وقد ذكرت بالأمس أنه لم يرد، وقد ورد كما في حديث: «اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب، والنياحة على الميت»». والحديث في ((صحيح مسلم)). حينئذٍ يحمل الكفر هنا أنه كفر دون كفر. يعني كفر أصغر.

(الرابعة: أن من الكفر ما لا يخرج عن الملة). وهو محل وفاق بين أهل السنة والجماعة. الاستسقاء بالنجوم هنا، وبعضه كفر يُخرج من الملة، وبعضه كفر دون ذلك، وكذلك الطعن في النسب والنياحة.

(الخامسة: قوله: («أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر») بسبب نزول النعمة). أي لَمَّا نزلت النعمة انقسم الناس إلى هذين القسمين، منهم من آمن، لما أضاف إلى فضل الله عز وجل ورحمته، ومنهم من كفر لَمَّا أضافها إلى النوء.

(السادسة: التفطن للإيمان في هذا الموضع). وبمعنى أنه إيمان خاص. وهو نسبة النعمة إلى للباري جل وعلا. إضافة النعمة إلى الله،

والاعتراف بذلك.
(السابعة: التفطن للكفر في هذا الموضع). بأنه كفر خاص وهو كفر النعمة، أي نسب النعمة إلى غير الله جل وعلا.
(الثامنة: التفطن لقوله: «لقد صدق نوء كذا وكذا»). أنها بمعنى («مطرنا بنوء كذا وكذا») فهو قريب من قول بعضهم مطرنا بنوء كذا وكذا، لماذا؟ لأن الثناء على النوء بالصدق يدل على أن هذا المتكلم يعتقد أن المطر نزل بوعد ثم بتنفيذه. يعني فصدق في ذلك. لأن الصدق يقابل القول. فالكلام قد يكون صدقًا وقد يكون كذبًا، كأنه وعدهم فحينئذٍ وفَّى بوعده.
(التاسعة: إخراج العالم للمتعلم المسألة بالاستفهام عنها، لقوله: («أتدرون ماذا قال ربكم»)؟ يعني يكون أوقع في النفس وأعظم تنبيهًا لهم، وإلا فالرسول - صلى الله عليه وسلم - كما قلنا: يعلم أنهم لا يعلمون. لأنه لا يُوحى إليهم، إنما يُوحى إلى الأنبياء والرسول.
(العاشرة: وعيد النائحة). لقوله: («إذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب»). وهذا وعيد عظيم، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

70 ٧٠

٧٠٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: باب قول الله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ).
* بيان أن محبة الله سبحانه هي أصل دين الإسلام الذي يدور عليه قطب رحاه وبكمالها يكمل الإيمان وبنقصها ينقص توحيد الإنسان.
* بيان حقيقة المحبة.
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* قوله: وقوله: (قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ).
* المحبة على قسمين: محبة خاصة، ومحبة مشتركة.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)): (باب قول الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ} [البقرة: ١٦٥]).
هذا الباب الحادي والثلاثون من أبواب الكتاب (باب قول الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ}).
مناسبة الباب لكتاب التوحيد كسائر الأبواب السابقة: لَمَّا كان من المحبة محبةٌ خاصةٌ لا تصلح إلا لله عز وجل، وهي محبة العبودية المستلزمة للذل والخضوع وكمال الطاعة وإيثاره على غيره، ولا يجوز تعليقها لغير الله أصلاً، ومتى أحب العبد بها غيره تعالى كان مشركًا شركًا أكبر لا يغفره الله تعالى إلا بالتوبة منه، وقد سوَّى المشركون بين الله تعالى وبين آلهتهم فيها، لَمَّا كان الأمر كذلك ترجم المصنف رحمه الله تعالى لهذا النوع بهذه الآية الكريمة ليُظهر ويوضح ما دلت عليه من الشرك باتخاذ الند والمثل، وكذلك الشرك في محبة التأله والتعظيم التي هي أصل دين الإسلام، وبكمالها يكمل، وبنقصها ينقص، كأنه أراد أن يبين رحمه الله تعالى نوعًا من أنواع الشرك الأكبر وهو المسمى بالمحبة الشركية، الشرك قد يقع في أعمال القلوب التي يترتب عليها أعمال الجوارح، حينئذٍ ممكن أن يُعبر عن هذا الباب بأنه بابٌ ما جاء في المحبة، يعني هو باب المحبة، إذ المحبة منها ما هو مشروع، ومنها ما هو ممنوع، وما كان ممنوعًا قد يصل إلى نوع الشرك الأكبر وقد يكون شركًا أصغر وقد يكون دون ذلك، فهي تتنوع لأنها قد تكون لغير الله تعالى ولا تصل إلى الشرك الأكبر، لكن

ثَمَّ نوعٌ خاص وهو كما ذكر فيما سبق محبة العبودية المستلزمة للذل والخضوع وكمال الطاعة وإيثاره على غيره هذه لا تتبعض، صرفها لغير الله تعالى يكون شركًا أكبر، وأما ما قد يكون الأصل فيه الإباحة ثم قد يعتريه شيءٌ من المحرم، حينئذ تكون محرمةً كما سيأتي بيانه وتوضيحه، أما المحبة الخاصة ومحبة العبودية وهذه لا يقال فيها شركٌ أكبر وشرك أصغر، بل يقال فيها شركٌ أكبر فحسب، ومر معنا القاعدة: أن كل عبادة تصرف لغير الله تعالى فهي شركٌ أكبر ولا يأتي التفصيل فيها البتة.

فالباب حينئذ هو باب المحبة، أو باب المحبة الشركية، ثم اعلم أن محبة الله سبحانه هي أصل دين الإسلام الذي يدور عليه قطب رحاه وبكمالها يكمل الإيمان وبنقصها ينقص توحيد الإنسان.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى في شرحه: أصل التوحيد وروحه إخلاص المحبة لله وحده. أصل التوحيد يعني أساسه الذي يقوم عليه، ولولا هذا الأساس لما قام التوحيد، وروحه إخلاص المحبة لله وحده، وهي أصل التأله والتعبد له، بل هي حقيقة العبادة ولا يتم التوحيد حتى تكمل محبة العبد لربه، تكمل محبة العبد لربه هنا تأتي المحبة الواجبة والمحبة المستحبة، وتسبق محبته جميع المحاب وتغلبها ويكون لها الحكم عليها بحيث تكون سائر محاب العبد تبعًا لهذه المحبة التي بها سعادة العبد وفلاحه. حينئذٍ يخلص أو نخلص من هذا الكلام أن الشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى كغيره من أهل العلم بيَّنُوا أن هذه المحبة محبة العبودية هي أساس التوحيد فبوجودها يُوجد التوحيد وبانتفائها ينتفي التوحيد، فلا توحيد من حيث الأصل عند عدم وجود المحبة محبة العبودية محبة العبادة، ثم إن وُجِدَت قد تكون واجبةً من حيث الكمال، وقد يكون الكمال فيها مستحبًا.

أما حقيقة المحبة هذه كاسمها، يعني لا تحتاج إلى تعريف، فالمعاني التي تقوم بالقلب الأصل فيها أنها تُستحضر بما يعرفه الإنسان من نفسه، لكن لما كانت المحبة شرعية حينئذٍ لا بد من النظر إلى الشرع لأن الأصل قد يكون في المعنى اللغوي معلومًا لكن قد جعل الشرع لهذا المعنى معنًى آخر وهو ما يسمى بالحقيقة الشرعية.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: لا تُحَدّ المحبة بِحَدّ أوضح منها - يعني من لفظ المحبة - فالحدود لا تزيدها إلا خفاءً وجفاءً، فحَدُّهَا وجودها، ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة، فإذا قيل: ما المراد بالمحبة؟ فهي المحبة، لكن لا بد من توصيفها من حيث ما أراده الشارع، بمعنى أن المحبة ليست محبةً فطرية، وإنما المراد بها محبةٌ شرعية، حينئذٍ إن جاء الشرع بشيء يدل على أن هذه المحبة ليس المراد بها المحبة اللغوية من حيث المعنى، لأن المحبة ممكن أن يقال بأنها الميل أو أنها المودة أو نحو ذلك، هل المراد مودة الله تعالى ومحبته فحسب؟ نقول: لا، [لا بد من ذلك] لا بد أن يُتْبِعَ تلك المحبة بأثرها ولازمها وهو الإِتِّبَاع، إتباع أوامر الله جل وعلا واجتناب نواهيه، حينئذٍ انتفاء الإتباع دليل على انتفاء المحبة مع إمكان وجود المحبة الطبيعية لكنها لا وزن لها لأن المعتبر هنا المحبة الشرعية، حينئذٍ إذا ادَّعَى مُدَّعٍ بأنه يحب الله تعالى فينظر إلى عمله هل هو ممتثل لأمر الله تعالى ومجتنب لنهيه؟ إن كان كذلك فالدَّعوى صحيحة قائمة المحبة في القلب، وإلا إن لم يكن كذلك فدعوى المحبة نقول: هذه باطلة وليست موجودة في القلب، فإن قال: إن ثَمَّ مودة أو ميل نقول: هذه محبة طبيعية ولا أثر لها البتة. كما مر معنا في شرح ((الأصول الثلاثة)) أن العلم الشرعي هو معرفة العبد ربه ونبيه ودينه. وقلنا: المعرفة هنا ليست المراد بها المعرفة الفطرية، لماذا؟ لأنه يعرف ربه يعني وجوده، لكن ثم ماذا؟ هل يستقيم على شرع الله جل وعلا؟ هل يستسلم لشريعة الله جل وعلا؟ إن كان كذلك فالمعرفة شرعية وإلا فهي فطرية ووجودها وعدمها سواء، لا يلتفت إليها البتة، فهذه المعاني التي تقوم بالقلب من المحبة والرجاء والخوف والتوكل والإنابة لها حقائق شرعية مع مراعاة المعاني اللغوية، فحينئذ وجودها وعدمها باعتبار موافقة الشرع وعدمه، فمن وافق الشرع حينئذٍ نقول: هذه دعوى مقبولة وهي موجودة في القلب، وإن لم يوافق الشرع فحينئذٍ نقول: هذه وجودها وعدمها سواء، وحينئذٍ يترتب عليه ما يترتب ما جاء في الشرع. إذًا لا تُحَدُّ المحبة، يعني لا نأتي إلى تعريف يُبَيِّنُ المراد بالمحبة لأنها أمر معنوي يُدْرِكُهُ كل متكلم بل كل إنسان عاقل يعرف بالمراد بالمحبة والحب والبغض ونحو ذلك.

قال رحمه الله تعالى: ببيان بعض ما يلزم من أحكام تتعلق بهذه المحبة، وهي مرادة شرعًا. يعني النظر في المعنى اللغوي لا يلزم منه أن

لا نلتفت للشرع، والعكس بالعكس، بمعنى أننا إذا نظرنا إلى ضوابط المحبة في الشرع لا يلزم من ذلك أن لا ننظر إلى المعاني اللغوية التي دل عليها لفظ المحبة لأنه جاء ﴿كَحُبِّ اللهِ﴾، وجاء يحبون الله، وجاء غير ذلك من الألفاظ التي تدل على أن هذا اللفظ استعمل في الشرع، حينئذٍ هل المراد به المعنى اللغوي فحسب؟ الجواب: لا، فلا بد من النظر في المعنيين، المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وهذه المادة - يعني الحاء والباء - هذه المادة تدور في اللغة على خمسة أشياء، وأراد بكونها تدور ليس المراد تفسيرها من حيث المعنى، وإنما من حيث ما يترتب عليها، وهو ما يُسمى بأحكام اللفظ أو بلوازم اللفظ أو بعلامات وآثار اللفظ وليس المراد أنه يُفسر المعنى بالمعنى، قال: تدور على خمسة أشياء:

أحدها: الصفاء والبياض. يعني يُستعمل ذلك اللفظ أَحَبَّ في الدلالة على أن الشيء بلغ في الغاية في الصفاء والبياض، ومنه قولهم لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حَبَبُ الأَسْنَانِ. فَعَلُ حَبَبُ الأَسْنَانِ، يعني بلغت الغاية في البياض والنضار.

الثاني: العلو والظهور. يعني من أحكام هذا اللفظ أن مُدَّعِيه يكون عنده شيءٌ من العلو والظهور، ومنه حَبَبُ الْمَاءِ حَبَبُ على وزن فَعَل يعني بفتح العين حَبَبُ الْمَاءِ وَحُبَابُهُ وهو ما يعلوه عند المطر الشديد، وَحَبَبُ الْكَأْسِ كذلك منه.

الثالث: اللزوم والثبات. يعني فيها دلالة على أن الشيء ثابت ولازم، اللزوم والثبات، ومنه حَبَّ الْبَعِيرُ وَأَحَبَّ، يعني يأتي بهمزة ودونها حَبَّ الْبَعِيرُ وَأَحَبَّ إذا برك ولم يقم، إذًا المحبة فيها شيء يدل على اللزوم والثبوت، المتنقل إن ادَّعَى المحبة هذا في المعنى اللغوي غير موجود، لماذا؟ لأن المحبة تكون ثابتةً، وأما المتنقل هذه مجرد دعوى.

الرابع: اللُّبّ. ومنه حَبَّةُ الْقَلْبِ لِلُبِّهِ وَدَاخِلِهِ، إذًا حَبَّةُ الْقَلْبِ المراد به أنه اللب، ولب الشيء خالصه. إذًا المحبة هي خالص المودة. ومنه الْحَبَّة هذا اللفظ منه الْحَبَّة لواحدة الحبوب، لماذا سميت حَبَّة؟ قال: إذ هي أصل الشيء ومادته وقِوَامه، أليس كذلك؟ أصل الشيء أصل الشجرة الذي يكون من الثمار إنما يكون من الْحَب، حينئذٍ لَمَّا كان أصلاً للشجرة والثمار ونحوها سُمِّيَ حَبًّا لأنه أصل المادة وقِوَامها.

الخامس: الحفظ والإمساك. ومنه حِبُّ الْمَاءِ لِلْوِعَاءِ الَّذِي يُحْفَظُ فِيهِ وَيُمْسِكُه، وفيه معنى الثبوت أيضًا.

قال رحمه الله تعالى بعد إيراد هذه الخمسة كلها موجودة حتى في المعنى المحبة الشرعية، موجودة حتى في المعنى الشرعي أو إن شئت قل المحبة الشرعية.

قال رحمه الله تعالى: ولا ريب أن هذه الخمسة من لوازم المحبة. يعني لا يُفهم بأنه أراد بتعريف السابق الخمسة أو الكلمات المرادفة للمحبة أن الترادف هنا من قبيل ماذا؟ التعريف لا، لم يرد هذا، وإنما أراد الدلالة باللفظ على لازمه، ومعلوم أن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، فإذا لم يكن ثَمَّ ثبات واستقرار وإذا لم يكن ثَمَّ أصالةٌ وثَمَّ حفظ وإمساك، حينئذٍ دعوى المحبة تعتبر مجرد دعوى ولا أساس لها حتى في المعاني اللغوية حتى في الأمور الطبيعية التي تكون بين الناس، فمن ادعى محبة ابنه، أو الابن ادعى محبة والده، والزوج والزوجة .. إلى آخره إن وجدت هذه المعاني الخمسة السابقة التي هي من لوازم المحبة فالمحبة ثابتة، وإلا ليست من محبة وإن سماها محبة، ودعك من أسماء الناس وما يسمونه وإنما العبرة بالحقائق، فإذا وُجِدَت هذه الحقائق اللوازم وُجِدَ الملزوم وهو دَعْوَى المحبة وإلا فهي مجرد دعوى.

إذًا لا ريب أن هذه الخمسة من لوازم المحبة، وليست هي مجموعةً لتعريف المحبة، المحبة شيءٌ آخر، لكن هذا المعنى لا يقوم بالقلب إلا إذا اعتمد على هذه المعاني الخمسة.

ثم قال: فإنها - أي المحبة - فإنها صفاء المودة. بعضهم عرف المحبة بالمودة كما في القاموس، قال: المحبة أو الْحُب هو الود، حينئذٍ هذا جعله مترادفًا، وفَرْق بين المودة والمحبة، ولذلك قال: صفاء المودة هو ماذا؟ هو الذي يمكن أن يُعَبَّر عنه بأنه محبة، وهيجان إرادات القلب للمحبوب وعلوها وظهورها منه لتعلقها بالمحبوب المراد فهو داخل لا بد من الهيجان، ولا بد من العلو والظهور، وثبوت إرادة القلب للمحبوب أن يكون مريدًا لمن أحبه، ثم هذه الإرادة تكون ثابت، فالمتقلب لا يسمى مُحِبًّا البتة، وما يتقلب كذلك لا يسمى

مُحبًّا، لا بد من الاستقرار، ولذلك قالوا:
وما الحب إلا للحبيب الأول
بمعنى أنه ماذا؟ أنه إذا تعلق القلب أولاً لا يتعلق آخرًا، وهذا صحيح من حيث ماذا؟ من حيث أن من لوازم المحبة الثبوت والاستقرار، لا بد أن يكون مستقرًا، فالمتنقل ليس محبًا. وقلنا: هذه المعاني تكون في المعنى اللغوي. إذًا ثبوت لا بد من الثبات والاستقرار، ثبوت إرادة القلب للمحبوب ولزومها لزومًا لا تفارقه أبدًا، ولإعطاء المحب محبوبه لبَّه عطاه خالص قلبه، بل قلبه وأشرف ما عنده وهو قلبه يعني أسكنه في ماذا؟ في قلبه، أسكنه في قلبه، إذًا أعطاه أعلى ما يملكه، الذي يملكه الإنسان قلبه، يده رجله شعره هذا ممكن أن يُنظر فيه لكن القلب لا، حينئذٍ مسكن المحبوب في الأصل يكون في القلب. إذًا أعطاه لُبَّهُ وخالصه وأخلص ما وأشرف ما عنده. قال: ولاجتماع عزماته وإراداته وهمومه على محبوبه لا تتفرق الهموم، ولا تتفرق العزمات، ولا الإرادات، بل المراد واحد، والمعزوم واحدُ، والْهَمّ واحد وهو محبوبه، حينئذٍ جاء هذا المعنى الذي ذكره. قال: ولاجتماع عزماته وإراداته وهمومه على محبوبه فيكون واحدًا ولا يتعدد فاجتمعت فيها المعاني الخمسة، لا بد أن تكون موجودةً في المحبة، فانتفائها انتفاء للمحبة، ووجودها جميعًا وجود للمحبة. قال في ((المفردات)): والحِبُّ حِبٌّ بكسر الحاء من فَرَط حُبُهُ يعني إذا ازدادت محبته لشخصٍ ما سمي حِبًّا بكسر الحاء، فهذا يقال هذا حِبُّه بمعنى أنه ماذا؟ تعلق به القلب وفَرَطَ يعني زاد فيه، والْحَبَبُ كما مر معنا على وزن فَعَل تَنَضُّدُ الأسنان تشبيهًا بالْحَبّ، والْحَبَابُ من الماء النفاخات هكذا قال في ((المفردات)) في طبعتين، والحبابُ من الماء النفخات تشبيهًا به، وحَبَّة القلب تشبيهًا بالْحَبَّة في الهيئة، وحَبَبْتُ فلانًا يقال في الأصل بمعنى أَصَبْتُ حَبَّة قلبِه نحو شَغَفْتُهُ وكَبِدته وفَأدته، شغفته بمعنى أصبت شَغَافَهُ، وكبدته بمعنى ماذا؟ أصبت كَبِدَهُ، وفَأدتُهُ بمعنى أصبت فؤاده .. وهكذا، وأَحْبَبْتُ فلانًا جعلت قلبي مُعَرَّضًا لِحبِّهِ، أَحْبَبْتُ فلانًا هذا يستعمل على معنيين: المعنى أن القلب قد وجدت فيه المحبة أحببت فلانًا يعني وُجِدَ حُبّه في قلبي، وأَحْبَبْتُ فلانًا يعني ماذا؟ يعني جعلت قلبي مُعَرَّضًا لِحبِّهِ، وإن لم يكن الحب موجودًا، يعني أخذًا بالأسباب التي تُورث المحبة، وسيأتي أن ثَمَّ أسبابًا تتعلق بالشرع، إن وُجِدت حينئذٍ أحب العبد ربه.
قال: لكن في التعارف وضع محبوبٌ موضع مُحَبٍّ، مُحَبٌّ هذا اسم مفعول، هذا هو الأصل استعمل قليلاً كما سيأتي في كلام ابن القيم، لكن وضع مَحْبُوب هو المستعمل، أَحَبَّ فهو يُحِبُّ مُحِبٌّ مَحْبُوبٌ، هكذا في لسان العرب، والأصل ماذا؟ مُحَبٌّ هذا الأصل أَحَبَّ يُحِبُّ مُحِبٌّ اسم فاعل، اسم مفعول من أَحَبَّ مُحَبٌّ، هل سُمِعَ نقول؟ نعم، سُمِعَ لكنه قليل، ووضعوا موضعه ماذا؟ محبوبٌ، ومحبوبٌ لا شك أنه من حُبَّ الذي هو مبني للمجهول، ويكون على وزن فُعْلَ كضُرِبَ مَضْرُوبٌ، قُتِلَ فهو مقتولٌ، إذًا ما كان على وزن مفعول يأتي من الثلاثي مغير الصيغة، وأَحَبَّ ليس بثلاثي أولاً، وليس بمغير الصيغة، بل هو مبني للمعلوم ومع ذلك قال: وفيه محبوبٌ وهذا هو الكثير، ولذلك قال في ((المفردات)) لكن في التعارف يعني الشيء المستعمل عند أهل اللغة وضع محبوبٌ موضع مُحَبٍّ، وفي النسخ الموجودة [مُحِبٍّ] [وهو] خطأ مطبعي مُحَبٍّ يعني بفتح الحاء، واستعمل حَبَبْتُ أيضًا في موضع أَحْبَبته، وفي القاموس قال: الْحُبُّ الوِدَادُ، وعرفنا أن صفاء الوِدَاد أصل في المحبة. إذًا فيه شيءٌ من القصور، وإنما يريدون بهذه التعارف ماذا؟ أرادوا بها التقريب، اللفظ قد لا يأتي مساوي للفظ من كل وجهٍ، وإنما يراد به التقريب، ومن هنا جاءت مسألة الترادف اللغة هل هي موجودة أو لا؟ الصواب: أنها موجودة، لكن لا يلزم منه التساوي في المعاني من كل وجهٍ، إذ كل لفظٍ من حيث المادة لا شك أنه مغاير للآخر، لكن ثَمَّ قدر مشترك، فالإنسان والبشر بمعنى واحد، هذا إنسان وهذا بشر. إذا قلت: هذا إنسان يُمْتَنَع أن نقول: هذا بشر؟ وإذا قلت: هذا بشر يُمتنع أن نقول: هذا إنسان؟ إذًا المصدق واحد، لكن كون الإنسان مشتق يدل على النسيان والبشر من البشرة هذه زوائد فروعٌ في المعنى، وحينئذٍ لا يوجب هذه أو لا توجب هذه الفروع في المعاني اختلاف مصدق اللفظين، صحيح أو لا؟ يعني كون هذا

اللفظ زاد شيئًا هل زاد شيئًا بمعنى أن المعنى الأصلي الذي وُضِعَ له اللفظ مغاير لهذا الشيء؟ الجواب: لا. حينئذٍ نقول: الترادف موجود خلافًا لمن قال بأنه غير موجود، وهو موجود حتى في القرآن، لكن لا يلزم من أنه إذا قيل بالترادف أن يكون ثَمَّ التساوي بين اللفظين من كل وجهٍ، هذا لا، ليس بلازمٍ، وإنما نقول: بشر للبشرة، وإنسان للنسيان، فلا إشكال في ذلك.

قوله: المحبة والحب بمعنى الوداد المراد به التقارب، والمودة بمعنى المحبة، والمحبة بمعنى المودة، ولذلك جاء وصف الله تعالى بأنه يَوَدُّ، [وفي] جاء كذلك وصف بأنه يُحِبُّ فهما متقاربان من حيث الأصل. قال: الحب الوداد كالحِباب والحِبّ بكسرهما الحِباب والحِبّ بكسرهما، والمحبة والحُبَاب بالضم أَحَبَّهُ وهو مَحْبُوبٌ على غير قياس، أَحَبَّهُ مُحْبُوبٌ على غير قياس، لأن قياس ما هو؟ مُحَبٌّ، القياس هو مُحَبٌّ، لأنه من أَحَبَّ فهو مُحَبٌّ هذا الأصل فيه، الأصل فيه ماذا؟ أنه مُحَبٌّ نعم، لكن لَمَّا استعملوا محبوب عرفنا أنهم لم يراعوا الأصل وهو أَحَبَّ، فهو على غير قياس، ومُحَبٌّ قليل هكذا قال في ((القاموس)). إذًا استعمل مُحَبٌّ أو لا؟ استعمل لكنه قليل، قال: وَحَبَبْتُه أُحِبُّهُ بالكسر شاذّ حُبًّا حِبًّا بالضم والكسر فيه لغتان، والحبيب والحُبَاب بالضم والحِبُّ بالكسر والحُبّة بالضم المحبوب، إذًا هذه كلها تُطلق ويراد بها في لسان العرب المحبوب، الحبيب هذا يطلق على الطرفين على المحبوب وعلى المُحِبّ، فيقال حبيب جاء الحبيب، والحُبَاب بالضم كذلك يطلق ويراد به المحبوب، والحِبُّ، الحِبّ يطلق على المحبوب ويطلق على من فرط حبه يعني بلغ منزلة ليس كغيره لأن المحبة درجات حينئذٍ إذا أخذ الدرجة الكبرى العالية، نقول: هذا حِبّ يعني بالكسر، والحُبّة كذلك بالضم المحبوب. إذًا الحَبِيبُ وَالحُبَابُ وَالحِبُّ وَالحُبَّةُ يطلق ويراد به المحبوب. قال كذلك في ((القاموس)): والحَبِيب المُحِبّ، الحبيب إذًا له معنيان استعمالان:

- يطلق ويراد به المحبوب.
- ويطلق ويراد به مَنْ؟ المُحِب، يعني المحب الذي تعلق قلبه بغيره، والمتعلَّق قلبه به كذلك.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: اقتصروا - يعني العرب في الاستعمال - اقتصروا على اسم الفاعل من أَحَبَّ فقالوا: مُحِبٌّ. صحيح؟ اقتصروا يعني العرب، على اسم الفاعل من أَحَبَّ، أَحَبَّ على وزن أَفْعَلَ، إذًا هو رباعي فقالوا: مُحِبٌّ، مُكْرِم مُحِبٌّ أصلها مُحْبِبٌ مُفْعِلٌ، أليس كذلك؟ أَكْرَمَ يُكْرِمُ فهو مُكْرِمٌ، أَحَبَّ الأصل أَحْبَبَ على وزن أَفْعَلَ يُحِبُّ يُحْبِبُ فهو مُحِبٌّ مُحْبِبٌ، إذًا جاء على الأصل ولم يقولوا: حَابٌّ، يعني على وزن فاعل لم يقولوا ذلك، واقتصروا على اسم المفعول من حَبَّ، ليس مراده رحمه الله تعالى لم يقولوا حَابٌّ أنه يأتي من أَحَبَّ حَابٌّ، وإنما أراد به الوجه الآخر وهو في اسم المفعول لأن الأصل في اسم الفاعل واسم المفعول أن يتقابلا هذا الأصل فيه، فقالوا في اسم المفعول: مَحْبُوب من أَحَبَّ، كان الأصل أن يقال ماذا؟ في أَحَبَّ اسم الفاعل كذلك حابٌّ لكنه لم يستعمل، وإنما حصل عندهم تغييرٌ في اسم المفعول فحسب، وجاؤوا بالأصل في اسم الفاعل على أصله ولم يخالف الأصل، لم يقولوا من أَحَبَّ حَابٌّ، لماذا؟ لأن حابٌّ اسم فاعل لا يأتي من الرباعي، وإنما يأتي من ماذا؟ من الثلاثي بشرطه، قال: واقتصروا على اسم المفعول من حَبَّ. فقالوا: مَحْبُوبٌ، ولم يقولوا: مُحَبٌّ إلا قليلاً، هذا فيه شيءٌ من التداخل مع ما ذكره غيره من أئمة اللغة، الأصل في اسم المفعول من أَحَبَّ مُحَبٌّ، وهذا جاء على الأصل لكنه قليل، عَوَّضُوا عنه أو استعاضوا عنه كما قال صاحب ((المفردات))، ... و ((والقاموس)) وغيرهما: بكونهم استعملوا من أَحَبَّ اسم المفعول مَحْبُوبٌ. إذًا هذا شذوذٌ أم لا؟ نقول: هذا شذوذٌ، والأصل فيه مُحَبٌّ.

قال رحمه الله تعالى في فلسفةٍ تتعلق بالفتحات والكسرات قال: وأَعْطَوْا - يعني العرب - الحُبَّ حركة الضم، أليس كذلك؟ أَعْطَوْهُ حركة الضم التي هي أشد الحركات وأقواها مطابقةً لشِدَّةِ حركة مُسَمّاه وقوته. يعني إرادة القلب إذا تعلَّقت بالشيء على وجه المحبة كانت قويةً، فناسب أن يُعطَى ماذا؟ حركة الضم، فأعطوا الضم [لضم] للثقل الموجود في المعنى واللفظ، فاستدلوا على ثِقَلِ المعنى الذي

في القلب بهذه الضمة، وعندي معنًى آخر لا أقوله، وأَعْطَوْا الحِبَّ وهو المحبوب حركة الكسر لخفتها عن الضمة، وخِفّة المحبوب وخِفّة ذكره على قلوبهم وألسنتهم من إعطائه حكم نظائره كنِهْبٍ بمعنى مَنْهُوبٍ .. إلى آخر كلامه. إذًا حِبّ هذا اسمٌ للمحبوب كَسَرُوه لماذا؟ لِخِفَّتِهِ لأنه أخف من الضم.

قال رحمه الله تعالى: فتأمل هذا اللطف والمطابقة والمناسبة العجيبة بين الألفاظ والمعاني تُطْلِعَكَ على قدر هذه اللغة، وأن لها شأنًا ليس كسائر أو ليس لسائر اللغات. [ثم ما يتعلق] وهذا ما يتعلق باللفظ المحبة، ثم ذكر نحوًا من ثلاثين قولاً، بل ذكر ثلاثين قولاً في تعريف المحبة، وهي كلها لا تفسر اللفظ من حيث معناه، وإنما كما قال رحمه الله تعالى: تدور على أسبابها وموجزاتها وعلاماتها وشواهدها وثمراتها وأحكامها، فحدودهم ورسومهم دارت على هذه الستة:

الأسباب، والموجبات، والعلمات، والشواهد، والثمارات والأحكام.

فكل من عرف إما ذكر علامةً، وإما ذكر موجبًا، وإما ذكر شاهدًا وإما ذكر سببًا وإما ذكر ثمرة وكلها أمورٌ خارجةٌ عن مسمى اللفظ.

ثم قال في قولٌ كأنه اختاره وهو قول الجنيد، وصفه بأنه أجمع ما قيل فيها أن الجنيد سئل عن المحبة؟ فقالوا: فأطلق رأسه فدمعت عينيه .. إلى آخر ما ذكروه في القصة ثم قال في التعريف: عبدٌ ذاهبٌ عن نفسه - يعني كأنه خرج عن نفسه - متصل بذكر ربه، قائمٌ بأداء حقوقه - هذا أهم شيء لو لم يذكر هذا ما ذكرناه وأعرضنا عنه - كغيره قائمٌ بأداء حقوقه، ناظرٌ إليه بقلبه، أحرقت قلبه أنوار هيبته، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله، ولله، ومع الله.

إذًا شيء في القلب قد يذهبه عن نفسه يترتب عليه ماذا؟ أنه يدور مع أحكام الله تعالى وجودًا وعدمًا، فلولا وجود هذا الوصف وهو دوران العبد مع من أحبّ وهو ربه جل وعلا دورانه مع أحكامه وجودًا وعدمًا لَمَا صحت أو لما صح دعوى وجود المحبة في القلب كما مر معنا، وهذه المحبة ركنٌ من أركان العبادة، والركن معلوم أنه داخلٌ في الماهية، لأنه جزءٌ من الماهية فانتفائها بانتفاء هذا الركن، [وينتفي] وإذا انتفى الركن انتفى الأصل وهو الماهية، لا تقوم عبادة دونها فالعبادة بمعنى التعبد كما قال غير واحد من أهل العلم: هي غاية الحب مع غاية الذل والخضوع. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في تعريف العبادة بمعنى التعبد يعني بالمعنى المصدري ليس بالمعنى الاسمي قال: تجمع كمال الحب مع كمال الذل يعني لا بد من هذين الأمرين تجمع كمال الحب مع كمال الذل فوجود أحدهما دون الآخر ينتفي معه وصف العبادة، ولذلك مر كلام الشيخ السعدي رحمه الله تعالى: أن أصل التوحيد وروحه إخلاص المحبة لله وحده.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: التعبد هو غاية الحب وغاية الذل. وقال رحمه الله تعالى: العبوديةُ مدارها على قاعدتين هما أصلها حبٌّ كامل وذلٌّ تام. ومعلوم أن الشيء إذا دار على قاعدته معناه أنه ينتفي بانتفاء هذه القاعدة. وقال في توضيح ذلك: فمن أَحْبَبْتَهُ ولم تكن خاضعًا له لم تكن عابدًا له، لأنه انتفى جزء من أجزاء الماهية، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدًا له حتى تكون مُحِبًّا خاضعًا، وهذا يدل على أن العبادة بمعنى التعبد أحد ركنيها المحبة. وهذا يدل على أن المحبة غايةً في التعبد يعني ليست عبادة فحسب، بل هي غاية في التعبد، ومن هنا جاءت العلة في كونها إذا صرفت لغير الله تعالى صارت محبةً شركية لأنها أصلٌ للعبادة، فالعبادة كلها سواء كانت بمعنى التعبد أو بمعنى الاسم قائمةٌ على تحقيق هذا الأصل العظيم ومن هنا عرفنا أو نعرف أن إدخال المصنف رحمه الله تعالى باب المحبة في ضمن أبواب التوحيد أن هذه المحبة هي أصل التعبد، وثانيًا صرفها لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر. والخضوع الذي عناه ابن القيم رحمه الله تعالى هو الخشوع يقال رجلٌ خُضَعَةٌ كثير الخضوع، خُضَعَةٌ على وزن فُعَلَة والخشوع الضراعة، وأكثر ما يستعمل الخشوع فيما يوجد على الجوارح، والأصل قد يكون في القلب لكن في استعماله أكثر ما يستعمل فيما يوجد على الجوارح، والضراعة أكثر ما تُستعمل فيما يوجد في القلب، ولذلك قيل: إذا ضرع القلب خشعت الجوارح. الضراعة في القلب، والخشوع في الجوارح. هذا هو الغالب، وقد يُستعمل كل منهما في معنى الآخر، وأما الذُّل بضم الذال ما كان عن قهرٍ يقال ذَلَّ يَذِلُّ ذُلاًّ، فَعَلَ يَفْعِلُ، والذِّل

بالكسر ما كان بعد تَصَعُّبٍ بعد شيءٍ صعبٍ قالوا: ذِلّ، والذُّلُ متى كان من جهة الإنسان نفسه لنفسه يعني هو الفاعل فهو محمودٌ، قد يكون قهريًا وهو كوصف العبودية قد يكون قهريًا وقد يكون اختياريًا، فالقهري قهري كاسمه لا إشكال فيه، وأما الاختياري فإن كان بنفسه وكان الْمُذَلُّ له هو الله عز وجل فهو محمودٌ، وكذلك إذا كان للمؤمنين باختياره وكان أراد به وجه الله تعالى فحينئذٍ يكون محمودًا، وما عدا ذلك فهو مذمومٌ ففيه تفصيل. فلذلك قال تعالى: {أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ} [المائدة: ٥٤] وهذا اختياري بمعنى أنه قصد به القرب إلى الله تعالى، وقال تعالى: {وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ} [آل عمران: ١٢٣]. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: فالله تعالى إنما خلق الخلق لعبادته الجامعة لكمال محبته مع الخضوع له والانقياد لأمره، الله تعالى كما قال ومر معنا تفسير قوله جل وعلا: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦] الوقوف مع معنى العبادة وما تقتضيه وما دلت عليه من معنى، وعلامات صدقها، وعلامات تخلفها، صدقها يعني وقوعها، وكذلك ما يصححها فحينئذٍ هذا مما يتعين الوقوف عليه لأمرين:

أولاً: لأنه يتحقق به في نفسه.

ثانيًا: معرفة ما يضاده.

لأنه لا يمكن أن يعرف الشرك الذي إلا إذا عرف حقيقة الشرك، وهو ماذا؟ صرف العبادة لغير الله، فإذا لم يكن يعرف العبادة فكيف يعلم أنه وقع في شرك أو لا؟ وهذا محل إشكالٍ. فالله تعالى إنما خلق الخلق لعبادته وهذه العبادة وصفها بقوله: الجامعة لكمال محبته مع الخضوع له والانقياد لأمره، فأصل العبادة محبة الله بل إفراده بالمحبة، هنا معنى أخصّ، حينئذٍ أراد أن يُبين أن الركن الثاني الذي يعبر عنه بالذل والخضوع والخشوع ونحو ذلك أنه من لوازم المحبة، فإذا كان من لوازم المحبة حينئذٍ يمكن أن نقتصر على قاعدة واحدة وعلى أصلٍ واحد في وجود العبادة وتحققها لله عز وجل وهو المحبة، وذلك كيف انتقل [من تعريف المحبة] من تعريف العبادة بمعنى التعبد بأنه غاية الحب مع غاية الذل، ثم يقول العبادة هي ماذا؟ أصلها أو المحبة قال ماذا؟ فأصل العبادة محبة الله بل إفراده بالمحبة، يدل ذلك على أن القاعدة الثانية التي هي الخضوع والذل ونحو ذلك هذا فرعٌ عن المحبة، فلذلك جعل العبادة في إفراد الله تعالى بالمحبة. حينئذٍ:

التوحيد هو إفراد الله تعالى بالمحبة.

الشرك بمقابله صرف المحبة لغير الله تعالى.

وهذا كله فقهٌ منه رحمه الله تعالى.

فأصل العبادة محبة الله بل إفراده بالمحبة، وأن يكون الحب كله لله، فلا يحب معه سواه، وإنما يحب لأجله، وفيه، بأن تكون محبة غير الله تعالى محبةً تابعةً، فيحب الأعمال التي أحبها الله تعالى، ويحب الأشخاص التي أحبها الله تعالى، حينئذٍ صارت محبة الله فرعًا فيحبه ما يحبه محبوبه جل وعلا، وإنما يحب لأجله، وفيه، كما يحب أنبياءه ورسله وملائكته وأولياءه، فمحبتنا لهم من تمام محبته، وليست محبةً معه كمحبة من يتخذ من دون الله أندادًا يحبهم كحبه - كما سيأتي في الآية التي ترجم بها المصنف - وإذا كانت المحبة له هي حقيقة عبوديته وسرها فهي إنما تتحقق بإتباع أمره. انتقل إلى شيءٍ آخر وهو أن هذه المحبة إذا وُجِدَ فيها المعنى اللغوي وما تدور عليه المعاني الخمسة السابقة إذا وُجِدَت وادَّعَى مُدَّعٍ بأنه يحب الله تعالى حينئذٍ بيَّنَ الله عز وجل أن المحبة الشرعية لا بد لها من علامةٍ تدل على وجودها، وليس المراد تعلق القلب كما يتعلق القلب المخلوق بمخلوقٍ آخر هيامٌ وعشقٌ ونحو ذلك، لا، ليست المحبة كهذه، وإنما هي محبة خاصة، ولذلك قسم بعض أهل العلم المحبة إلى نوعين - كما سيأتي -: مشتركة، وخاصة.

وعنوا بالخاصة محبة التعبد والعبودية لله عز وجل، حينئذٍ يَرِدُ السؤال الكبير الذي يريد أن يعرف نفسه هل يحب الله تعالى أم لا؟ ما علامة هذه المحبة؟ ليست مجرد دعوى. فقال رحمه الله تعالى: إنما تتحقق بإتباع أمره واجتناب نهيه، فعند إتباع الأمر واجتناب النهي

تتبين حقيقة العبودية والمحبة، وهذا واضحٌ بَيِّن ودَلّ عليه أكثر من دليلٍ في الكتاب والسنة أن المحبة مرتبطةٌ ارتباطًا كليًّا فهو لازمٌ لها بمعنى أن انتفاء الامتثال والإتباع يدل على انتفاء المحبة، ووجود الامتثال والإتباع دليلٌ على وجود المحبة كالطهارة بالنسبة للصلاة. ولهذا قال رحمه الله تعالى: ولهذا جعل تعالى إتباع رسوله علمًا عليها - على المحبة - وشاهدًا لمن ادَّعَاها فقال تعالى في آية المحنة وهي: ... {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ} [آل عمران: ٣١]، {إِن} هذه شرطية {إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ} أين فعل الشرط؟ هكذا لو نظرنا إليها على قاعدة أصولية عندنا من القواعد الأصولية النظر في المفهومات، من المفهومات المفهوم مفهوم الشرط وهو معتبرٌ باتفاق أهل اللغة، وذلك لِمَّا رده بعض الأحناف قال الشوكاني في ((الإرشاد)): لا ينكره إلا الأعاجم. لأن الذوق يدل عليه يعني من عرف لسان العرب لا يمكن أن يُنكره يقول: هذا لا مفهوم له. إن جاء زيدٌ فأكرمه إن لم يأت لا تكرمه. إذًا هذا واضحٌ بَيِّن. هنا قال: {إِن} هذه شرطٌ فعل الشرط {إِن كُنتُمْ}، {كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ} هذا متعلق بقوله: {كُنتُمْ} كنتم أنتم ... {تُحِبُّونَ اللّهَ}، {تُحِبُّونَ} هذا خبر كان، ومتعلقات الشرط - وهذه فائدة أصولية - متعلقات الشرط داخل في الشرط، يعني المفاعيل، والجار والمجرور، والظرف، كلها إذا كانت متعلقة بفعل الشرط فهي داخل في مفهومه {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي} هنا عندما شرط وعندما مشروط. إذًا ما هو المشروط الذي جعل علامةً؟ الإتباع، انتفاء الإتباع الذي هو المشروط دليل على انتفاء الشرط الذي هو المحبة، الإتباع المراد به إتباع الظاهر والباطن أو الباطن فقط؟ الظاهر والباطن، ومن هنا نقول: هذه الآية تدل على أن أعمال الجوارح ركنٌ في مسمى الإيمان واضح أو لا؟ فيه اشتباه؟ {إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي} قررنا فيما سبه أن المحبة هي العبادة وأن التوحيد إفراد الله تعالى بالمحبة ولم ينازع في هذا، ويلزم منه أن نُسلم بما يأتي وأن لا ننازع، لأن التسليم بالأصل يلزم منه التسليم بالفرع اللازم له، حينئذٍ دلت الآية على أن إتباع النبي ظاهراً وباطنًا أنه من الإيمان، ومن الإيمان بمعنى أنه ركنٌ في الإيمان، فانتفاء الظاهر دليلٌ على انتفاء المحبة، وانتفاء المحبة معناه انتفاء التوحيد، وإذا انتفر التوحيد انتفى الإيمان، وإذا انتفى الإيمان لعدم وجود أعمال الجوارح دل على أنه ركنٌ فيه، صحيح أم لا؟ إذًا هذه الآية تدل دلالة واضحة على أن أعمال الجوارح تدل على ... ماذا؟ على وجود المحبة.

ثم وجهٌ آخر من لم يحكم شرع الله [أريدها منكم] {فَاتَّبِعُونِي} يعني حكموا شرع الله تعالى، فانتفاء تحكيم شرع الله تعالى دليلٌ على انتفاء المحبة، وانتفاء المحبة دليل على انتفاء التوحيد، وانتفاء التوحيد يدل على أن الإيمان انتفى من أصله {فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: ٦٥] إذًا نستدل بهذه الآية على مسألتين عظيمتين لا بد من التأمل فيهما. المراد هنا قال: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي} قال ابن القيم: جعل الله عز وجل إتباع رسوله علمًا عليها وشاهدًا لمن ادَّعَاها بهذه الآية فقال تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ} هذا شرط {فَاتَّبِعُونِي} هذا مشروط، ثم المشروط هو شرط باعتبار ما بعده {يُحْبِبْكُمُ اللّهُ} هذا مشروط أين شرطه؟ عندنا الشرطان، وعندنا المشروطان، أين الشرطان؟ {إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ} هذا شرط، ما هو مشروط الذي يترتب عليه؟ الإتباع، إن صحت الدعوى اتبعوا، لا تتبعوا دليلٌ على عدم ما في القلب. طيب {فَاتَّبِعُونِي} هو في نفسه شرطٌ. شرطٌ لأي شيء لمحبة الله للعبد حينئذٍ لا يحب الله تعالى العبد إلا إذا اتبع أمره ونهيه وأتبع نبيه - صلى الله عليه وسلم -، فعندنا شرطان وهما {تُحِبُّونَ اللّهَ} و {اتَّبِعُونِي}، وعندنا مشروطان وهما {اتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ} واضح الآية؟ مع الاستدلال السابق لا تنس، فَجَعَلَ إتباع رسوله مشروطًا بمحبتهم لله تعالى، وشرطًا لمحبة الله لهم. قال رحمه الله تعالى: ووجود المشروط ممتنعٌ بدون وجود شرطه، وجود المشروط الذي هو ماذا؟ الإتباع ممتنعٌ بعدم وجود الشرط، فإذا انتفي الشرط الذي هو المحبة انتفى المشروط، عدم وجود المشروط يدل على عدم وجود الشرط، وتحققه بتحققه فعُلِمَ انتفاء المحبة يعني محبتهم لله تعالى الذي هو الشرط عند انتفاء المتابعة الذي هو المشروط، فانتفاء محبتهم لله لازم لانتفاء المتابعة لرسوله - صلى الله عليه وسلم -، وانتفاء المتابعة ملزوم لانتفاء محبة الله لهم، وهذا كما وضحناه سابقًا فيستحيل إذًا ثبوت محبتهم

لله، وثبوت محبة الله له، بدون المتابعة لرسوله - صلى الله عليه وسلم -. وانظر ابن القيم هنا يعبر بماذا؟ يقول: يستحيل. يستحيل شرعًا لا عقلاً، دعنا من العقل، وإنما قال: يستحيل. فيستحيل إذًا ثبوت محبتهم لله وثبوت محبة الله لهم بدون المتابعة لرسوله - صلى الله عليه وسلم -، ودل على أن متابعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - حب الله ورسوله وطاعة أمره ولا يكفي ذلك في العبودية حتى يكون الله ورسوله أحب إلى العبد مما سواهما، فلا يكون عنده شيءٌ أحب إليه من الله ورسوله، ومتى كان عنده شيءٌ أحب إليه منهما فهذا هو الشرك الذي لا يغفر الله لصاحبه البتة، ولا يهديه به الله تعالى. ثم ذكر آية التوبة المذكورة في الباب ({قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ}) إلى آخر الآية.

ثم قال رحمه الله تعالى: فهذه هي المحبة [الخاصة] الخالصة لله تعالى وهي روح العبودية وسرها ولبها. ولذلك قال كذلك ابن القيم: وبنى أو بُنِي {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الفاتحة: ٥] على أربعة قواعد:

التحقق بما يحبه الله ورسوله ويرضاه من قول اللسان والقلب وعمل القلب والجوارح، يعني أربعة أمور إذا اجتمعت وهذه لا يمكن أن يتحقق بها إلا إذا عرفها من مصدرها وهو الشرع لأن العبادة اسم لما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأقوال والأفعال، حينئذٍ ثَمَّ قولٌ للقلب ثَمَّ قولٌ للسان ثَمَّ عمل بالقلب ثَمَّ عملٌ للجوارح، وكل منها مما يحبه الله تعالى. إذًا لا تحقق محبة الله تعالى على وجه التمام إلا بالتحقق لهذه المراتب الأربع. ولذلك قال التحقق بما يحبه الله ورسوله ويرضاه من قول اللسان والقلب وعمل القلب والجوارح، فالعبودية اسمٌ جامعٌ لهذه المراتب الأربع فأصحاب {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} حقًا هم أصحابها. يعني الذين تحققوا بهذه المراتب الأربعة، ثم ذكر فصلاً رحمه الله تعالى في الأسباب الجالبة للمحبة والموجبة لها وهي عشرة - محبة الله تعالى:

قال: أحدها - لأننا عرفنا أنها عبادة، بل هي لبّ العبادة، بل هي أصل التوحيد، حينئذٍ كيف توجد في القلب؟ هذا مما ينبغي العناية به علمًا وعملاً. والثاني أكثر من الأول -

أحدها: قراءة القرآن بالتدبر والتفهم لِمَعانيه، وما أريد به - يعني ما أريد بهذا الكتاب - إذًا أصل محبة الله عز وجل هو تعلق القلب بكتاب الله تعالى، ليس المراد التعلق النسبي فحسب؟ لا، إنما المراد به القراءة والتدبر لمعانيه الموجبة للعمل بما دل عليه. يعني المراد أن يجمع بين الأمرين: قراءته قراءةً بتدبر، ثم بعد ذلك عملٌ بما دل عليه. قال: كتدبر الكتاب الذي يحفظه العبد ويشرحه ليتفهم مراد صاحبه منه، يعني كما تقرأ في كتب العلم كتابًا نتوصل به إلى إتقان فَنٍ حينئذٍ تقف معه لفظةً لفظة، وماذا يريد؟ وماذا يعني؟ وهل هذا قول مطلق؟ مُقَيّد .. إلى آخره، يقول لك ابن القيم: كذلك كتاب الله عز وجل تقرأه كهذه القراءة.

الثاني: التقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض جاء فيها النص فإنها توصله إلى درجة المحبوبية بعد المحبة.

الثالث: دوام ذكره على كل حال، باللسان والقلب والعمل والحال، فنصيبه من المحبة على قدر نصيبه من هذا الذكر.

الرابع: آثار محابه، قراءة القرآن بتدبر، تقرب إلى الله بالنوافل، دوام ذكره، هذه قد تسهل على العبد، لكن الرابع الإيثار بمعنى أنه إذا تعارض أمر الله تعالى مع شيءٍ آخر مع الهوى، مع الابن، مع الزوجة، مع الدنيا، مع الشهادة .. إلى آخره، أي المحبتين تقدم؟ هنا يقع النزاع ويقع التخالط ويقع الهوى، آيثار محابه على محابك عند غلبات الهوى، وهذا هو المحك وإن صعب المرتقى، يعني هذا أصعب من سابقه، قد يسهل على الإنسان أن يقرأ بتدبر، وقد يسهل عليه أن يتنفل، وقد يسهل عليه أنه يذكر ربه، لكن كونه إذا تعارض عنده الأمران أمر الله تعالى وأمر غيره فيقدم أمر ربهِ هذا الذي يحتاج إلى مجاهدةٍ أكثر.

الخامس: مطالعة القلب لأسمائه وصفاته ومفادتها ومعرفتها وتقلبه في رياض هذه المعرفة ومباديها، فمن عرف الله بأسمائه وصفاته وأفعاله أحبّه لا محالة، وهذا يقتضي ماذا؟ أن يتعلم طالب العلم ما هو هذا الباب.

السادس: مشاهدة برّه وإحسانه وآلائه. مشاهدة برّه يعني استحضاره نعبر هنا كما عبر القوم، بالمشاهدة بأنها يستحضر بقلبه ولا يغيب عن باله، مشاهدة بره وإحسانه وآلائه، ونعمه الباطلة والظاهرة فإنها داعية إلى محبته لأن النفوس مجبولة على محبة من أحسن إليها. فإذا

رأى إحسان الباري جل وعلا عليه صباح مساء أحبه.

السابع: - قال وهو من أعجبها -: انكسار القلب بكليته بين يدي الله تعالى. ثم قال: وليس في التعبير عن هذا المعنى غير الأسماء والعبارات.

الثامن: الخلوة به وقت النزول الإلهي لمناجاته وتلاوة كلامه والوقوف بالقلب والتأدب بأدب العبودية بين يديه، ثم خَتْمُ ذلك بالاستغفار والتوبة، يعني العناية بقيام الليل وما يحتويه ذلك الزمان.

التاسع: مجالسة المحبين الصادقين والتقاط أطايب ثمرات كلامهم كما ينتقى أطايب الثمر، ولا تتكلم إلا إذا ترجحت مصلحة كلامه. هذا بناء على ما اختاره رحمه الله تعالى أن الكلام ليس فيه مباح، إما محرمٌ وإما مكروه وإما واجبٌ وإما مستحبٌ، وهل في الكلام مباح؟ لا يرى ابن القيم ذلك رحمه الله تعالى. لأنه إذا ترجَّحت المصلحة تكلم فصار مندوبًا، إن لم يكن كذلك إن تكلم أثَّر في قلبه فنزل درجة، حينئذ لا يكون إلا مكروهًا، لأنه سبب للنزول، وإذا كان كذلك فحينئذ الأصل هو أن تمسك لسانك، وإذا أردت أن تتكلم قبل أن تتكلمٍ تستحضر هذه الكلمة، ماذا تجني من ورائها؟ هل هي لك أم عليك؟ إن كانت لك فامض، وإن كانت عليك أو لا تدري حينئذٍ [ها]؟ [في الصمت نجاةٌ]. قال: ولا تتكلم إلا إذا ترجحت مصلحة الكلام وعلمت أن فيه مزيدًا لحالك - يعني رفعة - ومنفعة لغيرك. هذا هو الأصل والله المستعان.

العاشر: مباعدة كل سبب يحول بين القلب وبين الله عز وجل، يعني كما قال: النوافل بعد الفرائض كذلك كل ما يؤدي إلى نقص الإيمان، ومعلوم أن الذي يؤدي إلى نقص الإيمان ماذا؟ هو المعاصي، فكل سبب يُؤثر في الإيمان نقصًا فالأصل فيه المباعدة، مباعدة كل سبب يحول بين القلب وبين الله عز وجل. فمن هذه الأسباب العشرة وصل المحبون إلى منازل المحبة، ودخلوا على الحبيب وملاك ذلك كله أمران - دخلوا على الحبيب المراد بالحبيب الله عز وجل، وهذا كما مر معنى يطلق أو لا يُطلق؟ قلنا: ابن القيم رحمه الله تعالى كشيخ الإسلام على أن باب الإخبار أوسع من باب الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، بنوا على ذلك أن ما صح معناه في باب الإخبار، ما صح معناه من جهة الشرع وكذلك العقل ولم يَرِدْ لفظه مادته في الكتاب صح الاشتقاق، وقلنا: هذا قول، وعليه الأكثر بعد شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، وثَمَّ قول آخر وهو إن صح المعنى نسلم بالمعنى - لكن اللفظ إذا لم يرد أو ترد مادته في الكتاب والسنة فالأصل التوقف، المنع، وهذا هو الحق، وهذا هو الصواب، ولذلك نقول مثلاً: إذا قيل المتكلم هذا من باب الإخبار جاز أو لا؟ جاز، المادة موجودة في غير ما آية وحديث، كذلك الصانع جاز أو لا؟ جاز، {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ} [النمل: ٨٨]، صنع الله، أضافه إليه، إذًا المادة موجودة المتقن {الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} هذا يجوز لماذا؟ لأن المادة موجودة والمعنى صحيح، لكن القديم، المعنى قد يراد به ما يُراد بالأول، حينئذٍ نقول: إذا أراد بهذا المعنى فالمعنى صحيح، لكن اللفظ لم يرد، فالأصل التوقف. خلاف للشيخين رحمهما الله تعالى.

قال: وملاك ذلك كله أمران:

- استعداد الروح لهذا الشأن يعني يكون المرء مستعدًا لقبول المحبة بما سبق ذكره. ميل القلب إلى المحبوب مع وجود الآثار المترتبة على هذا الميل، وهو في المحبة الشرعية ماذا إتباع الرسول - صلى الله عليه وسلم -.

ثانيًا: انتزاع عين البصيرة. وبالله التوفيق. قاله ابن القيم رحمه الله تعالى.

بعد ما تقرر مما يتعلق ببيان هذا الباب، باب المحبة على جهة العموم، أو المحبة الشركية قسم أهل العلم المحبة إلى قسمين لِيُبَيَّن ما المراد بالمحبة التي يقع فيها الشرك؟ إذ ليس كل محبة صرفها لغير الله تعالى تكون شركًا أكبر، حينئذٍ لا بد من التمييز. فقالوا: المحبة على قسمين:

- محبة مشتركة.
- ومحبة خاصة.

خاصة ومشتركة، وهذا شائع، ولو قالوا: عامة، وخاصة لكان التقابل فيه أحسن.

مشتركة يعني المحبة هنا ليست بعبادة في ذاتها، ويمكن أن تُنتقل بالنية على ما شاع فتكون عبادة، يعني ضابط هذا القسم، المحبة المشتركة أنها في أصلها ليست عبادة، يعني ليست متعلقة بالخالق جل وعلا، ولا تُثمر التعظيم والإجلال الذي يترتب عليه امتثال الأمر واجتناب النهي. وإنما المراد بها المودة والميل ونحو ذلك، [فالمشتركة] المحبة هنا ليست بعبادة في ذاتها لأنها قد تكون ماذا؟ قد تكون عبادة باعتبارٍ آخر - ولنا نقد فيه - والخاصة المراد بها محبة العبودية فتكون عبادة.

المشتركة قسمها كثير من أهل العلم أقسام متعددة، صاحب ((المفردات)) له تقسيم، وشراح ((كتاب التوحيد)) لهم تقسيم، لكن ابن القيم وما اختاره صاحب ((التيسير)) هو الذي نذكره.

المشتركة ثلاثة أنواع - لأن المراد بها ما يقابل المحبة خاصة، هذا المراد، إذا فهمت المراد بالمحبة الخاصة أنها محبة العبودية المترتب عليها الذل والارتقاء والإتباع وتقديم محابه على محاب غيره عرفت ما سواه، ثم قَسِّم ما شئت في المحبة المشتركة.

المشتركة ثلاثة أنواع:

الأولى: محبة طبيعية. هذا شائع وإن كان الأصح أن يقول: طَبَعِيّة نسبة إلى الطبع، [طَبِيعِية فَعِيلة] طَبَعية أصح، لأن طبيعية نسبة إلى الطبيعة، وأما الطبعية هذا نسبة إلى الطبع، وهو أولى، وإن كان ذاك شائع. محبة طبعية كمحبة الجائع للطعام. إذا أحب الجائع الطعام تعلق قلبه به يهرول إليه، نقول: أشركت؟ نقول: لا. هذه محبة مشتركة. يعني ليست لله عز وجل. وكذلك محبة الظمآن للماء ونحو ذلك. الأمور التي توافق طبيعة الإنسان، يحب بيته، يحب ماله، يحب شيئًا من ذلك، وهذه المحبة الطبيعية لا تستلزم التعظيم من حيث ذاتها، بمعنى ماذا؟ أنه لا يترتب على صرفها لغير الله تعالى فهي لغير الله أصلاً، لا يترتب عليها الحكم بأنها شرك أكبر، لكن قد يعتريها ما هو شرك أكبر، وهو ما إذا حصلت مفاضلة بينهما، كأن محبة الطبيعة أو الطبيعية لها أثر في مجالبة الشريعة كلها، أحبّ الملك، هذه محبة طبيعية، ترتب عليه أن نحَّى الشريعة حينئذٍ نقول: هذه المحبة صارت محبة شركية، لا مقام للضرورة هنا، إنما نقول: هذه ترتب عليها أنه قد غلبت المحبة الطبيعية على محبة الله عز وجل فصارت شركًا أكبر.

الثاني: محبة رحمة وإشفاق كمحبة الوالد لولده الصغير والكبير، وهذه أيضًا في الأصل لا تستلزم التعظيم.

ثالثًا: محبة أُنس وإلفٍ - مؤانسة وتآلف، هذا يكون بين الزوجين محبة مشتركة - وتكون مشتركة بين فئة في صناعة أو علم أو مرافقة أو تجارة أو سفر - لبعضهم بعضًا، ويحب بعضهم بعضًا لهذه المصلحة التي جمعتهم، حينئذٍ نقول: هذه محبة لأُنس وإِلفٍ، وكمحبة الإخوة بعضهم بعضًا، هذه الأنواع الثلاثة التي تصلح للخلق، وبعضهم من بعضٍ، هذه الأصل فيها ماذا؟ أن وجودها فيهم لا يكون شركًا في محبة الله تعالى.

زاد الشيخ ابن عثيمين نوعًا رابعًا في ((القول المفيد)) وهي: محبة إجلالٍ وتعظيم لا عبادة، كمحبة الابن لوالده والتلميذ لمعلمه، هذه فيها شيءٌ من الإجلال لكن أن لا يؤدي الإجلال إلى تقديم قوله على قول الشارع، وإلا صارت شركية.

إذًا هذه الأنواع الثلاثة التي تصلح للخلق بعضهم من بعضٍ ووجودها فيهم لا يكون شركًا في محبة الله، ولهذا كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يحب الحلواء أو العسل، المحبة الطبيعية، يحب الحلواء ويحب العسل، وكان يحب نساءه كذلك، وعائشة أحبهنّ إليه، يعني ثَمَّ مفاضلة، ليست المحبة على درجةٍ واحدة وكان يحب أصحابه، وأحبهم إليه الصديق رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

ويجمع هذه الأنواع الثلاثة أنها محبةٌ ليست بعبادةٍ في ذاتها، فالأصل فيها الإباحة، وقد يعتريها إذا اقترن بها شيءٌ يصرفها عن الإباحة، مر معنا أن القاعدة [الوسائل لها أحكام المقاصد]، وهذه متعلقة في الأصل بالمباحات، قد يكون المندوب واجبًا، وقد يكون المكروه محرمًا، لكن في الأصل هي متعلقةٌ بالمباحات، فالمباح إذا كان يتوصل به إلى محظورٍ شرعًا صار ماذا؟ صار محرمًا. هنا الأصل في هذه الأنواع الثلاثة الأصل الإباحة، إلا إذا اقترن بها ما يُؤثر في هذه النتيجة التي تترتب على هذه المحبة بأن يقع مخالفة لشرع الله عز وجل، حينئذٍ الحكم للنتائج لا للأصول، فيقال بأنها انقلبت في حقها فصارت محرمةً، فالأصل فيها الإباحة، ولكن إذا اقترن بها ما

يقتضي التعبد صارت عبادةً. فإذا أحب العبد والده مثلاً محبتةً طبيعية، أو إجلال ونحو ذلك، واقترن بها أن يتعبد لله بهذا الحب من أجل أن يَبُرَّ والده حينئذٍ صارت ماذا؟ صارت عبادة، صارت واجبةً مندوبة؟ مبحثٌ آخر. صارت عبادة. إذًا إذا أحب والده يحبه محبةً طبيعية، ثم قد يجعل هذه المحبة ماذا؟ أنه ينوي بها أن يبر والده، وبر الوالدين هذا مندوبٌ شرعًا يعني محبوبٌ شرعًا، قد يكون واجبًا، وقد يكون مندوبًا فيه تفصيل، حينئذٍ نقول: أدت هذه المحبة إلى استثمارها في ماذا؟ في موافقة الشرع، فصارت هذه المحبة الطبيعية عبادة، لا لذاتها، وإنما لما ترتب عليها من التعبد لله عز وجل، وهل تنقلب المحبة ذاتها بأن تكون عبادة؟ مر بحثها في ((شرح الورقات)) هناك. قلنا: الصواب أنها لا تنقلب. إذ الأصل في العبادات أنها توقيفية، فلا بد من أمرٍ شرعًا إما على جهة الإيجاب، وإما من جهة الاستحباب، وهذه لم يرد بها الشرع أمرًا، لم يرد بها أمرٌ من جهة الشرع، حينئذٍ المباح لا ينقلب عبادةً بذاتها - وإن شاع عن بعض السلف ذلك - وإنما نقول: يثاب على النية ثواب التعبد ثواب العبادة. وأما أنه ينام فالنوم صار عبادة؟ لا، ما صار عبادة النوم، وكذلك يأكل الأصل ما صار عبادة إلا في حالة واحدة وهي إذا قلنا بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - يُتأسى به في ذلك، حينئذٍ النية تكون معتبرة هنا، وإلا على ما شاع عند أهل العلم نقول: عندنا أصل وهو أن العبادة توقيفية فلا بد من أمرٍ يقتضي الإيجاب أو الندب، وليس عندنا هنا هذا منتفٍ. فإذا كان كذلك فنقول: المباح يبقى مباحًا، ولكن يُثاب باعتبار ما ترتب عليه. قال كذلك: ويحب ولده محبة شفقة فإذا اقترن بها ما يقتضي أن يقوم بأمر الله وتربيته تربيةٍ شرعية حينئذٍ صارت عبادة، فكل أحوال الإنسان التي الأصل فيها الإباحة بحسن النية فيها يُصَيِّرُهَا عبادةً بهذا الاسم على ما شاع، وعلى ما نازعنا فيه أنه يُثاب على هذه النية ولا تسمى عبادة.

فالقولان متفقان في الثواب، وإنما النزاع في ماذا؟ في التسمية فحسب، وكذلك محبة الأكل والشرب ونحوهما إذا قصد بها الاستعانة على العبادة صارت عبادة، ودل على ذلك حديث «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ ما نوى» فإذا نوى الطاعة ترتب أجر الطاعة، وإذا نوى العبادة ترتب أجر العبادة، ومن القواعد ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وإن شئت قل بالقاعدة الأعم وهي أعم من ما لا يتم الواجب [الوسائل لها أحكام المقاصد] التركيب السابق، [ما لا يتم المأمور به إلا به فهو مأمورٌ به]. قلنا: في باب الأمر هناك [أن المأمور إذا كان أن المندوب إذا وسيلةً إلى مندوبٍ وهو في الأصل، نعم] (١-) أن المباح إذا كان وسيلةً إلى مندوبٍ صار مندوبًا على ما شاع واشتهر، على ما شاع عند أهل العلم، حينئذٍ لا بد من التعميم في القاعدة نص على ذلك الفتوحي في ((شرح الكوكب)) وهو قولٌ جيد أن ما لا يتم المأمور به إلا به فهو مأمورٌ به، أما ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، هذا صحيح لكنها قاصرة، قاصرة على أي نوع؟ على الواجب طيب، وما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوبٌ بدلاً من أن يأتي قاعدة ثانية تكون موازيةً للسابقة نأتي بقاعدة تجمع الأمرين، والمأمور به الواجب والمندوب، والمندوب على الصحيح مأمورٌ به، [والوسائل لها أحكام المقاصد].

القسم الثاني - من قسمي المحبة -: المحبة الخاصة: التي لا تصلح إلا لله تعالى، ومتى أحب العبد بها غيره كان شركًا يعني أكبر، لا يغفره الله تعالى إذا مات عليه دون توبة وهي محبة العبودية - بهذا القيد - محبة العبودية التي تجمع الذل والخضوع والخشوع، ولذلك يُعَبِّر بعضهم محبة العبودية المستلزمة للذل والخضوع والتعظيم وكمال الطاعة، بأن يمثل الأمر ويجتنب النهي، وإيثاره على غيره عند المزاحمة، فهذه المحبة لا يجوز تعلقها بغير الله أصلاً، وهي التي سوى المشركون بين الله تعالى، وبين آلِهَتِهِم فيها كما سيأتي في الآية.

فهذه المحبة محبة عبودية حقيقتها أن يقوم بالقلب قلب العبد محبة المحبوب، ويَدَّعِيه من يدعيه لكن لا بد من علامةٍ تقتضي هذه المحبة إجلال وتعظيم المخلوق بما يقتضي أن يمتثل أمره ويجتنب نهيه. يعني العبد المخلوق يقوم بقلبه هذه المحبة تقتضي لأن الإجلال والتعظيم والإتباع ليس هو عين المحبة، فالمقتَضِي غير المُقْتَضَى. المحبة تقتَضِي ماذا؟ الشرعية تقتضي إجلال المحبوب في قلب المخلوق العبد، وتقتضي إتباع أمره، فإذا لم يكن إجلال ولا إتباع أمره فحينئذٍ هذه المحبة لا وجود لها.

قال هنا: فحقيقتها أن يقوم بقلب العبد محبة المحبوب تقتضي هذه المحبة إجلال وتعظيم المخلوق. يعني الذي قام بقلبه الإجلال بما يقتضي أن يمتثل أمره ويجتنب نهيه وهذه لا تكون إلا لله تعالى، ومن تفريعها وتكميلها الحب في الله والبغض في الله فيحب العبد ما يحبه الله تعالى من الأعمال والأشخاص ويُبغض ما يبغضه الله تعالى من الأعمال والأشخاص، ويوالي أولياءه ويعادي أعداءه، وبذلك يكمل إيمان العبد وتوحيده وهذا هو معنى المحبة.

إذًا محبةٌ قائمةٌ بالقلب تقتضي الإجلال والتعظيم، يعني المخلوق يعظم محبوبه ويجل محبوبه ويتبع رسوله فيأتمر بأمره ويجتنب نهيه.

(¬١) سبق.

ابن السعدي رحمه الله تعالى قال: واعلم أن أنواع المحبة ثلاثة أقسام - يختلفون في تقسيم المحبة لكن كما ذكرت لكم فيما سبق -:

الأول: محبة الله التي هي أصل الإيمان والتوحيد. وعرفنا أن إفراد الله تعالى بالمحبة على ما مر من كلام ابن القيم، فهي ركن في العبادة، ثم بين لنا وهو كلام جيد أن الركن الثاني فرعٌ عن هذا الركن، فرجع إلى الركن الأول وهو المحبة محبة الله التي هي أصل الإيمان والتوحيد.

الثاني: المحبة في الله، يعني لأجل الله تعالى، وهي تابعة ليست مستقلة، فيحب ما أحبه الله تعالى من الأشخاص والأعمال والأزمة والأمكنة ونحو ذلك. المحبة في الله وهي محبة أنبيائه ورسله وأتباعهم ومحبة ما يحبه الله من الأعمال والأزمنة والأمكنة وغيرهم، وهذه تابعةٌ لمحبة الله ومكملة لها.

الثالث: محبة مع الله وهي محبة المشركين لآلهتهم وأندادهم من شجر وحجر وبشر وملك وغيرها، وهي أصل الشرك وأساسه، وغيرها بمعنى أنه لا يحصر القول بالمحبة الشركية فيما ذُكر، مر معنا أن الحقيقة الشرعية للشرك نأتي إليها ونذكر لها أمثلةً لأن المعبودات هذه تختلف وتتغير باختلاف الأعصار والأزمان والأحوال والأماكن، فليس ما يُعبد من دون الله تعالى ما كان في العصر الأول لا بد أنه لا يوجد الشرك إلا إذا عبد بعينه؟ لا، وإنما يكون فيما إذا صُرِفَ إليه نوع المحبة، وأقصد من هذا أن هذه الطواغيت وهذه المعبودات تختلف باختلاف الأزمان، فإذا عرف الطالب أن المحبة الشركية على الضابط الذي سبق بيانه حينئذٍ قد يُوجد عند الناس في كل زمان ما يمكن أن نتعلق به هذه المحبة

حينئذٍ نقول: العبرة دائمًا عندك ليس بما يُطلقه الناس، وإنما بفهم الحقيقة الشرعية للشرك، ثم هذه الطواغيت التي جاء الشرع بهدمها في كل زمان ليست مخصوصة بشيءٍ معين، وإنما تختلف باختلاف الأعصار والأزمان.

ذكر المصنف في الباب آيتين وثلاثة أحاديث وأثرًا.

يأتي بعد غدٍ إن شاء الله تعالى، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

71 ٧١

٧١٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ).
* بيان معاني مفردات الآية، ودلالتها.
* قوله: وقوله: (قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ). إلى قول تعالى (أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ)
* بيان ما دلت عليه الآية، ومناسبتها للباب.

* قوله: (عن أنس رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين) أخرجاه.
* ذكر فوائد مستنبطة من الحديث، وما فيه من معاني.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
فلا زال الحديث في الباب الحادي والثلاثين من أبواب ((كتاب التوحيد)) حيث قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب قول الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبونَهُم كَحُبِّ اللهِ} [سورة البقرة: ١٦٥]).

وعرفنا فيما سبق مناسبة الباب لكتاب التوحيد أن المحبة لَمَّا كانت منقسمة إلى محبة مشتركة ومحبة خاصة، والثانية هذه المحبة الخاصة هي محبة العبادة ولا تليق إلا بالله عز وجل، وهي محبة العبودية المستلزمة للتعظيم والذل والإجلال والطاعة، حينئذ صَرْفُ هذه المحبة لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر، فلما كان الأمر كذلك ناسب أن يُبَوِّبَ المصنف رحمه الله تعالى لهذا النوع بابًا خاصًا، لأنه درج فيما سبق أنه يذكر شيئًا من أفراد الشرك الأكبر من أجل معرفة ما يُضاد التوحيد، وإن كان الأصل في هذا الباب أنه يعقد لما يتعلق بالتوحيد، ولكن لما كان الشيء لا يتم معناه إلا بمعرفة أضداده حينئذٍ ناسب أن يُبَوِّبَ لكل نوع من أنواع الشرك الأكبر أو الأصغر وإن كان الأول هو الغالب حينئذ يقول: المحبة منها محبة تتعلق بالباري جل وعلا وهذه محبة العبادة، ومنها ما هو غير ذلك، وهذه متنوعة واختلفوا في تعدادها كما مر معنا، وعليه يكون الأصل في هذه الأنواع غير محبة العبادة الأصل فيها الإباحة كالمحبة الطبيعية وكذلك المحبة الإنس والاستئناس، وكذلك محبة اللذة كما سماها بعضهم، نقول: هذه الأصل فيها الإباحة إلا إذا اقترن بها ما يُؤدي إلى الوقوع في المحرم حينئذٍ تكون محرمة باعتبار القاعدة العامة قاعدة [إنما الأعمال بالنيات]، وكذلك قاعدة [الوسائل لها الأحكام المقاصد]، وقاعدة [ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب]، وبوَّبَ بعضهم لهذا الباب باب ما جاء في المحبة، كما قال: (باب ما جاء في الرقى والتمائم). حينئذٍ منه ما هو مباح، ومنه ما هو مشروع، ومنه ما هو محرم، يعني رقية شركية، ورقية شرعية، ولذلك أطلق في الباب ولم يعين، (باب ما جاء في الرقى والتمائم) وهنا باب ما جاء في المحبة حينئذٍ المحبة أنواع فنحتاج إلى تمييزه بعضه عن بعضٍ.

(باب قول الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ}) قلنا: ذكر رحمه الله في الباب آيتين وحديثين وأثرين، وإن شئت قل آيتين وثلاث أحاديث وأثرًا، يعني حديث ابن عباس الذي ذكره ثالثًا جعله بعضهم في حكم المرفوع لأنه رتب جزاءً على عمل وهذا لا يكون من جهة الاجتهاد، وعلى كلٍّ الخلاف يسير.

الآية الأولى هي التي ترجم بها المنصف للباب حيث قال: (باب قول الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ}) .. الآية. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: يذكر تعالى حال المشركين في الدنيا وما لهم في الآخرة من العذاب والنكال حيث جعلوا لله أندادًا، أي أمثالاً ونُظراء يحبونهم كحبه، ويعبدونهم معه، وهو الله الذي لا إله إلا له ولا ضد له ولا ند له ولا شريك معه، هذا المعنى الإجمالي للآية يبين الله تعالى حال كثير من المشركين في الدنيا وما يترتب على فعلهم في الآخرة من العذاب والنكال، وذلك كما قال سبحانه: ({يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً}) جمع ندٍّ، ومر معنا الند هو النظير والظهير والشبيه، ({يُحِبُّونَهُمْ}) صفة لأنداد، ({كَحُبِّ اللهِ}) يعني كحب هؤلاء لله عز وجل، وعلى هذا جرى ابن كثير رحمه الله تعالى، وهو الأصح في الآية كما سيأتي، وقوله: ({يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ}). أي يساوونهم بالله في المحبة والتعظيم ({يُحِبُّونَهُمْ}) أي يحبون هذه الأنداد، ({كَحُبِّ اللهِ}) والمراد هنا المحبة المساواة بمعنى أنهم ساوَوْا هذه المعبودات من دون الله تعالى بالله في المحبة والتعظيم، ولهذا يقولون لأندادهم وهم في النار: {تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ} [الشعراء: ٩٧، ٩٨]. فهذا هو مساواتهم برب العالمين، وهو العدل المذكور في قوله تعالى: {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ} [الأنعام: ١]. يعني المراد بالمساواة هنا في المحبة وليس المراد بالمساواة هنا في أفعال الربوبية. ومساواتهم بالله في الخلق والرِّزق والتدبير كما قال

ابن القيم رحمه الله تعالى في ((المدارج)): فما كان أحد من المشركين يساوون أصنامهم بالله في ذلك. هكذا نص على ذلك رحمه الله تعالى. إنما المساواة في المحبة والتعظيم. فهذا الند وهذه التسمية وهذا العدل إنما هو في المحبة لا في الخلق والربوبية. قال ابن القيم: فإنه ليس أحد من أهل الأرض يثبته بخلاف المحبة، فإن أكثر أهل الأرض قد اتخذوا من دون الله أندادًا وسَاوَوْهم به وعدولهم بربهم في المحبة والتعظيم، حينئذٍ تكون العبادة كما مر معنا فرعًا عن المحبة، وهذا القول رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، يعني المراد بقوله: ({يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ}). هذا مصدر مضاف إلى المفعول على القولين، ({يُحِبُّونَهُم كَحُبِّ اللهِ}) كمحبة أهل الأنداد لله، أو كمحبة المؤمنين لله، والقول الذي سبق قول ابن كثير وهو المرجح أن المصدر من إضافة المصدر إلى مفعوله على قولين، لكن الخلاف في الفاعل المحذوف، هل نقدره ضميرًا يعود إلى قوله: ({وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ}). والمراد به المشركون أم نقدر أن المحذوف هو المؤمنون كحب المؤمنين لله كحب أهل الأنداد لأندادهم؟ الثاني هو المرجح وهو الذي يدل على السياق، وإن كان الأول يشير إليه قوله تعالى: ({وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبّاً لِّلّهِ}). ولكن كما سيأتي من كلام ابن تيمية أن فيه شيئًا من التناقض.

إذًا هذا القول الأول وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك نصره ابن القيم في ((المدارج)) وشراح ((كتاب التوحيد)) على ذلك.

والثاني أن المعنى يحبون أندادهم كحبهم لله، كما يحب المؤمنون الله، ثم بين أن محبة المؤمنين لله تعالى أشد من محبة أصحاب الأنداد لأندادهم، بمعنى أن الفاعل المحذوف هو المؤمنون ({كَحُبِّ اللهِ}) أي كحب المؤمنين لله تعالى. قال شيخ الإسلام: وهذا متناقض - يعني هذا القول متناقض - وهو باطل، فإن المشركين لا يحبون الأنداد مثل محبة المؤمنين لله. حينئذٍ إذا كان فيه شيء من التناقض وهو ليس تناقضًا من كل وجه يعني اللفظ يحتمله من حيث هو لكن لما جعله مقابلاً بقوله: ({وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبّاً لِّلّهِ}). وإن كان في ظاهره كما قال الشوكاني رحمه الله تعالى في ((الفتح)) أنه يؤيد القول الثاني، بمعنى أن المؤمنين هو الفاعل المحذوف، لكن المراد هنا أن هؤلاء المشركين أحبوا أندادهم كمحبتهم لله، ففيه إثبات أن المشركين يحبون الله تعالى لكن لا شك أنه ليس ثَمَّ مقارنة بين محبة المشركين لأندادهم ومحبة المؤمنين لله تعالى. فلا نجعل ثَمَّ مفاضلة بين المحبتين، يعني محبة المشركين لأندادهم هذه مشوبة وإن كانوا يحبون الله تعالى لكنها ليست خالصةً لله عز وجل، وأما محبة المؤمنين فهي خالصةٌ لله تعالى لهذا المعنى نقول: الترجيح يقدم أن الفاعل هو الضمير العائد إلى هؤلاء المشركين، لكن لا نقول: إنه تناقض من كل وجه، أو أنه باطل، ولذلك كثيرٌ من المفسرين ذهبوا إلى هذا المعنى، حينئذٍ إذا كان اللفظ يحتمله فنقول: الصواب هكذا، وما عداه فهو مخالف للصواب. وقوله: {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ} [البقرة: ١٦٥]. لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى، ولكن لها ارتباطٌ بما قبلها، وفيها قولان كذلك: أحدهما وهو الصحيح: أن المعنى {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ} من محبة المشركين بالأنداد لله فإن محبة المؤمنين خالصةٌ، ومحبة أصحاب الأنداد قد ذهبت أندادهم بقسطٍ منها والمحبة الخالصة أشد من المشتركة، {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ} من أصحاب الأنداد لله تعالى، وليس في الآية ما يدل على أن المؤمنين يحبون الأنداد {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ} من محبة أصحاب الأنداد لأندادهم والأصل في أفعل التفضيل كما كمر معنا مرارًا الاشتراك في أصل المعنى زيدٌ أعلم من عمرٍو، كلٍ منهما عنده شيءٌ من العلم إلا أن زيدًا أكثر علمًا من عمرٍو، هل هذا المراد هنا؟ الجواب: لا. لأننا لو قلنا: أفعل التفعيل على بابها لأثبتنا أن ثم محبةً تكون من المؤمنين للأنداد، وعليه نقول: هذه أو هذا التفضيل ليس على بابه، وإنما هو من جانب واحد كقوله تعالى: {آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ} ... [النمل: ٥٩]. {آللَّهُ خَيْرٌ} يعني من آلهتهم هل فيها خير؟ لا ليس فيها خير، إذًا أفضل التفضيل هنا ليس على بابه، وإنما المراد به من أحد الطرفين دون الآخر هذا المعنى الأول، والثاني: {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ} من حب أصحاب الأنداد لأندادهم التي يحبونها من دون الله تعالى.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في ((المدارج)): والقولان مرتبان على القولين في قوله: {يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ} وعليه {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ

حُبًّا لِلَّهِ} أي أشد حبًا لله من أصحاب الأنداد لله، وقيل: لأندادهم. فهما قولان.
ونعود إلى مفردات الآية قوله: ({وَمِنَ النَّاسِ})، (من) هنا للتبعيض أي بعض الناس، وهي مبتدأ على ما اختاره الزمخشري، وقلنا: مرارًا إذا جاءت (من) للتبعيض في مثل هذا المقام حينئذٍ نجعل الإعراب متعلقًا بالمعنى، فما أفاده المعنى فحينئذٍ يكون هو المقدم، وقوله: ({مَن يَتَّخِذُ}). ... [هذا مبتدأٌ] أو خبر، خبرٌ على بابه يعني على أصله ليس مؤخرًا، والعكس هو المشهور ما هو العكس؟ ({مَن يَتَّخِذُ}) هذا مبتدأ مؤخر، ({وَمِنَ النَّاسِ}) خبر مقدم، لكن ما المعنى؟ ليس فيه معنى البتة، يعني كأنك تقول: الذين اتخذوا أندادًا من دون الله كائنون من الناس هذه جملة خبرية أفادت أن المبتدأ متصفٌ بما دل عليه الخبر هل فيه فائدة؟ لا، ليس فيه فائدة. والخبر جزء متم الفائدة
فإذا لم يكن فيه فائدة حينئذٍ نعدل إلى ما رجحه الزمخشري وإن لم يكن مشهورًا عند النحاة، حينئذ ({وَمِنَ النَّاسِ}) بعض الناس اتخذ من دون الله تعالى أندادًا، وهذا من حيث الحكم أوضح لماذا؟ لأنه جعل الحكم مَنِ اتخذ أندادًا من دون الله تعالى، والمحكوم عليه بعض الناس، وليس العكس مفيدًا فائدةً مثل هذا الإعراب، كأنك تقول: بعض الناس أو من يتخذ من دون الله أندادًا المتخذون من دون الله أندادًا من الناس، يَرِدُ السؤال هل يرد أنهم ليسوا من الناس؟ من البهائم من الجمادات احترازًا عن أي شيء؟ ليس فيه احتراز، وليس فيه فائدة البتة، فالأولى ما قدمناه سابقًا، واتخذ فعلٌ ماضٍ و ({أَندَاداً}) مفعولٌ به، وجملة ({يُحِبُّونَهُمْ}) هذه صفةٌ لـ ({أَندَاداً})، ({أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ})، و ({أَندَاداً}) جمع ندٍ وهو الشبيه والنظير ({يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ}) مصدر مضافٌ إلى من المفعول والفاعل محذوف، مصدرٌ مضافٌ إلى المفعول على القولين لأن الله تعالى تعلق به حب، حينئذٍ من الفاعل؟ إما المؤمنون هم فاعلون الحب وإما اتصفوا بالحب، وإما المشركون، إما هذا، وإما ذاك، فلا يلتبس عليك ذكر بعض المفسرين لأن الخلاف في هل هو مضافٌ إلى فاعله أو مضافٌ إلى مفعوله؟ لا، ليس في هذا خلاف، الاتفاق على أنه مضافٌ إلى المفعول، أي يحب الله لأن المصدر يكون في قوة الفعل، أن وما دخلت عليه، أليس كذلك؟ ... {وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ} [البقرة: ٢٥١] ولولا أن يدفع الله الناس ... ({يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ}) يحبونهم كما يحبون الله نأتي بـ (ما) المصدرية، كما يحبون الله، مَنِ الذي يحبون الواو هنا هي محل النزاع؟ هل هم المؤمنون، أم المشركون؟ وأما كونهم يحون الله، الله مفعولٌ به هذا محل وفاقٍ، وإن أوهم كلام بعضهم أن الخلاف فيه وليس في الفاعل، بل الصواب أنه في الفاعل.
والشوكاني رحمه الله تعالى يميل في ((فتح القدير)) إلى أن الفاعل المحذوف هو المؤمنون، والصواب أنها على ظاهرها، وظاهرها أنها مضافةٌ إلى الفاعل وهم فاعلون يعني المشركون، والمعنى يحبون أندادهم كمحبة الله فيجعلونها شركاء لله في المحبة لكن الذين آمنوا أشد حبًّا لله من هؤلاء لله، وقلنا: هذا هو الصواب كما مر. قال الشوكاني لما ذكر أن الفاعل هو المؤمنون قال، وذكره أولاً قال: والأول أولى لقوله: {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ} فجعله مرجحًا، وهذا خلافٌ كما ذكرنا أنه لا يكون الخلاف باطلاً من كل وجهٍ وإنما نرجح نقول: هذا أولى من ذاك، وإن كان يحتمل فإنه استدراكٌ لِمَا يفيده التشبيه من التساوي، أي أن حبّ المؤمنين لله تعالى أشد من حب الكفار للأنداد، لأن المؤمنين يخصون الله سبحانه بالعبادة والدعاء، والكفار لا يخصون أصنامهم بذلك، بل يشركون الله معهم ويعترفون بأنهم إنما يعبدون أصنامهم ليقربوهم إلى الله. يعني أراد أن يميز بين المحبتين محبة المؤمنين خالصة، ومحبة الكافرين المشركين هذه مشتركة.
والثاني - قال رحمه الله تعالى -: أنه يجوز جعل القول الراجح الذي جعلناه راجحًا جعله جائزًا، ولم يجعله باطلاً كما قال ابن تيمية رحمه الله، أنه يجوز المراد كحبهم لله، بل هو الظاهر، هذا هو الظاهر، فإذا كان هو الظاهر فالأصل بقاؤه نحتاج إلى قرينة واضحة تدل على عدمه، أن يكون المراد كحبهم لله أي عبدة الأوثان. قاله ابن كيسان والزجاج، والمعنى ({كَحُبِّ اللهِ}) الصادر من المؤمنين أي كحب المؤمنين لله فيحبون هذه الأنداد كما يحب المؤمنون الله عز وجل، وهذا يحتمله اللفظ كما ذكرنا. ولكن السياق يأباه مع قوله: {وَالَّذِينَ

آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ} كما ذكرنا محبة المؤمنين لله أشد لأنها خالصةٌ ليس فيها شرك، فمحبة المؤمنين أشد من محبة هؤلاء لله. وقيل: ثَمَّ قولٌ ثالث في الآية وذكره الشوكاني وغيره: المراد بالأنداد هنا الرؤساء الزعماء. أي يطيعونهم في معاصي الله، حينئذٍ وقع الشرك، لأن الطاعة قد تكون طاعةً شركية [وذلك إذا قَدَّم قول الله تعالى على قول غيره تعظيمًا له وإجلالاً له] (¬١)، قال الشوكاني رحمه الله تعالى: ويُقَوِّي هذا الضمير في قوله: {يُحِبُّونَهُمْ} فإنه لمن يعقل ({يُحِبُّونَهُمْ}) ما قال يحبونها، لو كان المراد هنا الأنداد الجماد حينئذٍ لا يرجع إليها الضمير ضمير العاقل وإنما يكون يحبونها، لكن قال: ({يُحِبُّونَهُمْ}). فإنه لمن يعقل، ويقويه أيضًا قوله: سبحانه عقب ذلك {إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ} [البقرة: ١٦٦]. فدل على أن المراد هنا ما يتعلق بالإتباع، وهذا الإتباع إتباعٌ شركيٌ، بمعنى أن طاعة غير الله تعالى في تحليل الحرام أو تحريم الحلال يعتبر شركًا أكبر. وكما قلنا الأول أصح، والثاني والثالث لا مانع من أن يشمله اللفظ أيضًا، وأما الثاني فعلى ما قاله شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أن الأول مقدمٌ عليه، ومر معنا القاعدة أنه إذا احتمل اللفظ في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - احتمل عدة معان حينئذٍ نقول: يُحمل على هذه المعاني كلها ما دام أنه لم يكن ثم منافٍ بينها. قال الشوكاني رحمه الله تعالى: قَد وُجِدَ في الناس من يتخذ معه سبحانه ندًّا يعبده من الأصنام مع أن هؤلاء من الكفار لم يقتصروا على مجرد عبادة الأنداد، بل أحبوها حبًّا عظيمًا وأفرطوا في ذلك إفراطًا بالغًا، حتى صار حبهم لهذه الأوثان ونحوها متمكنًا في صدورهم كتمكن حب المؤمنين لله سبحانه، فالمصدر في قوله: ({كَحُبِّ اللّهِ}) مضافٌ إلى المفعول، والفاعل محذوف وهو المؤمنون. نص على خلاف ما اختير.

____

(¬١) على فهمي حدث لبس في الكلام فمفروض الصواب [وذلك إذا قَدَّم على قول الله تعالى قول غيره تعظيمًا له وإجلالاً له].

دلت الآية على أن من أحب شيئًا ({كَحُبِّ اللّهِ}) فقد اتخذه ندًّا لله تعالى. وقال {أَندَاداً} [إبراهيم: ٣٠] وعرفنا أن النِدّ لا يتعلق بما وجد في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل يختلف باختلاف الإعصار والأزمان، وإنما العبرة بالمعاني والحقائق، فمتى ما وُجِدَ معنى المحبة الشركية حينئذٍ نقول: قد جعل ما تعلقت به المحبة جعله طاغوتًا وندًّا وصنمًا يعبده من دون الله تعالى، فلا نكون جامدين على ما أُثِرَ فحسب.

إذًا دلت الآية على أن من أحب شيئًا. شيئًا نكرة في سياق الشرط حينئذٍ يعم، فلا ينبغي أن يقع نزاع فيما تتعلق به النفوس، فيقدم على شرع الله عز وجل، ثم نقول: الأصل فيه أنه معصية نعم. الأصل فيه قد يكون معصية لكن قد يؤله ويجعل إلهًا يعبد من دون الله تعالى فالهوى قد يكون شركًا وقد يكون كفرًا وقد يكون معصيةً وقد يكون صغيرةً من الصغائر، وكله يُطلق عليه أنه هوى. إذًا يتبعض، وكذلك الذنب، وكذلك ما تعلقت به المحبة، فقد يُقال بأن الأصل في الأشياء أنها معاصي لكن هذه الأشياء التي تتعلق بها النفوس قد يُصْرَفُ إليها شيءٌ من المحبة فيقع في الشرك الأكبر، فيكون طاغوت باعتباره هو، وأما باعتبار غيره قد يكون معصيةً من المعاصي، حينئذٍ لا يلزم أن من حكم بذلك بأنه شركٌ أكبر أن يكون من الخوارج المكفرين بالذنوب، فلينتبه لهذا، إذ العبرة بالمعاني والحقائق وليست العبرة بالشيء في نفسه فحسب، والشيء قد يكون معصية كبيرة من الكبائر في حقِّ عموم الناس، لكن قد يصل بشيء بشخص ما إلا أن يُصَيِّر هذا الشيء إلهًا {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} [الفرقان: ٤٣] أطلق عليه أنه إِلَه. إذًا الهوى قد يكون إلهًا، وهو كذلك، وإن كان شيءً معنويًا والمحبة تتعلق بالهوى والقلب والميل - فلينتبه لذلك -.

إذًا دلت الآية على أصلٍ ينبغي اعتباره وهو أن من أحب شيئًا ({كَحُبِّ اللّهِ}) فقد اتخذه ندًّا لله تعالى وذلك هو الشرك الأكبر قاله المصنف رحمه الله تعالى. ودلت أيضًا الآية على وجوب إفراد الله بالمحبة الخاصة، يجب إفراد الله تعالى بالمحبة، بل قال ابن القيم كما مر معنا بالأمس: أن أصل العبادة هو المحبة، بل هو إفراد الله تعالى بالمحبة، حينئذٍ جعل لبّ التوحيد وخلاصة التوحيد هو محبة الله تعالى،

من صرفها لغير الله تعالى كمن صرف أيَ عبادةٍ [لغير الله تعالى] أي عبادةٍ [بغير الله تعالى] حينئذٍ قد يكون وقع في الشرك. إذًا دلت على وجوب إفراد الله بالمحبة الخاصة التي هي غاية توحيد الإلهية، بل هو مبناها، بل الخلق والأمر والثواب والعقاب إنما نشأ عن المحبة. هكذا قال ابن القيم في ((المدارج)) بل الخلق والأمر والثواب والعقاب إنما نشأ عن المحبة ولأجلها، فهي الحق الذي خلقت به السماوات والأرض، وهي الحق الذي تضمنه الأمر والنهي، وهي سر التأله، وتوحيدها هو شهادة أن لا إله إلا الله، فإن الإله بمعنى مألوه أي محبوبٌ معبودٌ، وأصل التأله وأصله من التأله مر معنا أَلِهَ يَأْلَهُ إِلَهَةً، وهو التعبد الذي هو آخر مراتب الحب، فالمحبة حقيقة العبودية، ولذلك عرفنا السِّرّ في كونها إذا تعلقت على هذا الوجه يعني المحبة محبة العبودية المستلزمة للذل والقهر وكمال الطاعة والإيثار هذه إذا تعلقت بغير الله تعالى صار شركًا لأن التوحيد أصل التوحيد قائم على محبة الله جل وعلا، وليس كما زعم المنكرون أن الإله هو الرب الخالق، إله كما مر معنا هو السر في انحراف كثير من الفرق التي تكون متأخرة من الأشاعرة وغيرهم بأن الإله ما مفهومه في اللغة وفي الشرع؟ والإله هذا اسم من أسماء الله تعالى، وله معنى إذ هو أصل لفظ الجلالة الله، أليس كذلك؟ مر معنا ذلك حينئذٍ إذا كان أصله فلا بد من النظر في المعنى اللغوي ولا بد من النظر في المعنى الشرعي، فوجدنا أن الإله على ما مر تقريره مرارًا أن الإله فعال بمعنى مفعول، وأنه مشتق من أَلِهَ يَأْلَهُ إِلَهَةً وأُلُوهية، حينئذٍ مدار المادة على العبادة أو على ما يدل، لأن أَلِهَ معناه عَبَدَ، أليس كذلك؟ حينئذٍ يفسّر الإله بما دل عليه لسان العرب.

لله در الغانيات المدهِ ... سبحن واسترجعن من تألهي

إذًا المعنى اللغوي لا إشكال فيه، نظرنا إلى المعنى الشرعي فإذا الإله بمعنى المعبود فتواطآ، فإذا كان كذلك فحينئذٍ إذا فُسِّرَ الإله بمعنى الرب أو بمعنى الخالق أو بمعنى الحاكم أو نحو ذلك نقول: هذا انحرافٌ في تفسير اللفظ من جهة الشرع ومن جهة اللغة، لا تمنع أن ذلك يدل عليه اللفظ إما بدلالة التضمن، وإما بدلالة الالتزام، والنزاع في كونه يدل عليه مطابقةً، ولذلك ما يقوله الأشاعرة وغيرهم: أن لا إله إلا الله معناها لا خالق إلا الله، لا يُنكر هذا المعنى، أليس كذلك؟ هو حقٌّ لا إله إلا الله لا خالق إلا الله ولا حاكم إلا الله ولا رازق إلا الله، ونحن نعتقد ذلك، لكن السؤال هنا هل هذا المعنى المطابقة لكلمة التوحيد لا إله إلا الله؟ إن قالوا: نعم قلنا: لا، هذا خطأ على الشرع، بل المعنى المطابقي الذي دل عليه يعني بدلالة المطابقة هو لا معبود حقٌّ إلا اللهُ جل في علاه، وأما لا إله بمعنى لا خلق أو لا رب نقول: هذا تحريفٌ للفظ إن جعل أنه مطابقةً، وأما أنه يدل عليه بدلالة التضمن ودلالة اللاتزام. التوحيد الأنواع الثلاثة كلها متلازمة يعني داخل بعضها في بعضٍ، ولا يمكن أن يتصور أنه يوجد نوعٌ دون الآخر بمعنى أن من وَحَّدَ الله تعالى في ربوبيته على وجه الكمال لزم منه أن يُوحد الله تعالى في أُلوهيته على وجه الكمال والعكس بالعكس، ولذلك إذا وقع الشرك الأكبر في أحد هذه الأنواع الثلاثة لَزِمَ منه الوقوع في الثاني والثالث، وإنما يذكر أهل العلم أن هذا شركٌ في الربوبية، وأن هذا شرك في الألوهية ليس المراد أنه نفي للآخر؟ لا، إذا قيل: بأن هذا شرك في الألوهية المراد أنه أصابه مباشرةً، بمعنى أنه أول من ينزل على إفساده توحيد الألوهية وهو كذلك يلزم منه أنه ماذا؟ أنه شركٌ في الربوبية، والعكس بالعكس، فهي متلازمة من حيث الوجود، ومتلازمة من حيث الانتفاء، إن وُجِدَ واحد منها على وجه الكمال لَزِمَ منه وجود الآخرَين، وإن انتفى واحد منها وقع في الشرك الأكبر انتفى الآخران وهكذا.

إذًا وليس كما زعم المنكرون، يعني الذين ينكرون معنى الإله، أن الإله هو الرب ينكرون بعضهم ينكر أن الله تعالى يُحِبُّ أو يُحَبّ، أليس كذلك؟ هنا خلاف عند أهل البدع هل الله تعالى تثبت له المحبة أو لا؟ عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله تعالى يُحِبُ ويُحَبُّ، يُحُبُ، يُحب عبده المؤمن ويُحبه المؤمنون به جل وعلا، أن الإله هو الرب الخالق فإن المشركين كانوا مقرين بأنه لا رب إلا الله. إذًا ليس عندهم عقيدة مفارقة لعقيدة المشركين الذين بعث فيهم محمد - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك يُجوِّزُون التوسل والاستغاثة بغير الله تعالى وقعوا

في الشرك الأكبر، بَل أَصَّلُوه على أنه موافقٌ للشرع، فإن المشركين كانوا مقرين بأنه لا رب إلا الله، ولا خالق سواه، ولم يكونوا مقرين بتوحيد الإلهية الذي هو حقيقة لا إله إلا الله، وهذا واضحٌ بَيّن، ومَرَّ معنا مرارًا، ودلت الآية أيضًا على أن المشركين يعرفون الله تعالى ويحبونه كحبهم لله، حينئذٍ نقول: كحب الله كحبهم لله، يعني كحب المشركين لله، أليس كذلك؟ فيحبون هذه الأنداد كمحبتهم لله تعالى. إذًا أحبوا الله تعالى وأحبوا الأنداد. إذًا الخالص من أو الخلاصة أن الله تعالى يحبه المشركون، لكن هل نفعتهم؟ الجواب؟ لا. لم تنفعهم هذه المحبة لأنها تسويةٌ بين الباري جل وعلا وغيرِهِ فيما رتبوا عليه من صرف العبودية لغيره جل وعلا. إذًا دلت الآية على أن المشركين يعرفون الله ويحبونه، وإنما الذي أوجب كفرهم مساواتهم به الأنداد في المحبة، شَرَّكُوا بينهما، فكيف بمن أحب الأنداد حبًّا أكبر من حب الله، من بابٍ أولى وأحرى، قياسٌ أولوي إذا شَرَّكُوا بين محبة الله تعالى ومحبة الأنداد فكيف بمن إذا أحب الأنداد أكثر من محبته لله تعالى هو أولى بالشرك والكفر، فكيف بمن لم يحب الله أصلاً هذا من بابٍ أولى وأحرى، ولم يحب إلا النِدّ وحده نقول: هذا من بابٍ أولى وأحرى أن يحكم عليه بالشرك الأكبر. ودلت الآية على أن الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصًا وهو واضحٌ بَيّن، وأن الشرك محبِطٌ للعمل فدلت الآية أن المشركين منهم من يُحب الله حبًّا شديدًا على قول آخر الذي اختاره الشوكاني رحمه الله تعالى، ولا ينفعه ذلك إلا بالخلاص المحبة لله جل في علاه.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: ({قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ} ... إلى قول تعالى: {أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ}) هذه الآية الثانية، وهي آية البراءة {قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} [التوبة: ٢٤] هذا أمرٌ من الله تعالى لنبيه محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - لأنه قال: ({قُلْ}) والخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، ودل ذلك على أن القرآن كلام الله تعالى، وأن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - مبلغٌ لأنه قال: ({قُلْ}) فقال قل كذلك قوله: ({إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ}) هذا خطاب للأمة فثَمَّ خطابان خطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - لقوله: ({قُلْ}) وفيه دلالة على ما مضى، وخطاب للأمة، إن قلت للصحابة والأمة سائر من بعدهم في حكمهم أو إن شئت قل خطاب للأمة لا إشكال فيه، فأمر الله تعالى نبيه أن يقول للصحابة ومن بعدهم بأن يتوعدهم من وقع في شيءٍ مما ذُكِرَ في الآية من أحب أهله وعشيرته وأمواله ومساكنه فآثرها كلها أو بعضها لأن الحكم هنا على البعض هو الأصل أو بعضها على حبّ الله ورسوله يعني آثرها أو بعضها على حب الله ورسوله وفعل ما أوجب الله عليه من الأعمال التي يحبها ويرضاها كالهجرة والجهاد ونحو ذلك، وكانت هذه الآية نزلت في المسلمين الذين بمكة لَمَّا أُمِروا بالهجرة قالوا: إن نحن هاجرنا ضاعت أموالنا وذهبت تجارتنا وخربت ديارنا وقطعنا أرحامنا وكان منهم من يتعلق به أهله وولده ويقولون: ننشدك بالله أن تضيعنا فيرق لهم ويدع الهجرة. فترك شيئًا مما يتعلق بأمر الله تعالى لأجل شيءٍ من هذه الأمور المذكورة.

فأمر الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - أن يقول لهم: {إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ} فبدأ الله تعالى بالآباء والأبناء والإخوان، ثم قال: {وَأَزْوَاجُكُمْ} أزواجكم واضحة {وَعَشِيرَتُكُمْ} العشيرة الجماعة التي تَرْجعُ إلى عقدٍ واحدٍ وعشيرة الرجل قرابته الأَدْنَوْن وهم الذين يعاشرونه وهي اسم جمعٍ يعني لا واحد له من لفظه، {وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا} الاقتراف هو الاكتساب، اكتسبتموها، وأصله اقتطاع الشيء من مكانه اقترفه يعني اقتطاعه، والتركيب يدور على الدنو والكاسب يدني الشيء من نفسه ويدخله تحت ملكه، {وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا} التجارة هي الأمتعة التي يشترونها ليربحوا فيها، والكساد عدم النفاق لفوات وقت بيعها بالهجرة ومفارقة الأوطان، {وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا}، {مَسَاكِنُ} المراد بها المنازل ... {تَرْضَوْنَهَا} التي تعجبهم وتميل إليها أنفسهم ويرون الإقامة فيها أحب إليهم من الهجرة إلى الله ورسوله، {وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ} واضح، و {أَحَبَّ} خبر كان {قُلْ إِن كَانَ} هذا شرطٌ، وجوابه {فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى

يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ}، {وَأَبْنَآؤُكُمْ} هذا اسم كان لذلك رفع، وما بعده معطوف عليه ولذلك هو مرفوع والخبر {أَحَبَّ} ولذلك هو بالنصب، أي إن كانت هذه الأشياء المذكورة في الآية وهي ثمانية {أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ} ومن الجهاد في سبيل الله {فَتَرَبَّصُواْ} هذا أمرٌ، والأمر هنا للتهديد، أي انتظر حتى يأتي الله بأمره فيكم وما تقتضيه مشيئته من عقوبتكم، يعني {حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ} أي من العقوبة التي تنزل بكم، وفي هذا وعيد شديد، ويؤكده إبهام الأمر وعدم التصريح به {حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ} ما هو هذا الأمر، يجعلهم يذهبون كل مذهب، كل منهم يدعي ماذا؟ أن العقاب سيكون كذا وكذا وهذا فيه شدة كذلك، إذا أبهم الأمر ازداد بلاء الناس، ويؤكده إبهام الأمر وعدم التصريح به لتذهب أنفسهم كل مذهب، وتتردَّد بين أنواع العقوبات {وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} أي الخارجين عن طاعته، النافرين عن امتثال أوامره ونواهيه، والمراد في الآية بقوله: {أَحَبَّ إِلَيْكُم} المراد به الحب الاختياري المستتبع لأثره الذي هو الملازمة وتقديم الطاعة، يعني هذه هي من النوع الثالث الذي مر معنا من المحاب الطبيعية حبّ الآباء والأبناء والأولاد والعشيرة والزوجة قلنا الأصل فيها ماذا؟ الإباحة، إلا إذا اقترن بها، مما يقترن بها أمه يتعارض أمر الله تعالى وأمر واحد من هؤلاء، فإن قَدَّمَ أوامرهم حينئذٍ وقع في المحبة الشركية، وإلا هذه الأمور من حيث هي الأصل فيها الإباحة، وإذا كان كذلك فحينئذٍ كيف يعاقب الباري جل وعلا على التلبس بمثل هذه الْمَحَاب، نقول: التلبس هنا اقترن به ما جعله مقدمًا على محبة الله تعالى، وقلنا: محبة الله تعالى تستلزم إيثار محبته على سائر المحاب، مهما تنوعت ومهما اختلفت، فإذا عكس الأمر وقع في المحذور، ولذلك نقول: المراد {أَحَبَّ} أي محبة هنا؟ الطبيعية الاختيارية السابقة أم المراد بها

الاختيارية التي انضاف إليها شيء آُخر اقترن بها مما جعلها محرمةً؟ وهذا المراد هنا، ولذلك قال: المستبع لأثره الذي هو الملازمة وتقديم الطاعة، لا ميل الطبع فإنه أمرٌ جِبِلِّي لا يمكن تركه ولا يؤاخذ العبد عليه، ولا يكلف بالامتناع منه، وهو كذلك، فمحبة الأب هذه فطرية، فكيف يقول الله تعالى {فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ}؟ نقول: لا، المراد هنا أنه تعارض أمر الأب مع أمر الله تعالى فقدَّم أمر الأب فدلّ على أنه أحب عنده من الله تعالى، وقد سبق أن المحبة المشتركة بأنواعها الثلاثة لا تستلزم التعظيم، ولا يؤاخذ أحد بها، ولا تزاحم المحبة المختصة، فلا يكون وجودها شركًا في محبة الله، لكن لا بد أن يكون الله ورسوله أحب إليه من تلك، فلما وقع في الآية العكس حينئذ وقع في المحبة الشركية.

وفي الآية تنبيه على أن من فعل ذلك فهو من الفاسقين، والفاسق يطلق ويراد به الكافر، ويطلق ويراد به ما دون ذلك، يعني اللفظ مستعمل في النوعين {وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} هناك قال: {مَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة: ٤٤] الظالمون الفاسقون هذه صفات واحدة متعددة خلافٌ بين أهل العلم. إذًا أن من فعل ذلك فهو من الفاسقين، هذا تشديد ووعيد عظيم ولا يَخْلُص منه إلا من صح إيمانه وخَلُصَ لله سره وإعلانه.

وفيها أيضًا تنبيهٌ على أن المحبة الصادقة تستلزم تقديم مراضي الله على هذه الثمانية كلها كما سبق، لأن عكس المذكور في الآية هو المطلوب شرعًا ... {إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ} .. إلى آخره {أَحَبَّ} إلا المفهوم مفهوم مخالفة إن لم يكونوا أحب فحينئذ هو المطلوب شرعًا، ولذلك فيه ولذلك فيه تنبيه من جهة المفهوم مفهوم المخالفة أن المحبة الصادقة تستلزم تقديم مراضي الله على هذه الثمانية كلها، فكيف بمن آثر بعضها على الله ورسوله وجهادٍ في سبيله.

ودلت الآية على أن محبة هؤلاء وإن كانت من غير محبة العبادة إذا فُضِّلَتْ على محبة الله صارت سببًا للعقوبة، بل قد يقع في المحبة الشركية.

مناسبة الآية للباب:

فيها وجوب تقديم محبة الله تعالى ومحبة ما يحبه الله من الأشخاص والأعمال على محبة ما سوى ذلك.

وهذه الآية مر معنا في المقدمة السابقة أنها ذكرها ابن القيم رحمه الله تعالى مقارنة مع قوله تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي}

[آل عمران:٣١] حينئذٍ هذه تفصيل للآية السابقة، ولذلك قال الشارح وغيره وهذه الآية شبيهة بقوله تعالى، بل لو قيل بأنها مفصلةٌ لكان أقرب بقوله تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ} هنا عندنا شرط وعندنا مشروط كما مر معنا، وحينئذٍ لا يتحقق المشروط إلا بوجود شرطه، بل يمتنع ويستحيل أن يتحقق المشروط إلا بشرطه، كل منهما مرتب على الآخر، فإنه لمّا كثر المدعون لمحبة الله طُولِبُوا بإقامة البينة لأن المحبة عمل القلب عملٌ قلبي، وأعمال القلوب في الشرع غير معتبرة إلا إذا أثمرت في الظاهر، غير معتبرة لا الخوف ولا الرجاء ولا المحبة ولا الإخلاص إذا لم يكن لها أثر في الظاهر فلا عبرة بها، وهذا ما يذكرها أهل السنة والجماعة في مسألة التلازم بين الظاهر والباطن، انفكاك هذا ليس بقول أهل السنة والجماعة، وجود أعمال القلوب على وجه الكمال في القلب ثم لا يُتبعه شيءً من الظاهر هذا ليس بقول أهل السنة والجماعة هذا قول الأشاعرة قول أهل البدع، أن الظاهر لا يستلزمه الباطل، ممكن أن يكون التام الإخلاص تام المحبة لله عز وجل وتام الرجاء والخوف ولا يسجد لله سجدة، هذا لا وجود له أبدًا، أليس كذلك؟ نقول: هذا لا وجود له، ولذلك قال: {إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي} إن لم تتبعوني دليل على أن المحبة مجرد دعوى فهو كاذب لا يُصَدّق فهو كاذب في دعواه، الآية واضحة بينة أن العمل عمل الظاهر ركن في مسمى الإيمان لأن {فَاتَّبِعُونِي} إتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - يكون في الظاهر والباطن، أليس كذلك؟ هذا الأصل حينئذٍ المحبة لا توجد في قلب محبة الله تعالى المحبة شرعية لا توجد إلا إذا كان الظاهر متابعًا للباطن. قال هنا: فجاءت هذه الآية ونحوها فمن ادَّعَى محبة الله وهو يحب ما ذُكِرَ من الثمانية على الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو كاذب لا يُقبل منه. قل: أنت تكذب، لماذا؟ لو كنت بالفعل محبًّا لله تعالى لصليت وصمت، وأما أنه لا يصوم ولا يصلي فنقول: يحب الله تعالى، وأشد من ذلك أن تكون المحبة تامة على وجهاه؟ نقول: لا، هذا لا يقبل منه البتة، وهذه ليست مجرد دعاوى لا بد من الدليل الواضح بين، ودلت الأدلة على ذلك وهو محل إجماعٍ بين السلف الصالح أن أعمال الجوارح داخلة في مسمى الإيمان، ولا يعرفوا التفرقة إلا عند المتأخرين، ولعل ذكرنا فيما سبق السبب في ذلك، أن الله تعالى قسم الناس ثلاثة أصناف في أول سورة البقرة: الكفار، والمؤمنين، والمنافقين. والقسمة قسمة شرعية لا عقلية هنا وقع النزاع.

القسمة شرعية:

الكفار كفروا باطنًا وظاهرًا.

المؤمنون سلموا وآمنوا باطنًا وظاهرًا.

ماذا بقي؟

المنافقون آمنوا فيما آمنوا بدعوى اللسان في الظاهر لكن في الباطن، فالمنافقون كفار لكن في الباطن وأما في الظاهر فحكمه حكم المسلمين حينئذٍ هذا القسم جاء الأشاعرة ومن شابههم قالوا: العكس العقل يدل على أن القسمة رباعية وهو أن عكس من أظهر الإيمان وأبطن الكفر وهو ماذا؟ أنه أبطن الإيمان ولم يظهر شيءً من الإسلام فهو مؤمن.

نقول: هذا قسمٌ زائد على قسمة الله تعالى إذ لم كان هذا القسم موجودًا لذكره الله تعالى، والله تعالى ذكر هذا على سبيل الحصر أن الناس لا يخرجون عن ثلاثة أقسام: إما كفار خُلَّص، وإما مؤمنون خُلَّص، وهؤلاء في النوعين الظاهر والباطن تطابقا، الكفار تطابقوا ظاهرًا وباطنًا، والمؤمنون حصل التطابق عندهم في الظاهر والباطن، ماذا بَقِيَ؟ المنافقون وسماهم الله تعالى بأنهم يُظهرون الإسلام لكنهم أبطنوا [الكفر] (١-) هل يوجد قسم رابع عكس المنافقين أنهم يظهرون عدم التمسك بالإسلام ويبطنون الإيمان؟ نقول: هذا لا وجود له، بدليل أن الباري جل وعلا لم يذكره قسمًا مما ذُكِر.

إذًا فمن ادَّعَى محبة الله وهو يحب ما ذُكِر على الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو كاذبٌ، فمن يدعى محبة الله وهو على غير طريق النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنه كاذب إذ لو كان صادقًا لكان متبعًا له. قال مبارك بن فَضَالة عن الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه قال: كان ناس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقولون: يا رسول الله إنا نحب ربنا حبًّا شديدًا - دعوى - إنا نحب

ربنا حبًّا شديدًا فأحب الله تعالى أن يجعل لحبه عَلَمًا فأنزل الله {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ}. إذًا محبة الله تعالى ليست مجرد دعوى بل جعل الشارع عليها - وهي محل وفاق - جعل عليها الإتباع دليلاً على الباطن، وأما مجرد الباطن ولا يكون ثَمَّ إتباع فهذه محبة كاذبة.

وعلامة حب العبد ربه تقديم مَحَابِّه وإن خالفت هواه، وبغض ما يبغض ربه وإن مال إليه هواه، وموالاة من وال الله ورسوله، ومعاداة من عداه، وإتباع رسوله - صلى الله عليه وسلم - واقتفاء أثره وقبول هداه.

قال الحكمي في ((المعارج)) بعد ذكر هذه الفوائد قال: وكل هذه العلامات شروطٌ في المحبة. بمعنى أنها إذا تخلف منها شيءٌ واحد حينئذٍ حكمنا بانتفاء المحبة.

قال: وكل هذه العلامات شروطٌ في المحبة لا يتصور وجود المحبة مع عدم شرطٍ منها. نفى التصور أنه لا يمكن أن يتصور وجود المحبة مع كونه لا يتبع الله تعالى ولا يقتفي أثر رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وإنما هي مجرد دعاوى. قال تعالى: ... {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} [الجاثية: ٢٣].

(١-٦) حدث سبق للشيخ وهو ظاهر فقال: [الإيمان].

قال ابن القيم في الآية السابقة {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ} قال: ... {يُحْبِبْكُمُ اللّهُ} إشارةٌ إلى دليل المحبة وثمرتها وفائدتها، فدليلها وعلامتها إتباع الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وفائدتها وثمرتها محبة الْمُرْسِلِ لكم وهو الله عز وجل، فما لم تحصل - قال ابن القيم: - فما لم تحصل المتابعة فليست محبتكم له حاصلة ومحبته لكم منفية. يعني أن العمل الظاهر الذي هو الإتباع شرط في تحقق المحبة وما عدا ذلك فهو مجرد دعوى.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن أنس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ... «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين» أخرجاه) يعني البخاري ومسلم. قوله: (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يؤمن أحدكم)، (لا) نافية، و (يؤمن) هذا فعل سُلِّط عليه النفي، فعل مضارع مرفوع، لتجرده عن الناصب والجازم، (لا يؤمن) هذا التركيب يُراد به أحد وجهين، وإن كان التجويز العقلي يراد به ثلاثة:

- إما نفي لأصل الإيمان.
- وإما نفي لكماله الواجب.
- وإما نفي لكماله المستحب.

هذا تجويز عقلي، لكن النوع الثالث لا وجود له كما قال شيخ الإسلام وغيره، أنه لا يأتي بالشرع نفي الكمال المستحب، وإنما يرد:

- إما بنفي الأصل الوجود للحقيقة.
- وإما لنفي الكمال الواجب.

وعليه («لا يؤمن أحدكم») إن انتفت المحبة من القلب محبة النبي - صلى الله عليه وسلم - فـ («لا يؤمن») يعني انتفاء الإيمان من أصله، الذي لا يحب النبي - صلى الله عليه وسلم - انتفى الإيمان من القلب بالكلية، هذا ليس بمسلم وإن ادَّعى أنه مسلم، حينئذٍ نقول: إذا كان المراد («لا يؤمن») لمن انتفت المحبة من قلبه فالنفي هنا نفي للإيمان، والإيمان إذا انتفى حلّ محلّه الكفر، إذ هما متقابلان إما مؤمن، وإما كافر، يعني مؤمن وإما كافر يعني كفراً أكبر. ولا يجتمعان. ولا يرتفعان، إما هذا وإما ذاك، لا يجتمعان يكون المؤمن كافراً كفراً أكبر وقد نزل عليه الوصف، وقد يمتنع لشيء آخر هذه مسألة أخرى. ولا يرتفعان بأن يكون في منزلة بين المنزلتين، يعني لا يوصف بكونه مؤمناً، ولا يوصف بكونه كافراً، هذا لا وجود له. إذًا قوله: («لا يؤمن») نفي الإيمان في الشرع تارة يراد به نفي الكمال الواجب، وعليه يدل على ماذا إذا نُفِيَ الكمال الواجب؟ دلّ على أنه معصية، إذا وقع في كبيرة من الكبائر، وتارة يراد به نفي

الوجود أي نفي أصل الإيمان، وأما المنفي هنا فالأصل فيه أنه محمول على أن الخطاب للمؤمنين، وإذا كان كذلك فنحمله على أنه نفي للكمال الواجب، ونجعل قرينة لأنه قد يراد بنفي الإيمان هنا نفي الإيمان من أصله، إذا وُجِدَ في المسلمين من يدَّعي محبة النبي - صلى الله عليه وسلم - وليس محبًّا للنبي - صلى الله عليه وسلم - بل انتفت المحبة من أصلها فنفي الإيمان حينئذٍ يكون نفيًّا للوجود. لكن في الظاهر في الأصل نجعله لنفي الكمال الواجب لأن الخطاب هنا للمؤمنين. قال: («لا يؤمن أحدكم») الخطاب للمؤمنين، فدل ذلك على أن النفي هنا للكمال الواجب، والمنفي هنا هو كمال الإيمان الواجب، وهذا إذا وُجِدَ أصل المحبة محبة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، هو يحب النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن ما أحبَّه أكثر («من ولده ووالده والناس أجمعين») هل هذا كافر؟ ليس بكافر، لأن المحبة موجودة لكن لا يحب النبي - صلى الله عليه وسلم - أصلاً هذا يعتبر كافرًا. إذًا وهذا إذا وُجِدَ أصل المحبة محبة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وإما عند عدمها بالكلية فالنفي نفي لأصل الإيمان. لكن ظاهر اللفظ هو نفي للكمال الواجب، لماذا جعلناه ذلك وجعلنا نفي الوجود هو الفرع؟ نقول: لأن الخطاب هنا للمؤمنين، والأصل وجود المحبة محبة ... النبي - صلى الله عليه وسلم - في القلب.

قوله: («لا يؤمن») أي لا يؤمن الإيمان الواجب والمراد كماله، ونفي اسم الشيء على معنى نفي الكمال عنه مستفيض في كلام العرب. نفي اسم الشيء لا إيمان، لا صلاة، والمراد به نفي الكمال الواجب مع بقاء أصله ووجوده هذا مستفيض في كلام العرب.

ولابن حبان: «لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى أكون أحب». هذا يدل على ماذا؟ - إن صحت الرواية - يدل على أن المراد بقول: لا يؤمن أحدكم نفي الإيمان الواجب - كمال الواجب -. ومعنى الحقيقة هنا الكمال.

وفي ((التيسير)): لا يحصل له الإيمان الذي تبرأ به ذمته ويستحق به دخول الجنة بلا عذاب حتى يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحب إليه من أهله ووالده والناس أجمعين. بل لا يحصل له ذلك حتى يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحب إليه من من نفسه أيضًا، كما في حديث عمر بن الخطاب أنه قال للنبي - صلى الله عليه وسلم -: لأنت يا رسول الله أحب إليَّ من كل شيء إلا نفسي. صدق في التعامل. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «والذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليّك من نفسك». فقال له عمر: فإنك الآن والله أحبُّ إليَّ من نفسي. قوله: فإنك الآن. دل على ماذا؟ على أن الخطاب هنا (لا يؤمن أحدكم) خطاب للمؤمنين، يعني ليس لمن انتفي عندهم الإيمان، هذا من المرجحات في كون قوله: («لا يؤمن») المراد به نفي الكمال الواجب. فإنك الآن والله أحبُّ إليَّ من نفسي. فقال: «الآن يا عمر». يعني الآن كمل لك الإيمان بتقديم محبة النبي صلى الله عليه وسلم على نفسك. رواه البخاري. فمن لم يكن كذلك. قال صاحب ((التيسير)): فمن لم يكن كذلك. يعني من فوَّت كمال الإيمان الواجب بأن يكون ولده ووالده والناس أجمعين أحب إليه من النبي - صلى الله عليه وسلم - مع بقاء الإيمان أصله في القلب فمن لم يكن كذلك فهو من أصحاب الكبائر. إذا لم يكن كافرًا. لأنه إذا لم يكن كافرًا هذا باعتبار الواقع، لا باعتبار أصل المسائل، لماذا؟ لأنه من اعتاد أن يحب وتعلق قلبه بولده ووالده والناس أجمعين، وشغب به قلبه فهذا قد يُؤدي إلى انتفاء المحبة من القلب. يعني محبة النبي - صلى الله عليه وسلم -. فقد تُؤثر مرة بعد مرة حتى لا يبقى للنبي - صلى الله عليه وسلم - في القلب شيء البتة، ولذلك قال: إذا لم يكن كافرًا. يعني إذا لم يتوصل إلى الكفر بكونه أحب غير النبي - صلى الله عليه وسلم - وقدمه على نفسه. قال: فإنه لا يُعْهد في لسان الشرع نفي اسم مسمّى أمر الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - إلا إذا ترك بعض واجباته. لا يوجد إلا نفي للماهية للحقيقة لوجودها من أصلها، وإما نفي للكمال الواجب، والمراد بنفي الكمال الواجب أنه فوَّت شيئًا من واجباتها «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». يعني لا صلاة شرعية، فيحمل على أنه ترك واجبًا فوَّت تلك الصلاة. قال: إلا إذا ترك بعض واجباته، فأما إذا كان الفعل مستحبًا في العبادة لم ينْفِها لانتفاء المستحب، يعني لا يرد في الشرع - والكلام لابن تيمية رحمه الله تعالى - لا يَرِدُ في الشرع لا صلاة، لا وضوء، ويراد به نفي الكمال المستحب. لا يَرِدُ في الشرع، وله تعليل يجب قبوله، قال: فأما إذا كان الفعل مستحبًّا في العبادة لم ينفها لانتفاء المستحب. قال: ولو صح هذا النفي،

لنُفِيَ عن جمهور المؤمنين اسم الإيمان. كل مؤمن يقول: أنت لست مؤمنًا. والمراد به نفي الكمال المستحب، بل لو جعلنا العبادات كلها باعتبار النبي - صلى الله عليه وسلم - لنفيت صلاة أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، ومن بعدهم من باب أولى وأحرى. لا صلاة لأبي بكر باعتبار الكمال المستحب باعتبار النبي - صلى الله عليه وسلم - لجاز، لكن هذا لا يقول به عاقل كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ولو صح هذا لنُفي عن جمهور المؤمنين اسم الإيمان والصلاة والزكاة والحج وحبّ الله ورسوله لأنه ما من عمل إلا وغيره أفضل منه. وهو كذلك، وليس أحد يفعل أفعال البر مثل ما فعلها النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل ولا أبو بكر ولا عمر. إذًا المقياس هو النبي - صلى الله عليه وسلم -، فكلّ عبادة يتعبدها من دون النبي - صلى الله عليه وسلم - من أمته جاز أن ننفي عنه الإيمان، وننفي عنه الإسلام والإحسان والصلاة والحج والزكاة باعتبار مَنْ؟ باعتبار النبي - صلى الله عليه وسلم -، لأنه صلاته أكمل صلاةٍ، ولا تصل صلاة أحد من أمته مثل صلاته - صلى الله عليه وسلم -. إذًا جاز أن ننفي. فلو كان من لم يأت بكمالها المستحب يجوز نفيها عنه لجاز أن ينفي عن جمهور المسلمين من الأولين والآخرين، وهذا لا يقوله عاقل. وعلى هذا فمن قال أن المنفي هو الكمال، فإن أراد أنه نفي الكمال الواجب الذي يُذَمّ تاركه ويتعرض للعقوبة فقد صدق، وإن أراد أنه نفي للكمال المستحب فهذا لم يقع قطّ في كلام الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ومحبته - صلى الله عليه وسلم - تقتضي طاعته وإتباع ما أمر به يعني كمحبة الله تعالى {إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي} ومعلوم أن من محبة الله تعالى محبة النبي - صلى الله عليه وسلم - فهي تابعةٌ مكملة لها، حينئذٍ لا محبة للنبي - صلى الله عليه وسلم - إلا بطاعته وامتثال أمره واجتناب نهيه وتصديقه في خبره، إذ أكثر الناس يدَّعِي أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحب إليه من ما ذُكِر، كل واحد يَدَّعِي

وكل يدعي وصلا بليل

أنه هو صاحب الميدان، وأنه يُحبّ النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن عندنا دليل ائت بالدليل ائت بالبرهان ائت بالحجة حينئذٍ يكون الميزان هو الظاهر، بمعنى أننا نحن نحكم عليه بظاهره، وأما القلوب هذه ليست إلينا البتة، إنما النظر يكون إلى الظاهر، فتقول: هذا مسلم، وهذا ليس بمسلم، وهذا كافر، هذا مبتدع، هذا سلفي، هذا خلفي، يكون باعتبار الظاهر، وأما شق القلوب والبحث في هذه ليس من طريقة السلف في شيء من ذلك البتة، فالعبرة بالظاهر لا بالباطن لأن الذي يطلع على الباطن مَنْ؟ هو الله عز وجل قد يَدَّعِي بلسانه أنه مؤمن وفي قلبه حِقْدٌ دفين على المسلمين، ما الذي أدراك؟ هذا يحتاج إلى ماذا؟ إلى عالم الغيب، وهذا من خصائص الباري جل وعلا، ولهذا قال الله تعالى لما كان الناس يلتبس عليهم أمر التعامل مع اليهود والنصارى لأنهم قد يُظهرون ماذا؟ يظهرون الشفقة على المسلمين والتعاون و .. إلى آخره، وحقوق الإنسان، يظن الظان ماذا؟ أنه يحبون المسلمين ويفعلون أشياء من أجل نصرة المسلمين ومن أجل حفظ المدنيين ونحو ذلك، لكن الله عز وجل ماذا قال؟ {وَلَن تَرْضَى عَنكَ} [البقرة: ١٢٠] أخبر به عن ماذا؟ أمر ظاهر أو باطن؟ يعني مهما التبس عليك الأمر وزوروا ما زوروا من الظاهر إلا أن القلب الذي يطلع عليه علام الغيوب قال: {وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ} وأما أنهم يفعلون أو لا يفعلون هذا لا يخالف الرضا، فلا يلتبس على الناس أنهم قد يحبون المسلمين ويدافعون على المسلمين، لا إنما هي مصالح عامة وخاصة، واختلافهم إنما يكون في تقسيم الكعكة ونحوها، وأما القلوب فهذه لن ترضى عن المسلمين حتى يتبعوا، ولذلك تنبه الآية هذه لا يلتبس {لَن تَرْضَى} أخبر الله تعالى عن الرضا، والرضا محله القلب وحينئذٍ أخبر الباري جل وعلا وهو علام الغيوب أن اليهود والنصارى لن يرضوا البتة حتى يتبع المسلمون ملتهم. إذًا محبته - صلى الله عليه وسلم - تقتضي طاعته وإتباع أمره، إذ أكثر الناس يَدَّعِي أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحبّ إليه من ما ذُكِر، فلا بد من تصديق ذلك بالعمل والمتابعة له وإلا فالْمُدَّعِي كاذبٌ لا يُقبل منه، فإن القرآن يُبين أن المحبة التي في القلب تستلزم العمل الظاهر بحسبها، وهذا محل وإفاقٍ. المحبة في القلب تستلزم العمل الظاهر بحسبها يعني نقصانًا وكمالاً، كما قال تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي} يعني إتباع

الظاهر دليلٌ على المحبة في القلب نصٌ واضح بين لا ينازع فيه إلا صاحب هوى.
وقال تعالى: {وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ} [النور: ٤٧] مع كونهم قالوا ماذا؟ قالوا {آمَنَّا بِاللَّهِ} بلسانهم {آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا} ونحن نتبع محمدًا - صلى الله عليه وسلم - والشريعة هي الأصل، ولا عدول عن الشرع، والإسلام هو الحل، كله كلام لكن إذا جاء الفعل والعمل قال: {ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم} التَّولي المراد هنا ما يقابل أطعنا، لأنه القول مقبولٌ. إذا قال: أشهد أن ... لا إله إلا الله، وأشهد أن محمد رسل الله قُبِلَ منه، ثم ما يدعيه من الباطن لسنا مسئولين عنه، بَقِيَ ماذا؟ بَقِيَ موافقة الظاهر للباطن التَّولي كفر التَّولي هنا هو الذي أَعْرَضَ ولم يعمل شيئًا من الإسلام البتة. إلى قوله: {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [النور:٥١] فنفى الإيمان عن من تولى عن طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، نفى الإيمان عن من تولى يعني أعرض عن طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وأخبر أن المؤمنين إذا دُعوا إلى الله ورسوله سمعوا وأطاعوا، فتبين أن هذا من لوازم الإيمان والمحبة، لكن كل مسلمٍ لا بد وأن يكون محبًّا بقدر ما معه من الإسلام، يعني المحبة لها أصل كأقل الإسلام بحيث أنه لو لم يأت به لخرج من الإسلام. إذًا لا بد من قدرٍ وهذا القدر هو الذي يذكره أهل السنة والجماعة في مقام بيان الإيمان: اعتقادٌ، وقولٌ، وعملٌ. والمراد بالعمل الجنس، رضي من رضي وسخط من سخط، والمراد بالجنس إن جعلناه معينًا مراد به الصلاة، المراد بها الصلاة. قال: لكن كل مسلمٍ لا بد أن يكون محبًّا بقدر ما معه من إسلام كما أن كل مؤمن لا بد أن يكون مسلمًا، وكل مسلم لا بد أن يكون مؤمنًا، وإن لم يكن مؤمنًا الإيمان المطلق لأن ذلك لا يحصل إلا لخواص المؤمنين، وهذا مر معنا تقريره مرارًا.
والمقصود هنا ما جاء في التفرقة بين الإسلام والإيمان، قلنا: هذه أو هاتان اللفظتان الشرعيتان إذا اجتمعتا افترقتا، وإذا افترقتا اجتمعتا، حينئذٍ إذا اجتمعتا افترقتا هذا محل الشاهد، فيفسر الإيمان بالعمل الباطن، ويفسر الإسلام بالعمل الظاهر، ما المراد بهذا الكلام، هذا قد يفهمه البعض أنه يفسر الإيمان بالعمل الباطن فقط فنعزله عن الظاهر، ويفسر الإسلام بالعمل الظاهر فقط ونعزله عن الباطن؟ لا، ليس هذا المراد، وإنما المراد أن يُفسر الإيمان بالعمل الباطن وما يصححه من الظاهر، لأننا قَعَّدْنَا قاعدة أن ثَمَّ تلازمًا بين الظاهر والباطن، فكيف نفصل الإيمان نقول: هو العمل الباطن فقط ولا يصححه شيء من الظاهر؟ هل يوجد عمل باطن كالمحبة والإخلاص ولا يستلزم الظاهر؟ قلنا: لا وجود له، فكيف نصل بين النوعين؟ هذا الذي أراده شيخ الإسلام في ((كتاب الإيمان الكبير)) فبين وهذا حقٌ لا بد من اعتقاده وهو أن الإيمان إذا اجتمع مع الإسلام فسر الإيمان بالباطن، لكن هذا الباطن لا بد أن من شيء يصححه، وكذلك فسّر الإسلام بالظاهر، صلاته مجردة دون إخلاص؟ لا، ليس هذا المراد، فلا بد من شيء يصححه من الباطن، فكل منهما وإن افترقا إلا أنه مفتقر إلى الثاني. قوله: ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ)) بالنصب خبر (أكون). قوله: ((من ولده)) هذا يشمل الذكر والأنثى، وبدأ بمحبة الولد لأن تعلق القلب به أشد يعني من تعلقه بأبيه، وهو الغالب يحب ابنه أكثر من أبيه، هذا غالب الناس، وهو مفرد مضاف فيعمّ ((من ولده)) يعني من أولاده ليس المراد به واحد، ((ووالده)) وإن علا، كجده وأمه وإن علت، وكذلك هو مفرد مضاف، ((والناس أجمعين))، هذا عطف عام على الخاص، والصحيح جوازه وهو موجود كثير في القرآن والسنة، عطف العام على الخاص، ((والناس أجمعين)) دخل فيه الولد والوالد وخصهما للاهتمام، ((والناس أجمعين)) الأقربين الأدنون وكذلك غيرهما، فلا يتم إيمان عبد حتى يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحب إليه من جميع المؤمنين، وإذا كان هذا في شأن محبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فما الظن بمحبة الله تعالى. فهي من باب أولى وأحرى.
في الحديث: أن الأعمال من الإيمان، لأن المحبة عمل، لأن من المرجئة من ينفي عمل القلب بأنه داخل في مسمى الإيمان، والحديث هنا دل ماذا؟ ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب)) إذًا كمال الإيمان الواجب يكون في إفراده بالمحبة، دل ذلك على أن المحبة من عمل القلب، وهي من الإيمان، وقد نُفِيَ الإيمان عمن لم يكن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحب إليه مما ذكر فدل على ذلك.

وفيه أن نفي الإيمان لا يدل على خروجه من الإسلام، وهو كذلك، ليس كل من نُفِي عنه الإيمان خرج من الملة.
وفيه أن محبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واجبة تابعة لمحبة الله لازمة لها، لأن المفرط هنا وقع في ماذا؟ وقع في كبيرة من الكبائر فدل على وجوبها، بل انتفاء أصلها دليل على خروجه من الملة.
وفيه وجوب تقديم محبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على محبة النفس.
وفيه وجوب نصرة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ونصرة سنته لأن ذلك من كمال محبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. يعني نصرة ما جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم -، وهذا إنما يكون بماذا؟ يكون بنشر السنة، ليس له إلا نشر السنة تعلمًا وتعليمًا وتطبيقًا ودعوة، وأما ما يحصل الآن من النصرة ونحوها هذا كله من الأمور الدخيلة. ليست من الأمور التي جاء بها الشرع {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي} إن كنتم تحبون النبي - صلى الله عليه وسلم - فاتبعوا النبي - صلى الله عليه وسلم - علمًا وعملاً.
وفيه جواز المحبة التي للشفقة ونحوه لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«أحب إليه من ولده ووالده»)) فأثبت أصل المحبة («أحب») تدل على ماذا؟ على الاشتراك، إذًا أصل المحبة للولد جائزة، وهي محبة شفقة كما مر معنا. لكن لا تطغوا هذه المحبة فيكون أحبّ من النبي - صلى الله عليه وسلم -.
وفيه وجوب تقديم قوله - صلى الله عليه وسلم - على قول كل أحد كائنًا من كان، يعني لا يحلّ لمسلم عرف النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه رسول رب العالمين أن يقدم قول أحد كائنًا
من كان على قوله - صلى الله عليه وسلم -. لأن قوله: {وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ} دل على ماذا؟ على الأمر بالطاعة المطلقة، وإذا كان كذلك فلا يحل أن يقدم غيره عليه - صلى الله عليه وسلم -.
مناسبة هذا الحديث للباب:
فيه دليل على أن محبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - من محبة الله، فإذا كان لا يكمل الإيمان حتى يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحب إلى نفسه من نفسه، فمحبة الله أعظم وأولى.
وفيه كذلك دليل على وجوب تقديم محبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على محبة كل مخلوق، وأن تحقيق الإيمان مشروط بذلك.
نقف على هذا.
والله أعلم.
وصلى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وأجمعين.

72 ٧٢

٧٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: وفي رواية: (لا يجد أحد حلاوة الإيمان حتى ..) إلى آخره.
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما في الحديث من فوائد.
* قوله: (وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: من أحب في الله، وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله، فإنما تنال ولاية الله بذلك، ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك، وقد صارت عامة مؤاخاة الناس على أمر الدنيا، وذلك لا يجدي على أهله شيئا) رواه بن جرير.
* قوله: وقال ابن عباس في قوله تعالى: (وتقطعت بهم الأسباب) قال: المودة.
* مناسبة الأثر للباب، وذكر ما فيه من فوائد.

* قوله: (فيه مسائل:)
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:
فلا زال الحديث في بيان ما يتعلق بالباب الحادي والثلاثين من أبواب كتاب ((التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى حيث قال:
(باب قول الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ} [البقرة: ١٦٥]).
وعرفنا أن المراد بهذه الترجمة هو باب المحبة الشركية، أو باب ما جاء في المحبة، وهذا الثاني أولى لأنه ذكر النوعين، ذكر في الآيتين ما يتعلق بالمحبة الشركية، وذكر في الحديث ما يتعلق بالمحبة الإيمانية، دل ذلك على أن التعبير في باب ما جاء في المحبة على سنن قوله فيما سبق: (باب ما جاء في الرقى والتمائم). حينئذٍ أطلق الإمام رحمه الله تعالى ليدل على أن في المسألة تفصيلاً، وليس الحكم فيها شيئًا واحدًا، إنما لا بد من التفصيل، وكذلك المحبة فيها تفصيل:
- منها ما هو طَبَعِي.
- ومنها ما هو شركي.
- ومنها ما هو إيماني تعبدي.
وقفنا عند قوله رحمه الله تعالى: (ولهما عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان»). أو «وجد حلاوة الإيمان»، («أن يكون الله رسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يُحِبّ المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يُقذف (¬١) في النار». وفي رواية: «لا يجد أحد حلاوة الإيمان حتى .. » إلى آخره) يعني إلى آخر الحديث السابق، بمعنى أنه بدأ في الحديث السابق بقوله: («ثلاث»). وذكر هذه الثلاثة خصال، وفي الرواية الثانية قال: «لا يجد أحد حلاوة الإيمان حتى يكون الله ورسوله .. » إلى آخر الخصال المذكور.
قوله: (ولهما) أي للبخاري ومسلم، والضمير يعود إلى الحديث السابق حديث أنس (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين» أخرجاه) أي أخرج هذا الحديث البخاري ومسلم، فالألف هنا يعود إلى - الذي هو الضمير - يعود إلى البخاري ومسلم (ولهما) أي للبخاري ومسلم. (عنه) (عن أنس رضي الله - تعالى - عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) وأن هنا كما ما مر معنا محمولةٌ على الاتصال، أليس كذلك؟
وَمَنْ رَوَى بِـ "عَنْ" و"أَنَّ" فَاحْكُمِ ... بِوَصْلِهِ إِنْ اللِّقَاءُ يُعْلَمِ
وَلَمْ يَكُنْ مُدَلِّسًا ....
هذا إذا أردنا تطبيق القاعدة، وإلا الصحابي لو ثبت أن ثَمَّ واسطة قد سقطت حينئذٍ يكون محمولاً على الاتصال كذلك.

(¬١) هكذا في بعض نسخ التوحيد، وفي بعضها " يلقى ".

قال هنا: (ولهما عنه قال) [لا ليس حصل سبق من الحديث السابق] (قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) وهذه صريحةٌ في الاتصال وإن كانت دون سمعت، سمعت هذه تكون صريحة نصًّا، أما (قال) فهذه محتملةٌ لكنها محمولة على الاتصال، (ولهما عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ثلاثٌ») التنوين هذا عوضًا عن المضاف إليه كما مر معنا، وقد نص على ذلك صاحب ((التيسير)) أن التنوين هنا بدلٌ عن المضاف إليه، وعرفنا أن تنوين العوض قد يكون عن كلمةٍ وهذا منه («ثلاثٌ»)، ومثله كلّ وبعض ... {قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ} [الإسراء: ٨٤]، يعني كل إنسانٍ حُذِفَ المضاف إليه وعُوِّضَ عنه التنوين، حينئذٍ {كُلٌّ} مع التنوين هل هو مضافٌ أم لا؟ نقول: فيه تفصيل، من حيث اللفظ غير مضاف، ومن حيث النية والمعنى هو مضاف، ولذلك

حُذِفَ المضاف وهو مَنْوِيٌّ، ولذلك نقول: هذا عوضٌ بمعنى أنه ماذا؟ أنه يدل على ما دل عليه المضاف الذي حُذف. إذًا نقول: هذه ألفاظٌ وإن انفصلت عن الإضافة لفظًا إلا أنها لم تنفصل عنه معنى، فـ ((ثلاثٌ)) أي ثلاث خصالٍ التنوين هنا عوضٌ عن المضاف إليه، ولذلك بدأ به يعني يُعرب على أنه مبتدأ وهو نكرةٌ في اللفظ نقول: اكتسب الاختصاص بإضافته إلى نكرةٍ.

ولا يجوز الابتدا بالنكرة ... ما لم تفد ....

وهنا أفادت، فإذا أفادت النكرة بنوع إفادةٍ وقد هنا أضيفت فأفادت التخصيص حينئذٍ نقول: جاز الابتداء بها. إذًا ((ثلاثٌ)) هذا مبتدأ، وسوغ الابتداء به لكونه مضافًا، أين المضاف إليه؟ نقول هنا المضاف إليه متصلٌ بالمضاف معنًى وإن حذف لفظًا، ما الذي دل على ذلك؟ أنه من استعمال العرب أن هذه الألفاظ ألفاظ العدد وكل وبعض أنه يُحْذَفُ المضاف إليه وهو كلمةٌ، وإن ومعناه ويعوض عن اللفظ هذا التنوين وهو الصحيح في هذه المسألة وعليه أكثر النحاة. إذًا ((ثلاثٌ)) ماذا نقدر؟ من حيث التركيب والنظر في سياق الحديث نقول: ثلاث خصالٍ، ثلاث أمورٍ، ثلاث صفاتٍ لا إشكال فيه، لكن المناسب هنا نأتي بشيءٍ خاص ثلاث خصالٍ، أو ثلاثة أمورٍ، أو ثلاث صفاتٍ ولا إشكال فيه، ثلاث خصالٍ وقلنا: جاز الابتداء به مع كونه نكرة لأن المضاف إليه منويٌ ولذلك عُوِّضَ عنه التنوين فأفادت على غرار ما قال ابن مالك رحمه الله تعالى:

ولا يجوز الابتدا بالنكرة ... ما لم تفد ....

((ثلاثٌ من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان))، ((من)) هذه شرطية، و ((كن)) فعل الشرط، ((من كن فيه وَجَدَ)) هذا جواب الشرط، إذًا كلٌ من فعل الشرط وجواب الشرط ماضياً وقع فعلاً ماضياً وهذا هو الأصل فيه، إذًا ((من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان)) فمن هنا تُفيد العموم لأنها شرطية فيدخل تحتها الذكر والأنثى، وكل مكلّفٍ حينئذٍ يكون داخلاً [تحت هذه] تحت هذا اللفظ العام، ((من كن فيه))، ((كن)) هنا الظاهر أنها تامةٌ، وجدنا فيه، والضمير يعود إلى ((من))، ((ثلاثٌ من كن فيه))، ((فيه)) أي: في هذا الشخص حينئذٍ أعاد اللفظ على أو عاد الضمير باعتبار لفظ ((من)) أليس كذلك؟ لو كان باعتبار معنى ((من)) لأنه شامل ثلاثٌ من كن فيهم حينئذٍ أعاد عليه الضمير على معنى ((من)) فإذا كانت من في المعنى تفيد العموم الشمول وهذا جمع فإعادة الضمير إليه يكون بالجمع، وأما إذا رُوعِيَ اللفظ فحينئذٍ يعاد إليه الضمير بالإفراد، لأن لفظ من مفرد، هذه قواعد تكرارها يفيد الرسوخ عند طالب العلم فلا بد من تكرارها.

إذًا ((ثلاثٌ من كن فيه))، ((كن)) الأولى حمله على أنها أنها تامةٌ، وكانت تامة هذه وإن كانت موافقةً للفظ لكان الناقصة إلا أنها تخالفها من حيث المعنى ومن حيث ما تفتقر إليه، أمَّا من حيث المعنى فهي تدل على معنًى واحد إما أن يفسر بالحصول، والوجود والكينونة ونحو ذلك، يعني شيءٌ وُجِدَ، والأمر الثاني أنها تحتاج إلى فاعلٍ فحسب لأنها فعلٌ تام ليس بفعلٍ ناقص، والفعل الناقص هو الذي لا يكتفي بمرفوعه بل لا بد من منصوبٍ {وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا} [الفرقان: ٥٤] {قَدِيرًا} هذا منصوب كان حينئذٍ لم تكتفِ كان بالمرفوع الذي هو ربك بل افتقرت إلى منصوبٍ، هذا هو وجه النقص فيه، وأما كان التامة فهذه تفتقر إلى فاعلٍ فحسب، فهي مثل قام زيدٌ {وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ} [البقرة: ٢٨٠] يعني وُجِدَ حصل {ذُو عُسْرَةٍ} مثل قام زيدٌ تحتاج إلى فاعل، ((من كن فيه))، فيه جار مجرور متعلق بقوله: ((كنَّ)) وهو كذلك، فحينئذٍ نقول: تعلق به، ولا يمنع أن يكون الفعل تامًا ومتعلقًا به، وإنما الفعل هو الأصل في العمل، إما مباشرةً بأن ينصب ويرفع، وإما أن يكون متعلقًا بالجار والمجرور والظرف، فكل ظرفٍ وجار مجرور إذا كانت صحيحًا وإذا كان تامًا حينئذٍ لا بد له من متعلقٍ يتعلق به، بمعنى أنه يعمل فيه لا يفيد المعنى إلا به. إذًا ((من كن فيه)) أي وجدنا فيه فهي تامة. ((وجد)) هذا جواب الشرط ((وجد بهن حلاوة الإيمان)) الوجود أضربٌ كما قال في ((المفردات)) وجودٌ بإحدى الحواس الخمس ((وجد بهن حلاوة الإيمان))، ولا شك أن الحلاوة هنا المراد بها الحلاوة القلبية ليست الذوقية، حينئذٍ ما كان بالقلب

فهو من المدركات. إذًا لا يخرج عن هذه المعاني الوجود أضربٌ: وجود بإحدى الحواس الخمس نحو وجدت زيدًا، أبصرته، وجدتُ زيدًا، ووجدتُ طعمه يعني عصير مثلاً ليس زيدًا، وجدتُ طعمه، وجدتُ صوته صوت كذا مثلاً يعني سمعتُ أدركتُه بحاسة السمع، ووجدتُ خشونته يعني باللمس.

ووجود بقوة الشهوة نحو وجدتُ الشِّبَع، ووجودٌ بقوة الغضبِ كوجود الحزن والسخط. يمكن إعتبار من المعاني السابقة الوجود هنا بمعنى الإدراك الحسي الذي يكون بالقلب، ولذلك قال: وجودٌ بإحدى الحواس الخمس، ويعبر عن التمكن من الشيء بالوجود، وهذا لا مانع من اعتباره في الحديث. إذا تمكن من الشيء بمعنى أنه واجِد له وَجَدَه، وهذا يمكن أن يحمل عليه الحديث، ويعبر عن التمكن من الشيء بالوجود نحو قوله تعالى: {فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ} [التوبة: ٥] أي حيث رأيتموهم، تمكنتم منهم فاقتلوهم هذا الذي أراده بالنص، {فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ} [القصص: ١٥] أي تمكن منهما وكانا يقتتلان، تمكن منهما، وهذا المعنى الثاني كذلك لا بد من اعتباره من حيث إطلاق اللفظ. إذًا (وجد بهن حلاوة الإيمان) يعني تمكن من قلبه حلاوة الإيمان، (وجد) بمعنى وجد طعمه، لكن الطعم هنا معنوي يكون بالقلب، الحمل على المعنيين لا إشكال فيه. (وجد بهن حلاوة الإيمان)، (حلاوة) الْحُلْوِ بالضم على وزن فُعْل، وحِلْوٌ غلط هذا، وإنما هو حُلْوٌ بالضم ضد الْمُرّ، فحينئذٍ نقول: الْحُلْوِ ضِدّ الْمُرِّ، حَلِيَ كَرَضِيَ ودعا واسترى يعني تأتي بهذه الأوزان الثلاثة، حلاوةً وحُلْوًا وحُلْوَانًا بالضم، إذًا حَلاوَةً فهذا مأخوذ مصدر من ماذا؟ من حَلِيَ، وحَلِيَ مأخوذ من الْحُلْوِ، والْحُلْو هو ضد المرارة، إذًا الشيء هنا يفسر بضدّه، وهذا لا إشكال فيه، يعني الأشياء هنا تتميز وتتبين بأضدادها، قد لا يكون المعنى مُدْرَكًا بماذا؟ بالسمع، وإنما يُفَسّر بشيءٍ موجود، ولذلك الحلاوة كما مر معنا في بعض الألفاظ كالمحبة الباب الذي نحن فيه أنه لا يحتاج إلى تفسير، بل تفسيره يزيده خفاءً وجفاءً كما قال ابن القيم لأنها أشياء تُدْرَكُ بالحس يعلم من قلبه إذا مال قلبه وأحبّ الشيء وتعلّق به وترتب عليه التكميل والفروع ونحو ذلك أنه محبّ له، لو قيل له: عَبِّر عن هذا المعنى لَمَا استطاع، كذلك المراد هنا بالحلاوة يدركها من نفسه، ولذلك فَسَّر بعضهم الحلاوة بالذوق، ولا شك أن الذوق هو وجود الطعم بالفم، وأصله كما قال في ((المفردات)): وأصله فيما يَقِلّ تناوله دون ما يَكْثُر، فإن ما يكثر منه يقال له الأكل. يعني يقول رحمه الله تعالى:

أن الشيء إذا كثر تذوقه يعبر عنه بالأكل، وإذا قَلَّ يقال: ذاقه، ذاق طعمه يعني الشيء القليل، على كلٍّ المراد بالذوق هنا وجود الطعم بالفم، وأما الاستعمال هذا يرجع إلى ما شاع من سنن لسان العرب.

(«وجد بهن حلاوة الإيمان») لماذا؟ قال الشراح: لِمَا يحصل به من لذة القلب ونعيمه وسروره وغذائه، هذا المراد بالحلاوة يعني طمأنينة القلب وانشراح الصدر، وهذا هو حلاوة الإيمان، فرحه بربه جل وعلا وبدينه وبنبيه وبطاعته ومحبته لهما هذا يدركه الإنسان من نفسه يفرح به ويُسمى في الشرع («حلاوة الإيمان») لِمَا يحصل به من لذة القلب، والقلب يتلذَّذ، ونعيمه وسروره وغذائه، غذاء القلب هو طاعة الرحمن كما أن غذاء البدن هو الطعام والشراب، والحلاوة هنا هي التي يُعبر عنها بالذوق - هكذا قال بعضهم يعبر عنها بالذوق - ولذلك تأتي في بعض الأحاديث «ذاق طعم الإيمان» والذوق الأصل فيه ماذا؟ بالفم كما مر معنا ذوق الطعم بالفم، لكن إذا ذاقه بقلبه حينئذٍ نقول: إما اللفظ يُستعمل حقيقة في المعنيين، وإما أنه في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز، فما يُدرك بالحس فهو الحقيقة، وما يدرك بالقلب فهو مجاز ولا إشكال في هذه المسألة. والحلاوة هنا هي التي يُعبر عنها بالذوق، وهي حلاوةٌ محسوسةٌ - هكذا قال بعض الشراح - المراد أنه يُحسها يجدها شيء موجود، ليس هو أمرًا اعتباريًا يكون في الذهن بهذا المعنى يصح أنها محسوسة، يعني يشعر من قلبه أنه مسرور وأنه فرحٌ، ويشعر بقلبه بطمأنينة إلى طاعة ربه جل وعلا، يجدها أهل الإيمان في قلوبهم أعلى من حلاوة المطعوم الحلو في الفم، ولا شك بل لا مقارنة، لأن الحياة الأصلية حقيقية هي حياة القلب، وحياة البدن هذه فرعٌ عنها، فإذا كان كذلك فحينئذٍ لا مقارنة بين الحلاوتين، فيستلذُّ بالطاعات ويتحمل المشقات، يعني إذا وُجِدَتْ حلاوة القلب حينئذٍ تَلَذَّذَ بالطاعة، ولا

تثقل الطاعات إلا على من فقد هذه الحلاوة، لأنه لا يجد إلا انقباضًا، عكس حلاوة الإيمان انقباض القلب، وإذا انقبض القلب حينئذٍ لا تسأل عن نفوره من وعن الطاعات. فإذا كانت الحلاوة موجودة في القلب وأدركها وأحس بها حينئذٍ يتلذذ بالطاعات ويتحمل المشقات. من يجد لذتها في ذلك بكمالها، فيستلذ الطاعات ويتحمل المشقات في رضا الله تعالى ويحبه ويفعل طاعته ويترك مخالفته، يعني بالمحبة يترتب عليها فعل الطاعة واجتناب ماذا؟ اجتناب المنهي عنه، ويحبه يفعل طاعته ويترك مخالفته.

قال ابن أبي جمرة: إنما عَبَّر بالحلاوة لأن الله شبه الإيمان بالشجرة في قوله: {ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ} [إبراهيم: ٢٤] يعني ثَمَّ تشبيهٌ هنا لِمَا يدركه في القلب من السرور وانشراح القلب وطمأنينته بالحلاوة، يمكن بأن نقول: بأن الحلاوة حلاوتان: حلاوةٌ هي ذوق باللسان والقلب يذوق، فلما كان كذلك حينئذٍ نقول: لا نحتاج إلى ماذا؟ إلى إدراك وجه شبه، لأنه مدرك كما أن اللسان يذوق ويدرك الإنسان حلاوة ما يذوقه بلسانه وهذا في المحسوسات الأمور العادية الطبيعية، فالدين والشرع والطاعة لا شك أنه يتذوقه لكن يتذوقه بلسانه أو بقلبه؟ لا شك أنه بقلبه، ووجه الشبه هنا مدركٌ. لكن أوجد ابن أبي جمرة نوعًا ما مما يمكن التمسك به والمعنى الذي ذكرناه أوضح مما ذكره، إنما عَبَّر بالحلاوة لأن الله شبه الإيمان بالشجرة هذا فيه بُعد، يعني وجه شبه صحيح لكن لا شك أن المقارنة بين الشيئين قد يجمع بينها أمورٌ عدة كل منها يصلح أن يكون وجهًا للشبه، لكن بعضه قريب، وبعضه بعيد، وهو مذكور في كتب البلاغة، بعضه قريب وبعضه بعيد، الذي ذكرناه أقرب مما ذكره رحمه الله تعالى، فالكلمة هي كلمة الإخلاص - يعني في الآية {كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ} الكاف للتشبيه، والكلمة هي كلمة الإخلاص، والشجرة الإيمان، وأغصانها الأمر والنهي، وورقها ما يهتم به المؤمن من الخير، وثمرها عمل الطاعات، وحلاوة الثمر جني الثمرة، وغاية كماله تناهي نضج الثمرة وبه تظهر حلاوتها، لذلك أطلق الحلاوة على ما يجده في القلب، والأول الذي ذكرناه أن الطاعات لها ذوقٌ كما أن المحسوسات لها ذوقٌ، فاللسان ذوق للمحسوسات والقلب ذوقٌ للمعنويات، يعني حتى في غير الشرع الذي يتذوق الشعر ويتذوق النثر ويتذوق ما يذكره أهل البيان ونحو ذلك إنما يُدركه بقلبه، فالقلب له ذوقٌ ولا إشكال في ذلك.

قوله: ((وجد بهن حلاوة الإيمان))، ((بهن)) الباء للسببية يعني بسبب ما سيذكره ويترتب عليه المسبب وهو ((حلاوة الإيمان))، وهذه الأمور الثلاثة الخصال هي أسبابٌ، والمسبب هو ((حلاوة الإيمان))، و ((حلاوةَ الإيمان)) بالنصب مفعول ((وجد)) وَجَدَ حلاوةً، والمقصود بالحلاوة كما ذكرنا طمأنينة القلب وانشراح الصدر، وهي حلاوةٌ قلبية.

الخصلة الأولى: قال - صلى الله عليه وسلم -: ((أن يكون الله رسوله أحب إليه مما سواهما)) كون الله ورسوله ((أن يكون الله رسوله)) إما أن يكون خبرًا لمبتدأ محذوف أولها كون الله ورسوله، ويحتمل أنه بدل من قوله: ((ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان)) أن يكون كون حينئذٍ يكون بدل مفصل من مجمل، أو تجعله خبرًا لمبتدأ محذوف، وأن وما دخلت عليه في تأويل مصدر. أولها أن يكون كون الله ورسوله، وهذا من الأمثلة التي عَزَّ أن نستحضرها في تدريس النحو وهو أن يكون الخبر ماذا؟ مؤولاً بالمصدر، ونذكر مثال الشيخ الحضري هناك: الخير أن تحسن إلى الغير. الخير مبتدأ خبره أن تحسن، أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر هذا قليل أن يأتي الخبر مؤول، المبتدأ كثير {وَأَن تَصُومُواْ} [البقرة: ١٨٤] {وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ} [النساء: ٢٥] كثير هذا وأمثلته كثيرة، لكن الخبر مثله إلا إنه إذا جيء بمثال ليس عندنا إلا الخير أن تحسن إلا الغير، وهذا الحديث صالح لذلك. ((أن يكون الله رسوله))، ((رسوله)) يعني محمد - صلى الله عليه وسلم - ومثله جميع الرسل لأن من أبغض رسولاً أبغض جميع الرسل، كمن إذا كذب رسولاً كذب جميع الرسل، حينئذٍ المراد هنا ابتداء مطابقةً هو محمد - صلى الله عليه وسلم -، وغيره من الرسل من باب الاستلزام، وكذا جميع الرسل تجب محبته ((أن يكون الله رسوله أحبَّ)) خبر يكون بالنصب خبر يكون.

والمراد من الحديث ((أن يكون الله رسوله)) عند العبد المؤمن، أما الكافر فلا يتأتى فيه هذا، ((أن يكون الله رسوله)) عند العبد ((أحب إليه مما سواهما)) حبًّا قلبيًا يُثمر الطاعة ويُثمر كل ما يتعلق بعلامات المحبة، وإلا لا وجود لهذه المحبة، فيميل بكليته إلى الله

وحده حتى يكون وحده هو محبوبه ومعبوده، وإنما يحب سواه تبعًا لمحبته، وهذا من باب تفريع المحبة كما سيأتي في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، فيحب الله تعالى ويحب من يحب الله تعالى، أليس كذلك؟ حينئذٍ يكون من باب التفريع، وإنما يحب سواه، يعني إذا حب غير الله فإن ما يحبه تبعًا لمحبة الله تعالى، لكونه قام بما أمر الله تعالى به، لكونه ممن أمر الله تعالى بمحبته، وإنما يحب سواه تبعًا لمحبته كما يحب الأنبياء - وهذا واجبٌ - والمرسلين والملائكة والصالحين لَمَّا كان يحبهم ربه سبحانه، إذا أحبهم ربه حينئذٍ وجب عليه أن يحب ما يحب الرب جل وعلا، وذلك موجب لمحبة ما يحبه سبحانه، وكراهة ما يكرهه، وإيثاره أو وإيثار مرضاته على ما سواها، فهذه علامات المحبة الصادقةِ ولوازمها كما مر معنا. لوازمها بمعنى ماذا؟ أن العلامات إذا انتفت انتفت المحبة.

إذًا («أن يكون الله رسوله أحبَّ») المراد بالمحبة القلبية [وليست المراد] المحبة القلبية الشرعية وليست المحبة الفطرية الطبيعية لأن هذه لا تستلزم محبة ما يحبه الله تعالى، بل لا تستلزم الطاعة، فإذا كان كذلك فنقول: أحب بقلبه وما يترتب على تلك المحبة، فإن انتفى ما يترتب على تلك المحبة دل على عدم وجود المحبة في القلب لأن انتفاء اللازم دليلٌ على انتفاء الملزوم، فلازم المحبة الطاعة والإيثار ومحبة ما يحب، فإذا انتفت حينئذٍ انتفت المحبة. وفي لفظٍ «أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين». («أن يكون الله رسوله أحب إليه») قال: («مما سواهما») جاء مفصلاً في بعض الروايات مفصل، جاء بالأقربين أهله وماله، ثم جاء باللفظ العام («والناس أجمعين») كما مر في حديث أنس السابق.

وقوله: («مما سواهما») ثنى الضمير هنا («سواهما»)، وقد أنكره النبي - صلى الله عليه وسلم - على الخطيب لَمَّا قال: ومن يعصهما فقد غوى. يعصهما جمع بينهما، هنا النبي - صلى الله عليه وسلم - جمع («سواهما») مع أنه أنكره على الخطيب، فما الجمع بينهما؟

قال البيضاوي: أنه ثَنَّى الضمير هنا إيماءً - يعني إشارةً - إلا أن المعتبر هو المجموع المركب من المحبتين («سواهما») أن يكون الله له محبة، ورسوله له محبة، أحب جمع بينهما، إذًا محبة الله فقط غير معتبرة، محبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فقط دون الأولى غير معتبرة، فالمعتبر ما هو المجموع المركب من المحبتين كالشهادتين كما أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تغني عن شهادة أن محمدًا رسول الله والعكس بالعكس حينئذٍ كذلك محبة الله لا تغني عن محبة ... الرسول - صلى الله عليه وسلم -، بل الانفكاك هنا انفكاك صوري، لأنه لو أحب الله ولم يحب نبيه - صلى الله عليه وسلم - محبة الله تعالى ثابتة أم مجرد دعوى؟ مجرد دعوى. إذًا ثَنَّى الضمير هنا إماءً إلى أن المعتبر هو المجموع المركب من المحبتين، لا كل واحدةٍ فإنها وحدها لاغيةٌ غير معتبرة لا يلتفت إليها شرعًا، وأمر بالإفراد في حديث الخطيب إشعارًا بأن كل واحدٍ من العصيانين مستقلٌ باستلزام الغواية: ومن يعصهما فقد غوى. لو عصا واحد منهما لم تحصل الغواية، أليس كذلك؟ لو عصا الله فقط، أو عصا الرسول - صلى الله عليه وسلم - لكونه جمع بينهما من يعصهما معًا فقد غوى، لو عصا أحدهما صار اللفظ موهمًا لا تثبت الغواية، فلما كانت الغواية تثبت بكل واحد على حدة حينئذٍ وجب إفراد الضمير ولم يصح التثنية. إذًا لَمَّا كان المحبة هنا لا تصح إلا باجتماعهما ثَنَّى الضمير، ولَمَّا كان الخبر يترتب على كل واحدٍ دون الآخر حينئذ نهى عن الضمير، وهذا معنًى جميل. قال: وأمر بالإفراد في حديث الخطيب إشعارًا بأن كل واحدٍ من العصيانين يعني مع عصيان الله تعالى هو موجب للغواية، ولو لم يعصِ ... النبي - صلى الله عليه وسلم -، كذلك انفكاك صوري من أجل التنظير فقط وإلا متلازمان، فعصيان اللهُ تعالى موجب للغواية ولو لم يعص النبي - صلى الله عليه وسلم - والعكس بالعكس. إذًا لا نحتاج إلى الضمير لا نُثَنِّي وإنما نأتي بالأفرادِ، بأن كل واحد من العصيانين مستقل باستلزام الغواية، إذ العطف في تقدير التكريم، وهو كذلك، جاء زيدٌ وعمروٌ، زيدٌ جاء وعمروٌ جاء، والأصل استقلال كل من المعطوفين في الحكم. إذًا فرق بين النوعين. انتهى كلامه.

والمراد أن التثنية هنا لتلازم المحبتين فلا يُعتبر واحد منهما دون الأخرى، فلا بد المجموع المركب. ومحبة الله تستلزم محبة طاعته، فإنه يحب من عبده أن يطيعه، والمحب يحب ما يحب محبوبه ولا بد، وهو كذلك. هذا جوابٌ أول في المسألة.

الجواب الثاني: حمل حديث الخطيب على الأدب والأولى، وهذا على الجواز. هو محتمل لكن السابق أولى.
جوابٌ ثالث: وهو أن هذا ورد على الأصل، وحديث الخطيب ناقلٌ فيكون أرجح. يعني إذا تعارض مُبقٍّ عن الأصل وناقلٌ حينئذٍ يرجح ماذا؟ الناقل، لكن متى هذا؟ عند عدم إمكان الجمع، وإذا أمكن الجمع فهو حسن، وما ذكره البيضاوي أجود ما قيل في الجواب.
والمراد بقوله: ((مما سواهما)) المراد بالسوى هنا ما يحبه الإنسان بطبعه كمحبة المال والولد والأزواج ونحوها، بل الدنيا كلها، ونفسه كذلك، ومر معنا في الرواية الثانية «من أهله وولده والناس أجمعين». فدل على أن هذه المقدمات وقد جاء ذكرها في آية التوبة السابقة الثمانية دل على أنه إذا أقدم شيءٌ منها على محبة الله تعالى ورسوله صار خللاً في هذه المحبة الطبيعية. وقلنا: المحبة الطبيعية هذه من حب المال والولد إلى آخره والمسكن نقول: هذه الأصل فيها الإباحة إلا إذا اقترن بها ما يخالف محبة الله تعالى وحينئذٍ يكون المحذور شرعًا.
وسوى هنا بمعنى غير، يقال: عندي رجلٌ سواك. أي مكانك وبدلك. سوى بمعنى غير.
الخصلة الثانية: قال - صلى الله عليه وسلم -: ((وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله))، ((لا يحبه إلا لله)) قصرٌ وحصرٌ ((وأن يحب المرء)) يعني محبة المرء، أو حُب المرء يعني يؤول لأنه معطوف على ماذا؟ أن يكون، حينئذٍ يؤول بمصدرٍ، ((أن يحب المرء)) يعني محبة المرء لا يحبه إلا لله. المرء هنا يشمل الذكر والأنثى، والمرء مثلثة الميم على المشهور. قال في ((القاموس)): لا بد من التعميم، إما أن نقول اللفظ يشمل الذكر والأنثى ابتداءً لغة، وأما أن نقول خاصٌّ بالرجل والنساء شقائق الرجال، وهو الحكم هنا ليس خاصًا بالرجال وإنما يشمل النساء، فحينئذٍ إما أن ندخل المرأة باللفظ، وإما بالقياس، نفي الفارق. وأمكن هنا أن يعمم اللفظ. قال في القاموس المرء مثلثة الميم الإنسان. الحمد لله، فالإنسان يُطلق على الذكر، ويطلق على الأنثى، أو الرجل يعني يُستعمل ويراد به الإنسان فيشمل الذكر والأنثى، ويستعمل ويراد به الرجل، والغالب استعماله في ماذا؟ في الرجل، ولكن إذا جاء مثال هذا التركيب نبحث له في لسان العرب، فإن كان شيئًا مشهورًا فلا إشكال في حمله عليه، يقال: مرءٌ وامرأةٌ في التقابل، وامرئٌ وامرأةٌ، يعني بالهمزة ودونها، فحينئذٍ نفسر المرأة هنا بالإنسان قد شَمِلَ الذكر والأنثى. إن قلنا: لا، لو نازع منازع قال استعماله في الإنسان قليل والمشهور المستفيض في الرجل؟ قلنا: لا إشكال، أَبْقِهِ كما هو أن يحب المرء يعني الرجل، والمرأة ليس بينهن هذه المحبة؟ الجواب: لا. حينئذٍ ما ثبت للرجال فالأصل ثبوته للنساء، لأن الشرع عامٌّ، وما ثبت في النساء فهو كذلك في الرجال.
إذًا المرء هنا يشمل الذكر والأنثى. وقوله: ((لا يحبه إلا لله)) اللام هنا للتعليل، يعني من أجل الله، يعني لا لغرضٍ آخر أيًّا كان ذلك الغرض فهو منفيٌّ. منفيٌّ بماذا؟ لأن عندنا حصرًا وقصرًا وهو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه ((لا يحبه)) نفيٌ للمحبة كلها، وأثبت نوعًا من أنواع المحبة، إذًا لا يحبه للمال ولا للنسب ولا لغيره، لا لشهادة ولا صداقة كل ذلك منفيٌّ لأنه أمور عَرَضية طبيعية، قد توافق النفس لا يلزم من ذلك أن يكون في ثبوت بعض أنواع المحبة المنفية أن يكون فيه ماذا؟ فيه محذور شرعي، قد يحبه محبة طبيعية لكن المراد هنا ترتب الثواب وهي حلاوة الإيمان، إذا لم يحبه لله عز وجل وأحبه لصداقته أو لزمالته ونحوها يأثم؟ هل يأثم؟ لا يأثم. إذًا وُجِدَ بعض أفراد المحبة المنفية، وإنما المراد هنا التحصيل لمنزلةٌ وهي ... ((وجد بهن حلاوة الإيمان)) وهذه من المسنونات المكملات، يعني من كمال الإيمان المستحب، فانتفاء المحبة التي لأجل الله تعالى وهذه لا تقدح، إلا إذا كان تعامله مع الناس كلهم غلبت حينئذٍ قد يكون فيه شيء من المحذور. إذًا ((إلا لله)) اللام للتعليل أي من أجل الله، والمراد أن يحب المرء الذي يعتقد إيمانه وعبادته، يعني لكونه مؤمنًا تقيًّا عابدًا صادقًا صالحًا تظهر عليه سمات الإخلاص والصدق. لهذه الأسباب لا لكونه كذا وكذا غرض دنيوي، أن يحب المرء الذي يعتقد إيمانه وعبادته ((لا يحبه إلا لله)) أي لأجل طاعة الله جل وعلا، وهذا حصرٌ وعرفنا وجه الحصر، لا وإلا، وقد كان الصحابة رضي الله تعالى عنه يؤثر بعضهم بعضًا على نفسه محبة لله، وفي الله، وتقربًا إليه جل وعلا. قال الله تعالى عنهم: {وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} [الحشر: ٩] ومن لازم محبة الله محبة أهل طاعته، فانتفاء

اللازم انتفاء للملزوم، ومحبة أهل طاعته هذا يدخل فيه الأنبياء والمرسلون والصالحون والعلماء، وكل من اتصف بالإيمان والتعبد فهو داخل فيه، لكن ينبغي تقييده بأن المراد كونه لازمًا يعني الجنس، ليس المراد كل الأفراد، يعني لو أحب الناس كلهم الصالحين المؤمنين الأتقياء إلا زيدًا من الناس مع كونه مؤمنًا وحصل بينهم ما حصل فأبغضه وكرهه من كل وجهٍ، حينئذٍ هل انتفى اللازم؟ الجواب: لا، أليس كذلك؟ نقول: هذا لا يلزم منه ترتب النفي، لا. لا نقول: هذا يدل على أنه لا يحب الله تعالى، لا قد يضعف الإنسان في شأن زيد من الناس دون غيره، لكن السمة الغالبة أنه يحب الأنبياء والمرسلين والعلماء والصالحين وما أكثرهم، لكن عند زيد من الناس تحرج فوقع الحرج، فحينئذٍ نقول: هذا لا ينفي. نعم هو فيه شيء من الخلل، لكن لا يلزم منه نفي اللازم، لأننا نقول: محبة الصالحين وشمل الأنبياء والمرسلين لازمٌ، ما معنى لازم؟ بمعنى أنه إذا انتفى انتفت المحبة وهذا خطير، فحينئذٍ لا تنتفي المحبة محبة الله تعالى لكونه كره أو أبغض زيدًا من الناس ولو كان من الصالحين، نقول: لا، هذا قد يقع فيه الإنسان ويعتبر معصية لكن لا يلزم منه نفي الملزوم [قال هنا] أو لا يلزم منه نفي اللازم الذي محبة الصالحين.

قال: ومن لازم محبة الله محبة أهل طاعته كمحبة أنبيائه ورسله والصالحين من عباده، ومحبة الله، ومحبة من يحبه الله من كمال الإيمان، وحقيقة الحب في الله، قال أهل العلم: ما أكثر الصفات التي إذا أراد أن يعرف أنه يحب الناس أو الطائعين لله عز وجل. وحقيقة الحب في الله قالوا: أن لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر. وهذا لو أردنا اعتباره لَمَا قال شخص لشخصٍ أُحبك في الله انتفت المحبة أن لا ينقص بالجفاء، يعني تحب الشخص لطاعته، ولو أساء إليك تحبه؟ تبقى المحبة كما هي، وهذا أمرٌ شاق ليس بالهين، كذلك لو أحسن إليك الناس إذا أُحْسِنَ إليهم ازدادت المحبة، إذا كان يحبه لأجل الله تعالى لو أحسن إليه لا يزيد، لأنه قال: خلاص انتهى. ليس فيه شيءٌ من الزيادة. حينئذٍ نقول: هذا القيد فيه أمرٌ يحتاج إلى تأملٍ. بمعنى أنه يُنظر فيه يعني يُبحث فيه في الشرع فيه ضوابط المحبة التي تتعلق بالمخلوقين، إن أحب زيدًا لدينه وطاعته سيكون هذا الأصل، قد يعتريه بعض النقص لكن لا يلزم منه ماذا؟ نفي المحبة من أصلها، وإلا هذا الضابط فيه شيءٌ من الصعوبة أن لا ينقص بالجفاء وأن لا يزيد بالبر. هذا أمرٌ طَبَعِي، بمعنى أنه إذا أُحْسِنَ إليه كلما ازداد الإحسان ازدادت المحبة، محبةٌ طَبَعية ولها أثرٌ في المحبة الشرعية فاشتراطه فيه شيء من الثقل.

الخصلة الثالثة: قال: («وأن يكره») الكراهية («وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار»). قوله: ... («أن يعود») قيل: يرجع، وفسره بعضهم بـ (يصير) وينبني عليه ماذا؟ هي عادة تأتي بالمعنيين ولذلك قيل ماذا؟ العود الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه، إما انصرافًا بالذات أو بالقول والعزيمة، ينصرف عنه بذاته يخرج من المجلس ثم يعود، أو ينصرف عنه وهو معهم يتركه ثم يعود إليه، يحصل بالنية والإرادة ويرجع إليه ثم، أو يحصل بالذات وعادة يُذكر النحاة أنها من أخوات صار، يعني تفسر بمعنى صار حينئذٍ ينبني عليه معنى الحديث هنا قال ماذا؟ («أن يكره أن يعود في الكفر») لو فسرناه بماذا؟ الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه الكينونة صارت هذه الصورة خاص بمن؟ لمن أسلم بعد كفرٍ، فهي خاصة لنوعٍ معين من المؤمنين، وإذا قلنا: أن المعنى هنا يَعُمّ، فصار تأتي بمعنى أو عاد تأتي بمعنى الرجوع إلى الشيء بعد انصراف عنه بالذات أو بالنية، وتأتي بمعنى أن لا يكون في الشيء في المستقبل صار، ولذلك جاء قول المشركين لبعض الرسل {أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا} [إبراهيم: ١٣] بعضهم يسأل يقول هل الأنبياء والنبي الذي قيل له ذلك هل كان ثم طُلِبَ منه الرجوع الجواب؟ لا، {لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا} يعني الصيرورة، وليس المراد العود كان ثم رجع، لا، الأنبياء معصومون عن الشرك والكفر {لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا} أي لتصيرن في ملتنا. إذًا عاد تأتي بمعنى الصيرورة، عليه الحديث أن يكون ما أن يكره أن يصير إلى الكفر، أو في الكفر. إذًا شمل الصورتين سواء كان كافرًا ثم أسلم، أو أن يكون مسلمًا ويخشى عليه أن يعود أن يصير إلى الكفر، وأيهما أعم؟ الثانية، ولذلك حَمْلُ الحديث عليها أولى، والشراح على ذلك، إلا الشيخ بن عثيمين رحمه الله تعالى خصصها بصورة ماذا؟ ما إذا أسلم بعد كفرٍ. قال: والعلة في ذلك التخصيص أنه ماذا؟ أنه يألف الكفر. أَلِفَ الكفر

وممكن أن يعود، لكن هذا فيه إشكال، لأن أَلْفَةَ الكفر معناه عبادة ما سوى الله تعالى، وإذا كان كذلك فالأصل فيه ألا يكون في القلب منه شيء، فكيف يخشى منه الرجوع، هذا فيه شيء من التكلف، لكن نُعَمِّمُ الحديث ونقول: يشمل النوعين، فإذا كان كذلك فالمراد بالعود هنا الصيرورة. («وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار»)، («كما يكره») ككرهه ككراهيته («ما») هنا مصدرية، والكاف للتشبيه، («يعود») أي يرجع فمعناه يصير. قال في الحاشية: («يعود») يرجع فمعناه يصير ركب بين القولين، والعود والرجوع بمعنى الصيرورة هكذا قال، والعود والرجوع بمعنى الصيرورة ركب بين القولين، والتفصيل هو الذي ذكرته لكم أن عاد تأتي بمعنى الرجوع إلى الشيء، وتأتي بمعنى الصيرورة، ولذلك يذكرها النحاة أنها من أخوات (صار) ذكرها ابن عقيل أو محيي الدين في حاشيته على ابن عقيل.

والمقصود هنا أن يستوي عنده الأمران الإلقاء في النار والعود في الكفر كلاهما سِيَّان («يكره أن يعود في الكفر») مكروهٌ لقلبه («بعد إذ أنقذه الله منه») وإذا قيل: بأن عاد بمعنى صار كيف يُفسر أنقذه الله منه؟ نقول: {إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً} [الأحزاب: ٧٢] الأصل في الإنسان لولا ترك لولا هداية الله تعالى لكان ضالاً لم يكن مهديًا هذا الأصل فيه إلا إذا سَخَّرَ الله تعالى له ذلك، لأن الغالب نتكلم عن واقع لا عن إنسان من حيث هو إنسان، لأن لو قلنا: الإنسان من حيث هو إنسان «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة» لو ترك وشأنه لكان موحدًا، لكن واقع الناس وواقع البشرية منذ أن حصل الشرك في ذرية آدم إلى يومنا هذا الواقع هو العكس، بمعنى أنه لو ترك لكان ضالاً مضلاً قد يكون كافرًا، وقد يكون .. إلى آخره، حينئذٍ («بعد إذ أنقذه الله منه») الله تعالى أنقذ كل مسلمٍ أنقذه الله من الكفر، وإلا ما نوع المنة هنا؟ منة الله تعالى على أهل الإسلام لأنه مكَّنَه من الإسلام وأعانه وشرح صدوره ما المنة هنا؟ لأنه أنقذه من ماذا؟ من الكفر، فكل مسلمٍ ولو لم يكن كافرًا لو نشأ على الإسلام وعاش بين المسلمين وولد مسلمًا أنقذه الله تعالى من الكفر، وهو كذلك. قال هنا: والمقصود عنده أنه يستوي عنده الأمران الإبقاء في النار والعود في الكفر. يعني كراهة عوده إلى الكفر ككراهة قذفه في النار.

وفيه دليلٌ على فضيلة من أُكْرِهَ فَأَبَى إلى أن يقتل، وهذا واضحٌ، لأنه استوى عنده الأمران. قال الشيخ بن عثيمين رحمه الله تعالى: هذه الصورة في كافرٍ أسلم فهو يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار، وإنما ذكر هذه الصورة لأن الكافر يألف ما كان عليه أولاً. هذا فيه نظر التعليل الذي أشكل على الصورة، كونه يألف («بعد إذ أنقذه الله منه») الألفة هذه معناه ماذا؟ عدم بغض الطاغوت الذي كانوا يعبده من دون الله، وهذا فيه إشكال في تحقيق معنى لا إله إلا الله، وفيه إشكال كمال الإخلاص واليقين، وأين الولاء والبراء هذا فيه شيء من الكلفة، فربما يَرْجِعُ إليه بخلاف من لا يعرف الكفر أصلاً، حينئذٍ حمله الشيخ رحمه الله تعالى على صورةٍ خاصة، والأولى أن نقول: أنه عامٌ في النوعين، وكل منهما أنقذه الله تعالى ولو وُلِدَ مسلمًا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذه الثلاث («من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان»). والظاهر من النص مما يرجح أن الصورة الأخيرة الثالثة عامة أن الحكم مركب على أشياء، بمعنى أنه هنا إذا وُجِدَ واحد منها هل وَجَدَ حلاوة الإيمان على وجه الكمال؟ الجواب: لا. حينئذٍ ينتفي ماذا الصورة الثالثة في من وُلِدَ مسلمًا، فإذا كان كذلك نقول: هذا الحكم عامٌ نخاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - كل مسلمٍ فيشمل من كان قبل إسلامه على ملة الكفر ومن لم يكن، فيكون الخطاب عام، أليس كذلك؟ قال في النص: («من كن فيه وَجَدَ بِهِنَّ حلاوة الإيمان») فإذا كان كذلك فاللفظ عام يشمل كل مسلمٍ كل مؤمنٍ، وكل مؤمنٍ إما أن يكون بعد كفرٍ أو أن يكون وُلِدَ في الإسلام فيكون اللفظ عامًا، ثم الحكم الذي هو («وَجَدَ بِهِنَّ حلاوة الإيمان») مركب على هذه الثلاث، إن وُجِدَ واحدًا منها لا يترتب الحكم، وقد يتبعض ففضل الله واسع، وإذا وُجِدت اثنتان كذلك لا يوجد إلا إذا تحققت هذه الثلاثة.

قال شيخ الإسلام: أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذه الثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان لأن وجود الحلاوة للشيء

يتبع المحبة له، يحبه ثم يتلذذ به، هذا كذلك فمن أحب شيئًا واشتهاه إذا حصل له مراده فإنه يجد الحلاوة واللذة والسرور بذلك، واللذة أمر يحصل عَقِيب إدراك الملائم الذي هو المحبوب أو الْمُشْتَهَى، وهو كذلك، يعني لا يتلذذ بالطعام إلا بعد أن يأ كله، وكذلك لا يتلذذ بالمشروب إلا بعد أن يشربه، هذا مطرد إلا في النوم اختلفوا فيه متى يجد لذته؟ هل هو حين نومه أو قبله أو بعده؟ والخلاف عندكم.

قال رحمه الله تعالى: فحلاوة الإيمان المتضمنة للذة والفرح تتبع كمال محبة العبد لله، وذلك بثلاثة أمور، يعني المحبة والحلاوة جعل بينهما مقاربة بأن الحلاوة تابعة للمحبة ولا تحصل إلا بتكميل ثلاثة أمور، قال: تكميل هذه المحبة، وتفريعها ودفع ضدها. وكل واحدة جاءت بالنص السابق، هذا الذي أراده تكميل هذه المحبة، تكميلها يكون بماذا؟ قال: فتكميلها («أن يكون الله رسوله أحب إليه مما سواهما») لا تكمل المحبة محبة الله تعالى إلا بمحبة رسوله - صلى الله عليه وسلم - والانفكاك ممتنع، ثم إن وجدت المحبتان لا تكمل إلا إذا قُدِّمَتْ على جميع المحاب، وإلا صار خلل فيه، هذا تكميل المحبة وهو الأمر الأول.

قال رحمه الله تعالى: فإن محبة الله ورسوله لا يُكتفى فيها بأصل الحب، لا بد من الكمال، لا يكتفى فيها بأصل الحب بل لا بد أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وذلك ما قلنا لا يكون إلا إذا وافق ربه فيما يحبه ويكره. قال رحمه الله تعالى: وتفريعها، يعني ما يتفرع عنها أن يحب المرء لا يحبه إلا لله التي هي الخصلة الثانية. قال: ودفع ضدها أن يكره ضد الإيمان كما يكره أن يُقذف في النار هذا من شيخ الإسلام دليل على ماذا؟ على أنه فهم التعميم من النص، أن يكره أن يعود في الكفر ليس المراد أنه في صورة خاصة أنه ماذا؟ أنه إذا كان كافراً ثم أسلم، ولذلك قال: دفع ضدها. ضد ماذا؟ هذه المحبة أن يكره ضد الإيمان، لا بد من بغضٍ، لا بد من بغض الكفر ولا يكفي، ولا بد من بغض الكافرين ولا يكفي، لا بد من التصريح لهم بذلك البغض ثلاثة أمور، بغض الكفر هذا لازم، الكافرين الذين تلبسوا بهذا الكفر، لأن الكفر معنًى ليس ما يبغضه أو في ذهنه يتولى الكافرين، لا، ليس هذا المراد، إنما الكفر من حيث هو التشريك فيبغضه، من اتصف به كذلك فيبغضه لأمرين للكفر ولذاته، ثم لا بد من التصريح بذلك. إذًا قوله: ودفع ضدها. أن يكره ضد الإيمان كما يكره أن يُقذف في النار.

قال في ((التيسير)): وإنما كَرِهَ الضِّدَّ لَمِا دخل قلبه من محبة لله، وانكشفت له بنور المحبة محاسن الإسلام ورذائل الجهل والكفران. يعني إذا عرف الإسلام
وبضدها تتبين الأشياء

قلنا: التوحيد معرفته لا تكفي، لا تعرف التوحيد حق المعرفة إلا إذا عرفت الشرك. إذًا ستخافه، ستخاف أن تقع في الشرك، لن تعرف حقيقة الإيمان وما يؤول إليه الإيمان إلا إذا عرفت الكفر المقابل له وما يؤول إليه الكفر في الدنيا والآخرة، إذًا ستخاف، حينئذٍ لا بد من معرفة النوعين، فحينئذٍ الحديث يكون عامًا.

قال: وهذا هو المحب الذي يكون مع من أحب، إذا وُجد في هذه الأمور الثلاث: تكميل المحبة، وتفريعها، ودفع ضدها. [كما في الصحيحين] وهذا هو المحب الذي يكون مع من أحب كما في الصحيحين عن أنس أن رجلاً سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - متى الساعة؟ قال: «ما أعددتَ لها»؟ هذا المراد، متى الساعة؟ «ما أعددت لها»؟ متى سؤال عن الزمن، وهذا الجواب الحكيم والسؤال الحكيم بمعنى أنه ماذا؟ أنه أحاله إلى شيء هو يحتاجه، متى الساعة؟ ما الذي أدخلك متى الساعة لا يعنيك ليس من شأنك، إنما المراد به ماذا؟ أنت ماذا أعددت؟ الساعة ستقف بين يدي الله عز وجل وتُسأل من ربك؟ ما دينك؟ .. إلى آخره .. ماذا أجبتم المرسلين؟ لا بد من قضية العمل، فلما سأل عن الزمن وهو لا يعنيه قال: «ما أعددت لها»؟ فحينئذٍ أحاله إلى شيء يحتاجه. قال: ما أعددت لها من كثير صلاة ولا صيام ولا صدقة. يعني لم يكن متعبدًا والناس يتفاوتون في ذلك، ولكني أحب الله ورسوله. [فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -] هذه خصوصية يعني لمن وجد فيه محبة الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - ولم تتقدم يعني ليست المراد أنها يقع فيها شيء مما يخل بها لا، على وجه الكمال توجد في القلب وقد يقع تقصير من جهة كثرة الصلاة والصوم والمراد هنا النوافل، وأما الواجبات هذا قدح في المحبة تركها قدح في المحبة، وكذلك عدم اجتناب المحظورات قدح في المحبة. فالمراد هنا أنه أحبّ

الله تعالى المحبة الكاملة وأحبّ النبي - صلى الله عليه وسلم - المحبة الكاملة، لكنه وقع في شيء من الكسل ونحو ذلك لم يكن كثير صلاةٍ ولا صوم. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنت مع من أحببت». وفي رواية للبخاري، فقلنا: ونحن كذلك. لَمَّا سمعوا هذا الجواب قالوا: ونحن كذلك. قال: «نعم». قال أنس: ففرحنا يومئذٍ فرحًا شديدًا. يحبون النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفي قوله: ونحن كذلك. فيه تأكيد على أن الخطاب لواحد خطاب لسائر الأمة، وهي مسألة أصولية يذكرها كثير من الأصول، والمرجح عندهم أن العكس، والصواب هو هذا أن الخطاب لواحد من الصحابة خطاب لسائر الأمة، وهذا دليل على هذه المسألة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي رواية: «لا يجد أحد حلاوة الإيمان حتى» .. إلى آخره). يعني إلى آخر النص السابق، هذه الرواية أخرجها البخاري رحمه الله تعالى في ((الصحيح)) في كتاب الأدب ولفظه «لا يجد أحدٌ حلاوة الإيمان حتى يحب المرء لا يحبه إلا لله، وحتى أن يقذف في النار أحب إليه من أن يرجع إلى الكفر». «أن يقذف في النار أحب إليه من أن يرجع» أن يصير في الكفر «بعد إذ أنقذه الله منه، وحتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» هذه الرواية مؤكدة للمعنى السابق («ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») التصريح هنا في ماذا؟ في الرواية السابقة («من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») قلنا: (من) هذه شرطية مفهومه مفهوم المطابقة المنطوق ماذا؟ ترتب الحلاوة على الوجود، مفهوم المخالفة ما هو؟ عدم الحلاوة عند عدم وجودها، كُلاًّ أو بعضًا، المفهوم دل عليه الحديث السابق انتفاء الحلاوة عند انتفاء هذه الخصال دل عليه بالمفهوم، والرواية الثانية جاءت بالعكس جاء بالمنطوق قال: («لا يجد أحد حلاوة الإيمان»). هذا نفي، إذًا منطوق هذا النص، هو مفهوم النص السابق، فجمع المصنف بينهما كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى من باب التأكيد، وإلا ليس فيه فائدة تزيد على المعنى السابق، إلا أنه المنطوق والمفهوم كل منهما دليل يعتبر في إثبات الأحكام، ونعم أن المنطوق أقوى من المفهوم، هذا مُسَلَّم به لكن لا يلزم أنه يعامل معاملة المنطوق، يعني المفهوم لا يعامل معاملة المنطوق، بل هو دليل شرعي صحيح فتثبت به الأحكام الشرعية إذا تعارض مع منطوق حينئذٍ نقول: القاعدة تعارض المنطوق مع المنطوق له قواعده من حيث التقديم والتأخير، كذلك إذا تعارض المفهوم مع المنطوق على الصحيح، فحينئذٍ يعامل معاملة المنطوق مع المنطوق، وإنما ذكر هذه الرواية الثانية لأن انتفاء وجدان حلاوة الإيمان في الرواية الأولى عن طريق المفهوم مفهوم المخالفة مفهوم الشرط، وفي الرواية الثانية عن طريق المنطوق، ودلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم هذا مُسَلَّمٌ به، لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون دلالة المفهوم معتبرةً شرعًا، لا، تثبت بها الأحكام الشرعية وتخصص العام إذا كان منطوقًا وتقيده إن كان مطلقًا هذا لا إشكال فيه، بل قد يُقَدَّم المفهوم على المنطوق إذا كان متأخرًا، ونحو ذلك فتجري عليه جميع الأحكام، متى نقول: نلجأ إلى قاعدة المنطوق أقوى من المفهوم؟ في حالة واحدة، وهي عند عدم إمكان الجمع بين النصين فنقول: من المرجحات أن المنطوق مُقدم على المفهوم لأن المنطوق أقوى من المفهوم، وهذا لا يلزم منه أن المفهوم لا تُثْبُت به الأحكام شرعية، أما نقول: القرآن دلالته أقوى من دلالة السنة؟ أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: طريقه الثبوت من حيث الدلالة القطعية، ومن حيث الثبوت القطعي، المتواتر أقوى من الآحاد، حينئذٍ القوة لا تستلزم ماذا؟ هجر ما كان ضعيفًا أو دون الأقوى، يعني هو ضعيف نسبي باعتبار الأقوى هذا كذلك في المنطوق والمفهوم.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه فضيلة تقديم محبة الله ورسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - على محبة من سواهما.

وفي الحديث أن الله تعالى يحبه المؤمنون وهو تعالى يحبهم، كما قال تعالى: {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} [المائدة: ٥٤]. وذكرت بالأمس وقبل أمس أن الحبيب لا يُطلق من باب الإخبار، وأنتم في وادٍ وأنا في واد، قلنا: الحبيب لم تأتِ مادته الصواب أنه جاءت مادته في القرآن {يُحِبُّهُمْ} إذًا يقال الحبيب من باب الإخبار، أين أنتم؟ من باب الإخبار يصح أن يقال الحبيب، فيطلق على الباري جل وعلا كما يقال الصانع والمتكلم ونحو ذلك لأن المادة موجودة وحينئذٍ انتبهوا.

ثانيًا: فضيلة تقديم محبة الله ورسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - على كل شيء، يعني فضيلة المحبة في الله أن من اتصف بهذه الخصال

الثلاث فهو أفضل ممن لم يتصف بها ولو كان المتصف بها كافرًا فأسلم أو كان مذنبًا فتاب من ذنبه، لأن من تاب من الذنب كمن لا ذنب له، وكذلك الإسلام يهدم ما قبله.

خامسًا: مشروعية بغض الكفر. يعني سمُّوها مشروعية فحسب، لا، بل هو ركن في الولاء والبراء، بُغض الكفر وبُغض الكافرين لا بد من الأمرين [لأن من اتصف] لأن من أن أبغض شيئًا أبغض من اتصف به، ثم التصريح بذلك فهو لازم، كذلك من كفره الله تعالى كاليهود والنصارى يلزم من ذلك تكفيره، ومن لم يكفره فهو الذي أَلْيَقُ بالحكم منه من ذلك الذي لم يُكَفِّر.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: من أحب في الله، وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله). أربعة أشياء (فإنما تنال وَلاية الله بذلك، ولن يجد عبدٌ طعم الإيمان، وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك، وقد صارت عامة مؤاخاة الناس على أمر الدنيا، وذلك لا يُجدي على أهله شيئًا. رواه ابن جرير). هذا الأثر رواه ابن جرير بكماله كما قال المصنف هنا، وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم الجملة الأولى منه فقط، وبعضهم يضعفه لأن مداره على ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن عباس، وليث عند الجمهور ضعيف، وإن كان ابن القيم رحمه الله تعالى رَجَّحَ في ((زاد المعاد)) أن حديثه حسن، حسن الحديث لكن المشهور أنه ضعيف، ثم هو من قول ابن عباس يعني موقوف على ابن عباس، وجعل له بعض أهل العلم حكم المرفوع لأنه ماذا؟ رتب جزاءً على عمل، وترتيب الجزاء على العمل هذا ليس اجتهاديًّا إنما مرده إلى الشرع، فإن صح الأثر والمعاني المذكورة معلومة يعني ليس فيه جديد فائدة، وإنما هو من باب التأكيد فحسب، وهذا قد يجري عليه لو كان المصنف يرى أن الحديث ضعيف وإنما هو من قول ابن عباس، وإنما هو تصريح بما دل عليه ما سبق ضمنًا وهي طريقة لكثير من أهل العلم. إذًا إن صح فنقول: له حكم المرفوع.

قوله: (من أحب في الله). (في الله)، (في) هنا للسببية «دخلت امرأة النار في هرة» يعني بسبب هرة، (في) للسببية أي من أجله من أجل الله تعالى، ويحتمل أنها على أصلها للظرفية على بابها، أي من أحب في ذات الله لا بد من التقدير، لكن حمله على السببية أجود، أي من أحب في ذات الله، أي في دينه وشرعه لا لعرض الدنيا، والمقصود أحب أهل الإيمان بالله تعالى أحب أهل الإيمان بالله، من آمن بالله وطاعته من أجل ذلك، من أجل كونه مؤمنًا، من أجل كونه عابدًا مطيعًا لله تعالى ليس عنده غرض إلا هذا، فالحب في الله من ثمرات حب الله تعالى ومن موجبات الإسلام، قوله: ... (وأبغض في الله). البغض هو الكره، أي أبغض من كفر بالله وأشرك به وعصاه لارتكابه ما يسخط الله تعالى وإن كان أقرب الناس إليه كما قال تعالى: {لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ} [المجادلة: ٢٢] .. الآية، قوله: (ووالى في الله). الموالاة هي المحبة والنصرة، والى في الله، فوالى بالمحبة والنصرة بحسب القدرة لأنها واجب، وكل واجب فهو مقيَّد بماذا؟ بالاستطاعة، إذا قلنا: وجب نصرة المسلمين المستضعفين في كل مكان واجب شرعًا، حينئذٍ يتعدد الواجب بحسب القدرة، هذا يستطيع بماله، هذا يستطيع بالسلاح، هذا يستطيع أن يذهب، هذا بدعائه، حينئذٍ بحسب القدرة والاستطاعة يكون كذلك، الأصل بالذهاب بالنفس والسلاح، ما تمكن، عنده سلاح آخر قد يكون أقوى وهو الدعاء، حينئذٍ نقول: وجبت النصرة لمحبة أهل الإيمان بالله تعالى ونصرة كل شيء بحسبه، وهذا بيان للازم المحبة في الله، يعني قد يَدَّعِي أنه يحبه في الله لا بد من علامة، مر معنا محبة الله تعالى ماذا؟ محبة قلبية لا بد من علامة {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي} [آل عمران: ٣١] وإذا ادَّعي أنه يحب المسلمين لا بد من علامة، العلامة هي الموالاة، فإذا انتفت انتفَت المحبة التي دعيت في القلب وهو كاذب، وهذا بيان للازم المحبة في الله وهو الموالاة، وفيه إشارة إلى أنه لا يكفي في ذلك مجرد الحب دعوى الحب هذه غير مقبولة في الشرع، الأمور الباطنة هذه نكلها إلى الله تعالى لكن جعل لها علامةً ظاهرةً وجودها يدل على وجود ما في القلب، وعدمها يدل على عدم ما في القلب، وهذا سائر الأحكام الشرعية أننا لا نحكم بشيء باطل في قلب الإنسان دون علامة جاء بها الشرع، لأن القلوب هذه بيد الله تعالى لا يطلع عليها إلا من خلقها جل وعلا، ولذلك مر معنا نفي

الهداية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - هداية التوفيق التي هي انشراح الصدر وقبول الحق هذه ليست بيد محمد - صلى الله عليه وسلم -، فمن دونه من باب أولى وأحرى {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} [القصص: ٥٦] حينئذٍ نقول: ما في القلوب القاعدة هذا تستريح لا تبحث عن الناس وليس لك من الأمر شيء، وإنما يحكم عليهم خالقهم جل وعلا، وأما الظاهر إن ظهر وسمعت ورأيت دون قال وقيل، حينئذٍ تحكم بما يقتضيه اللفظ وهذه قاعدة السلف في ذلك.

قال: وفيه إشارة إلى أنه لا يكفي في ذلك مجرد الحب، بل لا بد مع ذلك من الموالاة التي هي لازم الحب وهي النصرة والإكرام والاحترام والكون مع المحبوبين باطناً وظاهراً. الكون مع المحبوبين لا يذهب إلى بلاد الكفر ويعيش بينهم ثم يَدَّعِي أنه يوالي المسلمين، نقول: لا، هذا إذا كان ثَمَّ ضرورة بقدرها تقدر بقدرها، أما أن يكون الأصل هو كما تقدم الشأن الآن الكليات ونحو ذلك ويُسموا أنفسهم مهاجرين، نقول: لا، هذا الأصل أنه مخالف للشرع، ويقدر لزيد من الناس منهم بحسبه، وأما أن يتوارثوا هناك نقول: هذا فيه نظر.

قوله: (وعادى في الله) المعاداة ضد الموالاة، أي (وعادى) من كان عدوًّا، المعاداة ضد الموالاة، الموالاة تكون لمن؟ لأهل الإيمان بالله تعالى وطاعته، المعاداة ضدها، إذًا تكون لمن؟ لمن كفر بالله تعالى وعصاه هذا الأصل، المسلم إذا عصى فحينئذٍ يكون له من الولاء والبراء بقدره، ليس له الولاء المطلق والمعاداة المطلقة، وإنما يحب بما عنده من إيمان وطاعة، ويبغض بما عنده من عصيان ونحو ذلك، ولا بد من اجتماع الأمرين، أما أن يحب مطلقًا أو يعادى مطلقًا نقول: لا، هذا خلاف أمر الله تعالى. إذًا (وعادى في الله)، (في) كما ذكرنا فيما سبق أنها سببية، المعاداة ضد الموالاة، أي (وعادى) من كان عدوًّا لله ممن أشرك به وكفر وظاهر بالمعاصي لأن متعلقها المسلم والكافر، المسلم العاصي والكافر الذي عصيانه من كل وجه، حينئذٍ هذا له من المعاداة بقدره، وذلك له المعاداة من كل وجه، وهذا كالذي قبله من لوزام محبة العبد لله تعالى، يعني النصرة والموالاة من لوازم حب الله تعالى حب المؤمنين، والمعاداة من لوازم بغض الكفر وأهله، لا بد من ماذا؟ من معاداتهم، أي إظهارُ العداوة بالفعل كالجهاد لأعداء الله والبراءة منهم والبعد عنهم باطناً وظاهراً، هذا هو الأصل المعاداة البغض في القلب لا بد من علامة كما نقول: المحبة في القلب لا بد من علامة، ما الذي يدل على بغض الكافرين لا بد من التصريح بذلك بكفرهم وبغضهم وعداوتهم وإن أمكن ووجدت القوة والجهاد في سبيل الله، وأما ما عدا ذلك هذا يدل على أنهم لا يبغضون الكافرين، وإذا لم يبغض الكافرين لم يكونوا مؤمنين - انتبه لذلك -، إشارة إلى أنه لا يكفي مجرد بغض القلب هذا لا يكفي، بل لا بد مع ذلك من الإتيان بلازمه، فهذا علامة الصدق في البغض في الله، ومن الفتن المعاصرة الآن حتى أنه يقال لا تقول: كافر، لا تقول: اليهود والنصارى كفار. وهذا ردة عن الإسلام، من اعتقد هذا فهو مرتد، لا تقول: كافر. نقول: آخر. الله عز وجل يقول: {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} [الكافرون: ١]، {لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ} كفرهم من سبع سماء متواتر قطعي كما أن وجوب الصلوات الخمس متواتر قطعي ثبوتًا ونصًّا وإجماعًا من كل وجه، ومنكره فهو كافر مرتد ولا نحتاج لإقامة حجة هنا، كذلك من قال: لا تقل: يا كافر أو قل: آخر. فهو مرتد عن الإسلام والأدلة واضحة بينة، بل هنا إذا أردنا أدلة نستدل على كفر من لم يكفره أما هو فهو واضح.

قال هنا: فمن أحب الله أحب فيه، ووالى أولياءه، وعادى أهل معصيته وأبغضه، وكلما قويت محبة العبد لله في قلبه قويت هذه الأعمال المترتبة عليها وهو كذلك، وبكمالها يكمل توحيد العبد، وبضعفها يضعف، وهذه المراتب الأربع هي ثمرة الإيمان ودعائم الملة، أحب في الله، وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله، أربع دعائم وهي متفق عليها ولو قيل بأن الأثر ضعيف ونحو ذلك، لكنه ثابت من جهات أخرى.

قوله: (فإنما تنال ولاية الله بذلك) أي توليه لعبده، توليه (ولاية الله) المراد توليه لعبده، والوَلاية بالفتح وقد تُكسر، وَلاية وِلاية بفتح الواو وتُكسر، يعني الأصل فيها الفتح وتُكسر، وهي المحبة والنصرة، وبالكسر الوِلاية الأصل فيها الإمارة هذا الأصل الوِلاية الإمارة، والمراد هنا الأول قال في ((المفردات)): الوَلاية بالفتح النصرة، والوِلاية تولي الأمر. المناصب يعني، وقيل الوِلاية والوَلاية نحو الدِّلالة

والدَّلالة، يعني بمعنى واحد، يعني قَدَّمَ القول الأول، قال: الوَلاية بالفتح النصرة ولم يحكِ كسرًا، والوِلاية تولي الأمر. ثم قال: وقيل يعني رَجَّحَ القول الأول هكذا في ((المفردات)) وقيل الولاية والولاية نحو الدِّلالة والدَّلالة بمعنى أنه تغاير في اللفظ فحسب. قال الفراء: وكسر الواو في الولاية أعجب إليّ من فتحها لأنها إنما تفتح أكثر من ذلك إذا كانت في معنى النصرة. الوِلاية بالكسر في الإمارة أحبّ إليه لأنها إذا فتحت إنما استعملت في الأكثر في ماذا؟ في النصرة، وكان الكسائي يفتحُها ويذهب بها إلى النّصرة. إذًا الغالب الشهير في لسان العرب هو الفتح الوَلاية والنصرة وقد تكسر في لغةٍ وأما الوِلاية فهي الإمارة. قال هنا: والباء في قوله بذلك للسببية (فإنما تنال ولاية الله بذلك) بسبب ذلك، والمشار إليه بقول بذلك الحب في الله والبغض في الله الموالاة فيه والمعاداة فيه، والمعنى لا يكون العبد من أولياء الله ولا تحصل له ولاية الله إلا بما ذُكِرَ من الحب في الله والبغض في الله والموالاة في الله والمعاداة في الله. قوله: («ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك») أي لا يحصل له ذوق الإيمان ولذته وسروره والفرح به وإن كثرت عبادته («حتى يكون كذلك») أي حتى يحب في الله ويبغض في الله ويعادي في الله ويوالي في الله. قال تعالى: {قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ} [يونس: ٥٨] وفي حديث أبي إمامة مرفوعًا: «من أحب في الله وأبغض في الله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان». رواه أبو داود وللترمذي من حديث معاذ نحوه وزاد أحمد، «ونصح لله». وله عن عمرو بن الجموح: لا يجد العبد صريح الإيمان حتى يحب لله ويبغض لله. ومن حديث البراء: «أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله». إذًا هذي المعاني متواترة إن كان في بعض الأحاديث شيءٌ من الضعف، لكن دلت عليه نصوص الكتاب والسنة فهو أمر قطعيٌ ولا إشكال في ذلك.

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقد صارت عامةُ مؤاخاة الناس، عامة يعني أكثر ولم يجد العموم من كل وجهٍ مؤاخاة الناس يعني مودتهم ومصاحبتهم على أمر الدنيا، وذلك لا يجدي على أهله شيئًا، أي أنه إذا ضعف داعي الإيمان أحب دنياه، وأحب لها وآخى لأجلها وهذا تلازم، من كمل عنده الإيمان كملت عنده محبة الرحمن. إذًا لازم ذلك ماذا؟ أنه يحب من يحب أهل الإيمان لذات محبة الله تعالى، وإذا ضعفت المحبة في القلب حينئذٍ يكون حبه للناس لأي شيء لغرض دنيوي، إذا كانت المحبة في قلبه ضعيفة ضعف الإيمان عنده حينئذٍ يلزم من ذلك الضعف فيما يتعلق بها، قلنا: من تفريعها، تفريع المحبة ماذا؟ أن يحب المرء لا يحبه إلا لله، فإذا ضعفت حينئذٍ ضعف هذا أو هذه الخصلة الثانية فتوزعت النيات والإرادات، أي أنه إذا ضَعُف داعي الإيمان أحب دنياه، وأحب لها، وآخى لأجلها وهذا هو الغالب وعلى أكثر الخلق، في ذاك الزمان والآن أشد، فإنك لا تجد غالبهم إلا وهو يقدم محبة دنياه ويُؤثر ما يهواه على ما يحببه الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، فالمؤاخاة على أمر الدنيا كما قال ابن عباس: لا يجدي على أهله شيئًا. يعني لا ينفعهم أصلاً، بل يحصل العكس وهو الضرر، لا ينفعهم أصلاً بل يضرهم كما قال الله تعالى: {الْأَخِلَّاء يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ} [الزخرف: ٦٧] لم يستثنِ إلا أهل التقوى ومن عداهم فهم أعداء في الآخرة وإن كان ظاهرهم الصداقة في الدنيا فهذا حال كل خُلةٍ ومحبةٌ كانت في الدنيا على غير طاعة الله، فإنها تعود عداوةً وندامةً يوم القيامة بخلاف المحبة والخلة على طاعة الله تعالى فإنها من أعظم القربات كما جاء في الحديث حيث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله قال فيه: «رجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه». وفي الحديث القدسي الذي رواه مالك وابن حبان في صحيحه: «وجبت محبتي للمتحابين فيَّ، وللمتجالسين فيَّ وللمتزاولين فيَّ وللمتباذلين فيَّ». وهذا كلام قاله ابن عباس في أهل زمانه فإذا كانت هذه البلوى قد عمت بها في زمن ابن عباس وهو خير القرون بشهادة النبي - صلى الله عليه وسلم - فما زاد الأمر بعد ذلك إلا شدة حتى وقعت الموالاة على الشرك والبدع والفسوق والعصيان فوقع ما أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - من غربة الإسلام، وأنه سيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال ابن عباس في قوله) هذا الأثر الثاني ولذلك قلنا فيما سبق: ذكر آيتين وحديثين وأثرًا أو أثرين

جعلنا السابق أنه في حكم المرفوع فهو في قوة الحديث السابق. (وقال ابن عباس في قوله تعالى: {وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ} قال: المودة.) هذا الأثر رواه عبد بن حميد، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم صححه وهو صحيح ثابتٌ، وكان بعضهم يشير إلى أنه ضعيف لكن الصواب أنه ثابت، ويشير ابن عباس إلى قوله تعالى: {إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ} [البقرة: ١٦٦] تتمة الآية التي بوب لها المصنف رحمه الله تعالى في هذا الباب ({وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ}) جمع سببٍ، وهو أي السبب كل ما يُتوصل به إلى شيء يُسمى سببًا حسيًّا أو معنويًّا، ومنه سُمّيَ الحبل سبباً، فالمتبعون بنص الآية كانوا على الهدى وأتباعهم ادَّعوا أنهم على طريقتهم وهم مخالفون لهم ويزعمون أن محبتهم لهم تنفعهم مع مخالفتهم ويتبرؤون منهم يوم القيامة. يعني الْمُتَّبَعُون كانوا على هدى، والذين اتبعوهم خالفوهم ظنوا أن المحبة تكفي، أن المحبة كافيةٌ في ذلك - والصواب أنه لا تكفي - ويزعمون أن محبتهم لهم تنفعهم مع مخالفتهم، فيتبرؤون منهم يوم القيامة، فإنهم اتخذوه أولياء من دون الله وهكذا حال كل من اتَّخَذَ من دون الله وليًّا، فإن الله عز وجل أبطل ذلك العمل وقطع تلك الأسباب، {تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ} يعني المودة، فالمحبة وحدها سببٌ منقطعٌ لماذا؟ لأنه لم ينبنِ عليه أثره وهو الإتباع. المخالفة مع ادّعاء المودة هذا سببٌ منقطعٌ في الآخرة. قال: ولم يبقَ إلا السبب الواصل بين العبد وربه، وهو تجريد عبادته وحده من الحب والبغض والعطاء والمنع والموالاة والمعاداة، وتجريد متابعة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وهذا هو السبب الذي لا ينقطع بصاحبه، وهو كذلك.

قوله: (المودة) أي المحبة، ومر معنا أن المحبة صفاء المودة، كما قال ابن القيم، المودة أي المحبة التي كانت بينهم في الدنيا تقطعت بهم وخانتهم أحوج ما كانوا إليها وتبرأ بعضهم من بعضٍ كما قال تعالى: {إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضاً وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ} ... [العنكبوت: ٢٥] وهذه الآية وإن نزلت في المشركين عُباد الأوثان الذين يحبون أندادهم وأوثانهم كحب الله فإنها عامةٌ، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولهذا قال قتادة {تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ} قال: أسباب الندامة يوم القيامة، والأسباب المواصلة التي يتواصلون بها ويتحابون بها، فصارت عداوة يوم القيامة يلعن بعضهم بعضًا. ورواه عبد بن حميد وابن جرير فهذا حال من كانت مودته لغير الله فاحذر من ذلك. وقول ابن عباس: المودة مع أن الأسباب جمع، وفسرها بواحدة بسببٍ واحد يدل على ماذا؟ على القاعدة المشتهرة التي ينبغي التمسك بها في فهم كلام الله تعالى وكلام رسوله ع أن الصحابي إذا فسر كلمة، فالمراد به ذكر فرد من الأفراد، إذا كان اللفظ عامًا فالعبرة بالعموم، وما ذكره الصحابي فهو فرض من أفراض ذلك العموم، أما أن نقصر العموم على ذلك الفرض فهذا خلاف السائغ عند أهل العلم لا يدل عليه دليل لا نقلي ولا عقلي، بل إجماع عملي من أهل العلم على أن ما يذكره الصحابة إنما هو تفسير لبعض اللفظ، وهذا ذكره ابن تيمية في ((مقدمة التفسير)) التي ألفها في ذلك المعنى.

مناسبة الأثر للباب: أن فيه أن حصول محبة الله لعبده ونصرته له مشروط بأمرين:

الأول: محبة أولياء الله وبغض أعدائه بالقلب.

الثاني: إظهار محبة أولياء الله وبغض أعدائه بالفعل مع مناصرة أوليائه وجهاد أعدائه.

ويستفاد من الأثر السابق كذلك بيان أن الأسباب التي تنال بها محبة الله لعبده ونصرته لعبده ما هي؟ محبة الله تعالى ومحبة رسوله ع مع وجود اللوازم والعلامات الدالة على صدق هذه المحبة.

ثانيًا: وصف الله بالمحبة على ما يليق بجلاله، الله يُحِبُّ ويُحَبُّ.

ثالثًا: مشروعية وفضيلة الحب في الله والبغض في الله وأنه لا يغني عنها كثرت الأعمال الصالحة.

رابعًا: مشروعية مناصرة المؤمنين وإعانتهم وبغض الكافرين وجاهدهم.

خامسًا: ذم الحب والبغض من أجل دنيا وبيان سوء عقيدته.

سادسًا: بيان ثمرة الحب في الله والبغض في الله من ذوق طعم الإيمان والتلذذ به.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل). أي في الباب مسائل.

(الأولى: تفسير آية البقرة).

[وهي قوله] التي تَرجم لها أو تَرجم بها، (تفسير آية البقرة) وهي قوله: ({وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً}). قلنا: أمثالاً ونظراء ({يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ}) يعني محبة تعظيم وخضوع سواء كان الفاعل المحذوف هو الضمير العائد إليهم كحب عباد الأوثان لله تعالى أو كان المؤمنين، الخلاف سائغ في هذه المسألة.

(الثانية: تفسير آية براءة).

وهي قوله: ({قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ}) ... إلى قوله: ({أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ فَتَرَبَّصُواْ}). أي انتظروا [ما يَحِلُّ بكم] من عقابه ما يَحُلُّ بكم من عقابه.

(الثالثة: وجوب محبته - صلى الله عليه وسلم - على النفس والأهل والمال).

هكذا والظاهر أنها وجوب تقديم محبته ع على النفس والأهل والمال لقوله في حديث أنس: («لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»). قلنا: النفي نفي كمال، النفي هنا نفي كمال للواجب، عدمه وقوع في محظور شرعي وهو كبيرةٌ من الكبائر لذا قال: (وجوب). وجوب ذلك.

(الرابعة: أن نفي الإيمان لا يدل على الخروج من الإسلام).

لأنه قد يراد به عدم الإيمان بالكلية وقد يراد به الكمال، والمراد بالكمال الواجب وعلى ما ذكره شيخ الإسلام وهو الظاهر من استعمال الشرع أنه لا يرد به نفي الكمال المستحب، لكن يُذكره بعض أهل العلم (أن نفي الإيمان لا يدل على الخروج من الإسلام) («لا يؤمن أحدكم») لا يدل على أنه كافر ولكن يؤخذ منه أنه قد ترك واجباً عليه وتعرض للوعيد بحسبه مع حديث («ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») وحلاوة الإيمان قدر زائد على أصله مع قول عمر: الآن أنت أحب إليّ من نفسي. قال: «الآن يا عمر». دل على أنه وجد ولم يكن وكان عمر لم توجد عنده هذه المحبة، إذًا وهو مؤمن، فانتفاء كمال المحبة من النفس لا يلزم منه الوقوع في الكفر.

(الخامسة: أن للإيمان حلاوة قد يجدها الإنسان وقد لا يجدها).

(قد يجدها الإنسان) يعني المؤمن إذا اتصف بالأمور الثلاثة الخصال الثلاث، (وقد لا يجدها) إذا لم يتصف بها على جهة الكمال إذا لم يقع له شيءٌ منها البتة أو وقع ما دون الثلاث. لقوله: («ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان»). وانتفاؤها عند انتفاء هذه الثلاثة الخصال، وانتفاؤها لا يدل على أنه ماذا؟ على أنه خرج من الملة.

(السادسة: أعمال القلب الأربعة التي لا تنال ولاية الله إلا بها، ولا يجد أحد طعم الإيمان إلا بها).

وهي: الحب في الله، والبغض في الله، والموالاة في الله، والمعاداة في الله. لقول ابن عباس: (ولن يجد عبدٌ طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك).

(السابعة: فهم الصحابي للواقع).

الواقع يعني: حال الناس يُسمى واقعًا. (أن عامة المؤاخاة على أمر الدنيا) وذلك بسبب ضعف الإيمان كما ذكرنا يوالي لدنياه ويعادي لها كذلك وإذا كان هذا في الوقت العزيز الذي هو مزكى من النبي - صلى الله عليه وسلم - فكيف بعده.

(فهم الصحابي للواقع: أن عامة المؤاخاة على أمر الدنيا.

الثامنة: تفسير: {وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ} أي المودة التي كانت بينهم في الدنيا لغير الله خانتهم أحوج ما كانوا إليها، وهذا تفسيرٌ بالمثال

والآية عامة. يعني كل صلةٍ تختلف من زمان إلى زمنٍ، ومن بلدٍ إلى بلد كل صلةٍ يتألف عليها الناس ولم تكن من الشرع هذه تقطعت بهم الأسباب داخلةٌ في الآية.

(التاسعة: أن من المشركين من يحب الله حبًّا شديدًا)

(من المشركين) ليس كل المشركين بل بعضهم، (من يحب الله حبًا شديدًا) لقوله: {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبّاً لِّلّهِ} [البقرة: ١٦٥]. إذًا وجد من المشركين من يحب الله تعالى وإذا أثبتنا هذه الخصيصة أنه وُجِدَ من يحب الله تعالى من المشركين حينئذٍ المحبة درجاتٍ يتفاوتون فيها، وأثبت النص أن منهم من يحب الله تعالى حبًّا شديدًا {وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ} أي من أصحاب الأنداد لله على أحد الأقوال، أو لقوله: {يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ} فيكون قد أثبت له محبة الله ولكنها مشوبةٌ بالشرك على ما مر تفصيله.

(العاشرة: الوعيد على من كانت الثمانية أحب إليه من دينه)

الثمانية المذكورة في آية البراءة، والوعيد بقوله: {فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ} [التوبة: ٢٤]. بعقابه {فَتَرَبَّصُواْ} الأمر هنا للتهديد.

(الحادية عشرة: أن من اتخذ ندًّا تساوي محبته محبة الله فهو الشرك الأكبر)

يعني يحب الله تعالى واتخذ ندًّا طاغوتًا فأحبه كما يحب الله تعالى حينئذٍ خافه وخضع له وامتثل أمره وآثره على أمر الله تعالى حينئذٍ يكون وقع في الشرك الأكبر، يعني قوله في الآية السابقة: {وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ} [البقرة: ١٦٧]. دل على أنهم خالدون من ما هو دالٌّ على أنه كفرٌ ولأن هذه المحبة عبادة يعني ما الوجه في كونها شركًا أكبر؟ المحبة هذه عبادة لأنها تستلزم الذل والخضوع، وذلك لا يكون إلا على وجه التعبد والتأله لله تعالى فصرفها لغير الله يكون ماذا؟ يكون شركًا أكبر، لأن القاعدة في الشرك الأكبر هو هذا فصرف بعضها لغير الله ... شركٌ وذاك أقبح المناهي

كذلك قوله: {وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ}. هذا إنما يكون في شأن من؟ المشركين الشرك الأكبر فدل ذلك على أن ما فعلوه وقعوا فيه هو شركٌ أكبر، ولأن هذه المحبة عبادة لا تصلح إلا لله فإذا صرفت إلى غيره صارت شركًا أكبر، والله تعالى أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

غدًا إن شاء الله تعالى باب الخوف من الله تعالى، أو باب ما جاء في الخوف.

73 ٧٣

٧٣٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب قول الله تعالى: (إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* الخوف الذي يكون عبادة ما حاله وما ضابطه؟
* قسَّم أهل العلم الخوف إلى ثلاثة أقسام:
* بيان مفردات الآية، وما فيها من فوائد.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى: (باب قول الله تعالى: {إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) هذا الباب الثاني والثلاثون (باب قول الله تعالى: {إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ}) .. الآية.

ومناسبة الباب لكتاب التوحيد: وقد أراد أن يبين رحمه الله تعالى ما يتعلق بعبادةٍ قلبيةٍ وهي فرضٌ على كل أحدٍ ألا وهي الخوف من الله تعالى، والخوف من الله تعالى قد يتعلق به جل وعلا أو الخوف قد يتعلق بالله تعالى وقد يتعلق بغيره، منه ما هو مباح، ومنه ما هو محرم لا يصل إلا حد الشرك، ومنه ما هو شركٌ أكبر، حينئذٍ أراد المصنف أن يُبيِّن ما يتعلق بفرض من أفراد التوحيد إما من جهة الإثبات بأن هذه عبادة قلبية وهي واجبةٌ على كل أحدٍ، حينئذٍ صارت أحد أفراد التوحيد، يعني فردٌ من أفراد التوحيد، والعكس بالعكس، إذا تعلق قلب من جهة الخوف - كما سيأتي ضابطه - بغير الله تعالى حينئذٍ يكون هذا الخوف خوفًا شركيًا، فإذا كان كذلك صار فردًا من أفراد الشرك الأكبر. إذًا من جهة الإيجاب ومن جهة السلب، جهة الإيجاب يكون فردًا من أفراد التوحيد، ومن جهة السلب يكون فردًا من أفراد الشرك الأكبر، حينئذٍ عُلِمَتِ المناسبة لذكر هذا الباب في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)). قال في الحاشية أنه لما كان الخوف من الله من أجل مقامات الدين وأشرفها وأفضلها وأجمع أنواع العبادة التي يجب إخلاصُها لله تعالى نبه المصنف بهذا الباب على وجوب إخلاص الخوف لله تعالى، فجعله فردًا من أفراد التوحيد، وهذا من مرادات المصنف رحمه الله تعالى أنه قد يبوب بشيءٍ يتعلّق بفرد من أفراد التوحيد، فلا بد من التنبيه عليه، وجعل المحشي هذا الباب من ذلك، ويذكر أفرادًا تتعلق بالشرك الأكبر وكلاهما متلازمان، لا بد من العلم بمفردات التوحيد ولا بد من العلم بمفردات الشرك، إذ لا يتم العلم بالتوحيد على وجه الكمال إلا بالعلم بمفردات الشرك على الكمال.

وبضدها تتبين الأشياء

وقال ابن السعدي رحمه الله تعالى: هذا الباب عقده المصنف رحمه الله تعالى لوجوب تعلق الخوف والخشية بالله وحده، والنهي عن تعلقه بالمخلوقين، وبيان أنه لا يتم التوحيد إلا بذلك، وحينئذٍ كذلك جعله من مفردات التوحيد ولا إشكال في أن كل منهما ملازم للآخر، فإذا بوب لكون التوحيد لكون الخوف من الله فردًا من أفراد التوحيد عُلِمَ بدلالة الالتزام أنه لو صُرِفَ لغير الله تعالى يكون شركًا أكبر، لأنه كما ثبت قاعدة أن الشرك الأكبر هو صرف العبادة أو بعضها لغير الله تعالى، حينئذٍ نحتاج إلى أن نثبت أن الخوف من الله تعالى عبادة ونأتي بالقاعدة كل عبادة صرفها لغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر. وقد قال الله تعالى: {فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ} [آل عمران: ١٧٥] حينئذٍ أمر بالخوف وأثنى على أهله كما سيأتي، حينئذ ثبت أنه عبادة، فإذا كان كذلك فصرفه لغير الله تعالى يكون شركًا أكبر، لكن هل كل خوفٍ يكون صرفه لغير الله تعالى شركًا أكبر هذا محل تفصيل، فمن الخوف ما يكون شركًا منافيًا للتوحيد إما من أصله وإما كماله. ومناسبته للباب السابق ظاهرة، الباب السابق فيما يتعلق بالمحبة باب ما جاء في المحبة، وأو محبة الشركية وهي كالخوف كلا لهما متلازمان، المناسبة حينئذٍ تكون ظاهرةً حيث أعقب باب المحبة بباب الخوف، لأن العبادة تقوم على شيئين وهما ركيزتا العبادة:

المحبة، والخوف.

لا عبادة إلا بمحبةٍ وخوفٍ وزاد بعضهم الرجاء، وهذه ثلاثة أركان لا بد من استيفائها في العبادة، لا تكون العبادة عبادة إلا إذا كان صاحبها محبًّا خائفًا راجيًا، فالمحبة يحصل بها الامتثال وبالخوف يحصل به الاجتناب، بُعده عن المنهيات وكذلك بالعكس يعني فعل الطاعة قد يفعله الإنسان من جهة الخوف، وكذلك ترك المعصية قد يتركه الإنسان من جهة الخوف، والمحبة تكون داعية إلى العمل، فحينئذٍ لا بد من اجتماع هذين الأمرين، المحبة بها يحصل الامتثال امتثال أوامر الله تعالى يعني فعل الطاعات، وبالخوف يحصل الاجتناب، لكن هذا من جهة التقسيم العام، وكل منهما قد يدل على الآخر، وكذلك مع الرجاء، وبيان ذلك كما قال أهل العلم أن الأعمال الظاهرة لا تُقبل ما لم يساعدها عمل القلب، فثَمَّ تلازم بين الأمرين وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة أن الأعمال الظاهرة مصححةٌ للأعمال الباطنة، والأعمال الباطنة مصححةٌ للأعمال الظاهرة كالإسلام والإيمان كان منهما مصحح للآخر كما ذكرنا بالأمس، حينئذٍ الأعمال الظاهرة لا تُقبل حتى يقوم بالقلب من المحبة والخوف والرجاء والإخلاص والإنابة والرهب والرغب وغير

ذلك، حينئذٍ ثم تلازم بين الأمرين.
ومر معنا أن مناط العبادة هو غاية الحب مع غاية الذل، وعرفا أن هذين الركنين الثاني يرجع إلى الأول كما قال ابن القيم: أن الركن القائم الذي يقوم أو تقوم عليه العبادة هو المحبة. فالتوحيد هو إفراد الله تعالى بالمحبة حينئذ تكون متلازمة، تكون هذه الأعمال كلها متلازمة يعني بعضها يلزم من بعض، لكن ما هو الأس الأكبر الذي يعتمد عليه سائر الأعمال هو المحبة، ولذلك مناط العبادة هو غاية الحب مع غاية الذل ولا تنفع عبادة بواحدٍ من هذين دون الآخر، لا بد من استفاء النوعين، غاية الحب مع غاية الذل، لا تنفع العبادة بواحدٍ من هذين دون الآخر، ولذلك قال بعض السلف في كلمةٍ مشهورة: من عبد الله بالحبّ وحده فهو زنديق. يعني سيؤدي ذلك يعني دعوى المحبة دون الامتثال سيؤدي إلى الزندقة، لأنه كما مر معنا أنه لا يمكن أن توجد المحبة دون الإتباع، فعَلَمُهَا وشاهدها هو الإتباع، فإذا كانت المحبة لا تستلزم الإتباع بماذا سيعمل؟ سيَدَّعي كما ادَّعَى الملاحدة أنه يقف مع الأمر الكوني، فإذا كان كذلك فحينئذٍ كل ما أراده الله تعالى بالإرادة مطلق الإرادة الكونية والشرعية فحينئذٍ يحبه ويتعلق قلبه به فإذا كفر أو آمن أو نافق أو زنا أو .. أو إلى آخرة هذا كله مما يحبه الله تعالى ويرضاه عند هذا الزنديق. من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري خارجي، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمنٌ موحدٌ.
إذً هذه كلها متلازمة، بعضها يلزم من وجوده وجود الآخر، فأما أن يكون محبًّا ولا يكون خائفًا، أو يكون خائفًا ولا يكون محبًّا هذا لا وجود له في الشرع البتة، وإن ادَّعاه من ادَّعَى، وبيان كلامهم أن دعوى الحب لله تعالى بلا تذلل ولا خوفٍ ولا رجاءٍ ولا خشيةٍ ولا رهبةٍ ولا خضوعٍ دعوى كاذبة، من ادَّعَى المحبة والخوف هكذا دون أن يكون ثَمَّ ما يدل على الباطل حينئذٍ نقول: هذه مجرد دعوى ولا تقبل. ولذا ترى من يَدَّعِي ذلك كثيرًا ما يقع في معاصي الله عز وجل ويرتكبها ولا يبالي، وإنما المحبة نفس وفاق العبد ربه، هذه المحبة ليست بكما يَدَّعِي الصوفية العشق وهيجان القلب كأنه يهزّ رأسه وبدنه شوقًا إلى الله تعالى، ثم يَدَّعِي أن هذه المحبة التي أرادها الله تعالى، لا، إنما المحبة هي نفس وفاق ما أراده الله عز وجل من العبد حينئذٍ نقول: هذا مُحبّ لله تعالى وليست مجرد دعوى، وإنما المحبة نفس وفاق العبد ربه فيحب ما يحبه ويرضاه، ويُبغض ما يكرهه ويأباه، ويدور مع مراد الرب جل وعلا الشرعي وليس الكوني، وإنما تُتَلَقَّى معرفة محاب الله ومعاصيه معرفة ما يُبغضه الله تعالى من طريق الشرع، يعني الوحيّ، وإنما تحصل بمتابعة الشارع كما سبق بيانه في الآية الواضحة البينة، {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي} [آل عمران: ٣١] فالإتباع علامة المحبة، انتفاء الإتباع دليل على انتفاء المحبة، فالميزان هو موافقة الشرع، فمتى ما وافق الشرع في الظاهر حينئذٍ نقول: هذا وافق ما أراده الله عز وجل منه، ثم نظن ظنًّا ولا نقطع بأنه يحب الله تعالى وهذا الذي أراده وبينه سبحانه وتعالى كما مر معنا فيما سبق، فمن ادَّعَى محبة الله ولم يكن متبعًا رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو كاذب، ولذلك قال السلف: من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق. والزنديق هو المنافق على المشهور، وإن كان بعضهم يفرق بين الزنديق والمنافق لكن المشهور أنه هو بعينه، وهل له توبة أو لا؟ الصحيح أنه له توبة تقبل منه التوبة لعموم الدالة على ذلك، وكذلك الرجاء وحده إذا استرسل فيه العبد، يعني نظر إلى عفو الله عز وجل وشمول كرمه وجوده ولم يستحضر إلا ذاك ونَسِيَ عذابه وعقابه وناره وما توعد به العصاة لم يلتفت إلى ذلك، وإنما التفت إلى جانب دون آخر {إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} حينئذٍ نقول: هذا يُوَلِّدُ في النفس ماذا؟ الجرأة على المعاصي، ولذلك قال: إذا استرسل مع الرجاء وحده حينئذٍ تجرأ العبد على معاصي الله وأَمِنَ مكر الله تعالى، وقد قال الله تعالى: {فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ} [الأعراف: ٩٩].
وسيأتي باب خاص بذلك، فمن عبد الله بالرجاء وحده فهو مرجئ، وكذلك الخوف وحده إذا استرسل فيه العبد ساء ظنه بربه، يعني لا ينظر عكس المرجئ لا ينظر إلا إلى وعيد الله عز وجل، فإذا وقع في معصيةٍ حينئذٍ لم يستحضر إلا شدة عذاب الباري جل وعلا حينئذٍ يقع في القنوط واليأس، وهذا محرم شرعًا، حينئذٍ إذا استرسل مع الخوف وحده ساء ظن العبد بربه، وهذا وقع في معصية بل قد

يصل به إلى حد الكفر والخروج من الملة، وقَنَطَ من رحمة ويأس من روحه، فقد قال الله تعالى: {إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ} [يوسف: ٨٧]. وسيأتي باب يتعلق بذلك، وقال: {وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ} [الحجر: ٥٦]. إذًا من عبده بالخوف وحده فهو حروري يعني خارجيّ، الحرورية هم الخوارج، فالأمن من مكر الله خسران، واليأس من روحه كفران، والقنوط من رحمة الله تعالى ضلال وطغيان، وعبادة الله عز وجل بالحبّ والخوف والرجاء توحيد وإيمان، هكذا قال الحكمي في ((معارج القبول))، فالعبد المؤمن بين الخوف والرجاء، يعني يجمع بين الأمرين لا يُغَلِّب جانبًا على جانب وإن كان المسألة فيها نزاع بين السلف كما قال تعالى: {وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ} [الإسراء: ٥٧]. جمع بين الأمرين، إذًا يتصف بالرجاء برحمة الله عز وجل ويتصف كذلك بالخوف من عذاب الباري جل وعلا ولذلك جمع بينهما هنا بالواو الدالة على مطلق الجمع، وقَدَّمَ الرجاء وفي آية أخرى أو آيات أُخَر قدَّم الخوف حينئذٍ كلٍّ منهما واردٌ، قد يقال بأنه باعتبار الأشخاص يختلف الحكم الشرعي بالنسبة إليه، {وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ} [الإسراء: ٥٧]. وقال: {أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ} [الزمر: ٩]. الحذر هنا الخوف {يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ} هنا قدّم الحذر الخوف على الرجاء، الآية السابقة قدّم الرجاء على الخوف كلاهما محتمل، لأن الأصل فيما قدّمه الباري جل وعلا هو أولى بالتقديم، لا يقدِّم إلا ما كان أولى بالتقديم فقدَّم هذا تارة وقدَّم هذا تارة، يدل على ماذا؟ على أن حال المؤمن تارةً يقدّم الرجاء، وتارة يقدّم الخوف فليس قاعدة عامة تتعلق بهذه المسألة، وبين الرغبة والرهبة كما قال تعالى في آل زكريا عليهم السلام: {إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ} [الأنبياء: ٩٠]، {وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا} قدّم الرغب وهو نوعٌ من الرجاء، وأخّر الرهب وهو نوعٌ من الخوف {وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ} فتارةً يُمِدُّه الرجاء والرغبة فيكاد أن يطير شوقًا إلى الله، وطورًا يقبضه الخوف والرهبة فيكاد أن يذوب من خشية الله، فهو دائبٌ في طلب مرضاة ربه مُقْبِلٌ عليه خائفٌ من عقوباته، ملتجئٌ منه إليه، عائذٌ به منه، راغبٌ فيما لديه، فدين الله تعالى بين الغلو والجفاء، والتفريط والإفراط، وخير الأمور الأوساط.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: القلب في سَيْرِهِ إلى الله. يعني في طريقه إلى الله يعنى أنه مسافر وإذا كان كذلك فلا بد له من زادٍ، قال: القلب في سيره إلى الله عز وجل بمنزلة الطائر. يعني القلب أراد أن يشبه ويبين حالة القلب باعتبار هاتين العبادتين الرجاء والخوف مع المحبة، يعني: ثلاث عبادات قلبية من أجلّ ما يتعلق به العبادة، بمنزلة الطائر فالمحبة رأسه. فإذا ذهب الرأس هلك الطائر. إذًا إذا كان ثَمَّ عبادة بلا محبة فليست عبادة، يعني: ذهب التوحيد ومر معنا أن التوحيد هو إفراد الله تعالى بالمحبة، فالمحبة رأسه، والخوف والرجاء جَنَاحَاهُ. حينئذٍ يجعل الرجاء والخوف كالجناحين جناحي الطائر، ولا شك أن الجناحين متساويان أو مختلفان؟ متساويان لا يزيد أحدهما عن الآخر، فدل ذلك على أنه يكون معتدلاً وهذا أولى الأقوال في هذه المسألة، أن الأصل هو الاعتدال، وقد يُغَلِّبُ في وقتٍ دون وقتٍ باعتبار الشخص ليس أصلاً عامًا، وإنما يختلف باختلاف الأشخاص، الشخص قد يكون في وقتٍ غلب عنده الرجاء حينئذٍ يحتاج إلى مجاهدةٍ فيُغَلِّبُ الخوف، والعكس بالعكس، فدلّ ذلك التشبيه ابن القيم رحمه الله تعالى المحبة هنا والخوف بالجناحين، والجناحان إذا لم يكونا متساويين سقط الطائر، فلا بد من الاعتدال. ثُمَّ قال: فمتى سلم الرأس والجناحان فالطائر جيد الطيران. هذا واضحٌ بين ومتى قُطِعَ الرأس مات الطائر حينئذٍ لا إنسان ولا توحيد ولا عبادة، ومتى فُقِدَ الجناحان فهو عرضةٌ لكل صائدٍ وكاسر. قال: ولكن السلف. كأنه في الكلام الماضي يدل على إنه يرى الاعتدال بين العبادتين، يعني محل الخلاف أو المسألة المطروحة بين أي النوعين يُغَلِّب، أي العبادتين يُغَلَّب؟ كأنه رأى أن الرجاء والخوف بمنزلة الجناحي، والجناحان لا بد أن يكونا متساويين، حينئذٍ لزم من ذلك الاعتدال، ولكن السلف، بعض السلف ليس جميع السلف، ولكن السلف استحبوا أن يُقَوى في الصحة جناح الخوف على جناح الرجاء. قالوا: ليحمله ذلك على اجتناب المعصية وفعل الطاعة. لكن هذا كما ذكرنا النصوص لا تساعده على جهة كونه أصلاً مطردًا، وإنما تساعده إذا كان ثَمَّ مصلحة تتعلق بالشخص نفسه، وإلا في نصوص الوحيين كما مر أن الباري يجمع بينهما، وتارةً

يقدم الرجاء، وتارةً يقدم الخوف حينئذٍ لا يمكن أن نجعل أحدهما أصلاً للآخر، فنقول: في الصحة يغلب الخوف، وعند الموت يغلب الرجاء. في حالة الصحة يغلب الخوف، وفي حالة المرض يُغلب الرجاء. لكن إن احتاج حينئذٍ غَلَّبَ أحدهما على الآخر، وأما الأصل فهو الاعتدال، ولكن السلف استحبوا أن يُقَوى في الصحة جناح الخوف على جناح الرجاء، وعند الخروج من الدنيا يقوى جناح الرجاء على جناح الخوف ليكون متفائلاً، وفي الحديث: «أنا عند ظن عبدي» إلى آخره، وهذا حسنٌ.

لكن لا باعتبار الأعمال وإنما باعتبار ماذا؟ باعتبار شيءٍ آخر وهو الخروج من الدنيا، حينئذٍ ليس عندنا أعمال يحث عليها الخوف أو الرجاء، وإنما عندنا فقط الآن استسلام استسلم للموت ينظر الملك، فإذا كان كذلك غَلَّب جانب الرجاء، لكن هذا بالظاهر صورة ليس محل النزاع، وإنما المراد متى؟ في وقت الحياة، ما دام أنه سالمٌ وأنه يعني يرجو السلامة حينئذٍ نقول: يجمع بينهما ويعتدل، إن اختلف حاله، وعلم من قلبه أن يحتاج إلى تغليب الرجاء غلَّبه، وإن رأى من حاله أن قَلْبَه تقلب عليه فاحتاج تغليب الخوف حينئذٍ غَلَّبَهُ، هذا الأصل فيه، وأما أن يكون مطردًا في جميع أحوال الناس فهذا يحتاج إلى دليل، والدليل على هذا كما ذكرنا أن الباري جل وعلا جمع بينهما في عدة مواضع في القرآن وجاء بواو العطف، ولو قدم مطلقًا الرجاء في جميع الآيات لقلنا: نعم، ما قدمه الباري جل وعلا فهو المقدّم، ولذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - لما بدء بالصفا ماذا فعل؟ تلا الآية {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ} [البقرة: ١٥٨]. لأن الباري قدّم الصفا على المروة، لكن وجدنا أن يقدم تارةً الرجاء وتارةً الخوف، فدل ذلك على أن كلاً منهما لا يقال بالتقديم فيه على جهة الإطلاق، وإنما يختلف باختلاف الأشخاص. قال: وعند الخروج من الدنيا يُقَوى جناح الرجاء على جناح الخوف. وهذا ذكرنا أنه خارج عن محل النزاع. يعني هنا ليس عندنا وقت سَلامَة، وإنما هو وقت موتٍ. قال ابن القيم: هذه طريقة أبي سليمان وغيره. يعني نسبها لبعض الناس، وهذه طريقة أبي سليمان وغيره قال - أبو سليمان يعني -: ينبغي للقلب أن يكون الغالب عليه الخوف، فإن غلب عليه الرجاء فسد. يعني العلة السابقة يحمل على ترك المعصية، لكن الأقوال المجردة عن الأدلة الأصل فيها ماذا؟ نعرضها على الكتاب والسنة، قولٌ هكذا يُذْكَرُ مرسلاً نقول: هذا لا يُلتفت إليه. هذا الأصل فيه.

لا يلتفت إلا إذا أُسْنِدَ إليه واعتمد على دليلٍ من كتابٍ وسنة لأننا لسنا متعبدين لا بقول أبو سليمان، ولا غيره، وإنما نحن مُتَعَبَّدُون بالكتاب والسنة، وهذا هو الأصل العظيم الذي يجب العناية به، طاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، لم يأمر الله عز وجل في كتابه بطاعة أحدٍ إلا بطاعته جل وعلا، وأطلق الطاعة، وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وأورد ذلك في أكثر من ثلاثين موضعًا من القرآن، وجاء في قوله: {وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} [النساء: ٥٩] ولم يُعِدْ فيه أو معه العامل ليدل على أن طاعة أولياء الأمور أو الأولياء، الطاعة مقيدة بماذا؟ بمتابعة الشرع، وما عدا ذلك لم يرد، لم يرد نصٌّ واحدٌ يأمر يدل على أن قول غير الباري جل وعلا وقول رسوله - صلى الله عليه وسلم - يكون حجةً، ومن هنا نحتاج إلى المسألة الأصولية التي يتنازع فيها الأصوليون وهي قول الصحابي هل هو حجةٌ أو لا؟ إن جئنا بدليل أو جاء من قال بأنه حجة بدليلٍ والمراد بالدليل هنا ما يدل على الأمر يعني يجب أن يُعتبر قول الصحابي إن جاءوا بدليل حينئذٍ نقول: هذا كقوله: {أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ} لكن ما ورد دليل، ليس عندهم أي دليل يدل على أن قول الصحابي حجة، وخلاف الصحابة بعضهم مع بعض يدل على أنهم لا يعتبرون أقوالهم حجة، والقول بأن قول الصحابي حجة على من بعدهم دون أن يكون حجةً على قول بعضهم على بعض هذا تفصيل، إذا دل الدليل على أن قول الصحابي حجة حينئذٍ صار حجةً على الصحابي، فإذا قال أبو بكرٍ قولاً لزم ابن عباس أن يقول بذلك القول لا يخالفه ومع ذلك وجدنا أن ابن عباس يخالف أبا بكر وعمر وعثمان وعلي، ومتعة الحج أكبر دليل على ذلك، اتفق على الأربعة على قول وخالفهم ابن عباس، والغريب أن ابن القيم رحمه الله تعالى يرى حجية قول الصحابي ودائمًا يُكثر منها ويقف في مسألة متعة الحج مع ابن عباس ويترك قول جماهير الصحابة، وهذا فيه نظر، المراد هنا أننا لا نتعبد بقول أحد إلا ممن أمر الله تعالى بطاعته، ولم يأمر الله تعالى بطاعة أحد البتة، إلا بطاعته جل وعلا، وطاعة رسوله - صلى

الله عليه وسلم - وطاعة الصحابة إذا أجمعوا، وأما إذا لم يكن إجماع حينئذٍ يُنظر إلى الدليل، وليس ثَمَّ مسألة واقعة في أي زمان يكون وليس لها دليل من كتاب أو سنة. قال تعالى: {مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ} [الأنعام: ٣٨].

شيئًا نكرة في سياق النفي فتعم، فكل مسألة في أي عصر هي داخلة في منطوق أو مفهوم الكتاب والسنة، فليس عندنا مسألة لا وجود لها البتة في الكتاب ولا في السنة، لأنه إما أن يدل عليها بالمنطوق أو بالمفهوم أو بدلالة التزام أو بالعقل، والعقل المراد به هنا القياس، وإذا كان كذلك فالقياس حجة شرعية رجعنا إلى الشرع، وأما ما عداه فالأصل فيه العدم، فمثل هذه الأقوال التي يُذكرها ابن القيم كثير رحمه الله تعالى دون أن تكون معتمدة على قولٍ لا تُؤخذ هكذا مسلَّمةً يعني يُنظر فيها وخاصة فيما يتعلق بأعمال القلوب، فإن كثيرًا ممن تكلم في هذه المسألة هم الصوفية سواء كان الصوفية الأول كما قال الشاطبي في ((الاعتصام)) أو من بعدهم، هذا أو ذاك كل منهم يعرض كلامه على الكتاب والسنة، منه المقبول ومنه المردود، وأما أن نأتي بأقوال هكذا مرسلة نقول: هذا ليس بصواب، وقال غيره، قال ابن القيم: وقال غيره - غير أبي سليمان - أكمل الأحوال اعتدال الرجاء والخوف وغلبة الحب. اعتدال الرجاء والخوف وهو كذلك، وغلبة الحب فالحب هي المركب، والرجاء حادٍ والخوف سائق والله الموصل بمنه وكرمه.

ثم اعلم أن الخوف من أجل الطاعات وأنفعها للقلب وهو فرد على كل أحد، بمعنى أن كل مكلَّف يجب عليه أن يتعبد الله تعالى بهذه العبادة العظيمة كما قال تعالى: {فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} [آل عمران: ١٧٥]. {فَلاَ تَخَافُوهُمْ} هذا نهي يقتضي التحريم، إذًا يحرم الخوف من كل أحد مما سوى الله تعالى إلا الخوف الطبيعي وسيأتي استثناؤه، ... {وَخَافُونِ} هنا الشاهد، هذا أمر والأول يقتضي الوجوب حينئذٍ الخوف من الله تعالى واجب، لأنه قال: {وَخَافُونِ}. حذفت الياء وهي لغة، وقال: {وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} [البقرة: ٤٠]. رهب أو الرهب بمعنى الخوف وإن كان بينهما خلاف يسير، حينئذٍ الرهبة نقول: هذه مما يجب إفراد الباري جل وعلا بها، لأنه قدَّم ما حَقَّه التأخير {وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} فارهبوني إياي فارهبوني هذا هو الأصل فيه، وقال تعالى: {فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ} [المائدة: ٤٤]. {وَاخْشَوْنِ} هذا أمر بالخشية، ومدح أهله وهذا كله الأوامر تدل على أن الخوف والخشية والرهبة كلها عبادات ولا شك أن محلها القلب، وما كان محله القلب لا بد له من أثر يكون على اللسان وعلى الجوارح، وأما مجرد دعوى الخوف ثم هو في كل معصية يسرح ويمرح نقول: ليس بخائف. {إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ} [المؤمنون: ٥٧] مدح أهل الخوف، يعني الذين اتصفوا بهذه الصفة، ومعلوم أن الباري جل وعلا إذا مدح الشيء دل على أنه محبوب مرضيٌّ عنده، وإذا كان محبوبًا مرضيًا وحينئذٍ دل على أنه عبادة {إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ} [المؤمنون: ٥٧] إشفاق إلى قوله: ... {أُوْلَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ} [المؤمنون: ٦١].

وفي المسند والترمذي عن عائشة رضي الله تعالى عنه قول الله {وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ} [المؤمنون: ٦٠] الوجل هو نوع من الخوف ويعضهم يرى أنه مرادفٌ للخوف أهو الذي يزني ويشرب الخمر ويسرق يعني يقع في المعصية ثم يوجل. قال: «لا يا أبنت الصديق ولكنه الرجل يصوم ويصلي ويتصدق ويخاف أن لا يُقبل منه» إذًا الخوف هنا مقرون مع العمل وليس الخوف مقرونًا بمن يزني، نعم قد يقع لكنه لا يستمر ويواظب على ذلك حينئذٍ إذا لازم المعصية دل على عدم وجود الخوف في قلبه، لكن وقوعه في المعصية تارة ورجوعه إلى الله تعالى تارة هذا هو أصل في البني آدم لأنه ليس معصومًا، لكن المراد هنا الذي يشرب الخمر ويلازمها، أو يسرق ويلازم السرقة، أما أنه يقع تارة ويتوب إلا الله تعالى حينئذٍ نقول: هذه مما يحصل من البشر. قال الحسن البصري رحمه الله تعالى في الآية: عملوا والله بالطاعات واجتهدوا فيها وخافوا أن تُرَدَّ عليهم. عملوا وخافوا، إذًا لا بد من الأمرين. قال: إن المؤمن جمع إحسانًا وخشية - يجمع بين الأمرين - والمنافق جمع إساءة وأمنًا. هذا الميزان ويدل عليه الكتاب والسنة، إن المؤمن جمع إحسانًا وخشية وحديث عائشة يدل على ذلك، والمنافق جمع إساءة وهو يعتقد بقلبه ما لا يُظهره بلسانه وأعماله ومع ذلك هو من أشد الناس

أمنًا، هذا شأن أهل النفاق، وأما المؤمن فلا يؤمن.
وفي ((المفردات)): الخوف توقع مكروهٍ عن أمارة مظنونة أو معلومة. توقع مكروهٍ. إذًا المراد بالخوف ما هو؟ بعضهم يفسرها بأنه الذعر. ذعر القلب لكن الأحسن أن يقال بأنه توقع يعني شيء قد يقع وقد لا يقع، ولذلك قد يسبب قلقًا للقلب. وابن القيم فرق بين المنزلتين في ((مدارج السالكين)) منزلة للخوف، ومنزلة للقلق، لكن القلق لازم للخوف. الخوف توقع مكروهٍ إذًا ليس توقع محبوبٍ إذ لم كانت توقع المحبوب هو الرجاء لكن عن أمارة مظنونة أو معلومة، يعني عن شيءٍ ظاهر لأنه إذ توقع المكروه توقع المكروه هكذا وَهَمًا هذا لا يُسَمَّى خوفًا، هذا يُسَمَّى جبنًا، فإذا خاف من أسدٍ وهو سبب ظاهر هذا لا إشكال فيه، لكن لو تحركت الشجرة هكذا بالهواء وفَرّ، هذا اعتمد على سببٍ؟ نقول: لا. هذا أمارة ليست مظنونة ولا معلومة، هذا يُسمى خوفًا. الخوف توقع مكروه عن أمارةٍ مظنونة أو معلومة بمعنى أنه لا بد من سببٍ ظاهر وإما إذا لم يكن سببٌ ظاهرٌ فحينئذٍ لا يُسمى خوفًا بل يُسمى جبنًا، ثم هذا السبب قد يكون مقطوعًا به وقد يكون ظنيًا ولا إشكال فيه، ليس كل ما يترتب على السبب حينئذٍ يكون من باب القطعيات، ولذلك المعقولات منقسمة منها: ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني. وكذلك النقليات كالأسانيد مثلاً منها: ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، ولا إشكال فيه. كذلك الأسباب التي يترتب عليها الأشياء منها: ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني.
قال: كما أن الرجاء والطمع توقع محبوبٍ عن أمارةٍ مظنونةٍ أو معلومة الشأن فيه كالشأن في الخوف، ويضاد الخوف الأمن يعني: وبضدها تتبين الأشياء
الآمن ضد الخائف، والخوف ضد الأمن، ويستعمل ذلك يعني الخوف في الأمور الدنيوية والأخروية فليس خاصًّا بالخوف من النار مثلاً أو الخوف من الله تعالى، لا، قد يخاف أسدًا، قد يخاف حيّةً ونحو ذلك، وذكر قوله تعالى: {وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ} [الإسراء: ٥٧] رحمة الله تعالى {وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ} تعلق بالباري جل وعلا {يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً} [السجدة: ١٦] هنا في هاتين الآيتين تعلق الخوف بالآخرة، وقال: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ} [النساء: ٣]، {وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا} [النساء: ٣٥] هنا تعلق الخوف بماذا؟ بأمر دنيوي، إذًا ليس الخوف هو من حيث هو، ليس الخوف من حيث هو عبادةٌ قلبية محضة، وإنما تارةً يقع عبادة، وتارةً لا يقع عبادة، إن كان في أمور الدنيا ليس بعبادة، وإن كان في أمور الآخرة حينئذ يكون عبادة، فالمحبة تارةً تكون عبادةً، وتارةً لا تكون عبادة، ففيه تفصيل لأن هذه الأمور أعمال القلوب الأصل فيها أنها جِبِلّيّة، فالإنسان يحب بفطرته بطبعه ويبغض ويكره بطبعه، وكذلك يرجو بطبعه ويخاف بطبعه فكما أنه يبصر ويسمع كذلك يحب ويكره ويبغض إلى آخره، لكن الشرع كما أنه جاء في السمع فَفَصَّل فيه، تسمع ماذا ولا تسمع ماذا، كذلك البصر جاء وفصل فيه أمر ونهى، كذلك الخوف أمر ونهى، وكذلك الرجاء، وإلا هذه أمور قلبية وهي من فطرة الإنسان وطبيعته، ولكن فيها ما يتعلق بالباري جل وعلا، ومنها ما يتعلق بالمخلوق.
قال: والخوف من الله لا يُراد به ما يخطر بالبال من الرعب كاستشعار الخوف من الأسد، يعني ما المراد بالخوف من الله؟ الخوف قد يقع ويوجد معه رعبٌ، وقد يكون معه ارتعاش كذلك، وقد يكون معه شيء من القلق، هل الخوف من الله المراد به هذا النوع؟ إذا رأى أسدًا ماذا يصنع؟ يرتعش، قد يرتعش، قد لا يرتعش زيد من الناس لكن الغالب الظاهر أنه يرتعش، وقد يَفِرّ ويتحرك ويسبب له رعب وارتباك ونحو ذلك، هل هذا الخوف بهذا المنزلة هو المراد به أن يخاف الله تعالى؟ قال في ((المفردات)): لا، ليس هذا النوع، ولذلك قال: والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال الذي هو الأصل فيه من الرعب كاستشعار الخوف من الأسد، بل إنما يراد به الكفّ عن المعاصي، كالمحبة فيما سبق ليس المراد به محبة الصوفية العشاق وإنما المراد بها الإتباع، نفس وفاق الإتباع هي محبة الله تعالى، فليس بأمرٍ زائد، قد يحصل منه شيءٌ من الشوق إلى الباري جل وعلا لكن هذه منزلةٌ أخرى هي ثمرة من ثمار المحبة، وكذلك الخوف ليس المراد به الرعب الذي يقع في القلب فحسب، لا، ثُمَّ لا ينكفّ عن المعاصي يقول: أنا أخاف الله تعالى ويرتعش صباح مساء، ثم يقول ثم يقع في المعاصي. تقول: لا، المراد بالخوف من الله تعالى هو الكفّ عن المعاصي. فإذا إن كف عن المعاصي فقيل

له: لِمَا لا تفعل كذا وكذا؟ قال: لله، من أجل الله. نقول: هذا ماذا؟ هذا خائفٌ، ولو كان يضحك، لأنه ليس من الشرط أن يصيبه شيء من الذعر. قال: بل إنما يراد به الكف عن المعاصي واختيار الطاعات، ولذلك قلنا: الخوف يكون ملازم للأمرين. يعني يَحُثّ على فعل الطاعات، وكذلك يَحُثّ على الكف عن المعاصي، ولذلك قيل: لا يُعَدُّ خائفًا من لم يكن للذنوب تاركًا. نعم لا يُعَدُّ خائفًا كما أنه لا يُعَدُّ محبًّا إذا لم يكن متبعًا حينئذٍ كذلك الخوف لا يُعَدُّ خائف إذا لم يكن للذنوب تاركًا، وليس المراد به أنه ألا يقع في ذنب ما، ليس هذا المراد، وإنما المراد أن لا يكون مسترسلاً وملازمًا للذنوب، وأما الوقوع في الذنب والتوبة .. إلى آخره هذا قد لا ينافي الخوف من أصله، والأصل المحمود الصادق. قال ابن القيم انتهينا من كلام ((المفردات)). قال ابن القيم: والخوف المحمود الصادق. إذًا عندنا خوف محمود، وخوف غير محمود، ما هو المحمود الصادق؟ ما حال بين صاحبه وبين محارم الله عز وجل أن يكون وقايةً بين العبد وبين معاصي الله جل وعلا، فإذا تجاوز ذلك خِيف منه اليأس والقنوط. ولذلك مر معنا مَنْ عَبَدَ الله بالخوف وحده، كذلك إذا تجاوز حدّه قد يقع في ماذا؟ في اليأس وفي القنوط، يقع في المعصية فحينئذٍ قد يتأمل ويخطر بباله كثيرًا عقاب الباري جل وعلا وناره وعذابه ونحو ذلك ثم يقول: لا يغفر الله لي. قل: لا، هذا وقع في اليأس وهذا وقع في محذور شرعي. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فيما نقله ابن القيم في ((المدارج)): الخوف المحمود ما حجزك عن محارم الله. هذا هو المراد به هنا، ما حجزك عن محارم الله، [وذلك] قال ابن القيم: وذلك لأن الخوف ليس مقصودًا لذاته. يعني المراد أنه وسيلة، وسيلة إلى شيء آخر وهو ماذا؟ أن يكون كافًا للعبد وحادثًا بينه وبين الوقوع في الذنب، وهذا يدل عليه دليل واضح بَيِّن في الكتاب والسنة قال: لأن الخوف ليس مقصودًا لذته. إذًا هو متعلقه ماذا؟ متعلقه أمورٌ دنيوية بمعنى أن مكانه وحاله في الدنيا، يعني الخوف خوف العبد من ربه هذا مؤقت ليس هو في الدنيا والآخرة، وإنما يكون في الدنيا، فدل ذلك على أن المراد بالخوف من الله أن يحجز العبد عن الوقوع في المعصية، ثم إذا دخل الجنة {لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ} [يونس: ٦٢] فدل ذلك على ماذا؟ على أن الخوف وسيلة. قال ابن القيم: وذلك لأن الخوف ليس مقصودًا لذاته، بل هو مقصود لغيره قصد الوسائل، ولهذا يزول بزوال المخوف. انتهت الدنيا ليس في تكليف فزال، زال الخوف مع زوال الدنيا، لزواله وارتفاع التكليف. ولهذا يزول بزوال المخوف، فإن أهل الجنة {لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ}. وهذا تعليل جيد منه رحمه الله تعالى.

والخوف يتعلق بالأفعال، والمحبة تتعلق بالذات والصفات. يعني الخوف يتعلق بأفعال الباري جل وعلا انتقامه عقابه ونحو ذلك، وأما المحبة فهذه متعلقةٌ بذاته جل وعلا وبصفاته، ولهذا تتضاعف محبة المؤمنين لربهم إذا دخلوا دار النعيم، ولا يلحقه فيها خوفٌ، ولهذا كانت منزلة المحبة ومقامُها أعلى وأرفع من منزلة الخوف ومقامه. إذًا متعلق الخوف أفعال الباري جل وعلا، ومتعلق المحبة الذات والصفات، فلما كانت الذات بصفاتها باقيةً ... [كما أنها] كما تعلقت بها المحبة في الدنيا وهي باقية أبد الآباد كذلك المحبة تزداد في الآخرة، وأما الخوف فيزول لزوال سببه. والخشية أخصّ من الخوف فإن الخشيةَ للعلماء بالله تعالى كما قال سبحانه {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء} [فاطر: ٢٨] حصر {إِنَّمَا يَخْشَى}، يعني لا يخشى من الله إلا العلماء، يعني من عرف ربه، حينئذٍ خافه، من عرف ربه بذاته وأسمائه وصفاته حينئذٍ يخشاه، فهي خوف المقرون بمعرفة، فكل خشية خوفٌ، وليس كل خوفٍ خشية. إذًا بينهما عموم وخصوصٌ مطلق يجتمعان في العالم الذي يعمل بعلمه - ليس كل عالم - إنما العالم الذي يعمل بعلمه، وإما الذي لا يعمل فهذا إن سُمِّيَ عالمًا لكن علمه لا ينفعه. إذًا الخشية خوف مقرون بمعرفةٍ. قد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إني أتقاكم لله وأشدكم له خشيةً».

وأما الْهَيْبَة فخوفٌ مقارنٌ للتعظيم والإجلال.

الهيبة والخشية والخوف بينها قدر مشترك:

الخوف أعم الجميع، والخشية أخص من الخوف، وكلك الهيبة أخص من الخوف، فهي خوف وزيادة، الخشية خوف وزيادة، خوفٌ

معه علمٌ مقرون بعلمٍ، وأما الهيبة فهي خوف كذلك لكن مقرون بماذا؟ بتعظيم وإجلال، وأكثر ما يكون مع المحبة والمعرفة. والإجلال تعظيمٌ مقرونٌ بالحب فتداخلت، تعظيمٌ مقرونٌ بالحب.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى - والكلام كله له -: وعلى قدر العلم والمعرفة يكون الخوف والخشية، يعني لو أردنا أسباب كما عرفنا أسباب المحبة كيف تكون، كذلك العلم والمعرفة هي وسيلة الوصول والتوصل إلى هاتين العبادتين الجليلتين الخوف والخشية من الله تعالى، فإذا عرف العبد ربه بذاته وأسمائه وصفاته وحينئذٍ يقع في قلبه ما يقع. قال أبو سليمان: ما فارق الخوف قلباً إلا خَرِب. وهو كذلك لما مر معنا من كلام السلف وقال إبراهيم بن سفيان: إذا سكن الخوف القلوب أحرق مواضع الشهوات منها وطرد الدنيا عنها. مع ملاحظة أن المراد بالخوف هو الانكفاف عن المعاصي والإقبال على فعل الطاعات، فما حجزك عن محارم الله تعالى حينئذٍ تحقق الخوف المطلوب من العباد، وأما الْخِيفة خِيفة هكذا فهي الحالة التي عليها الإنسان من الخوف. يعني يُطلق هذا اللفظ ويُراد به المعنى الخوف ويُطلق اللفظ ويراد به حالة الإنسان أشبه ما يكون باسم الفاعل الذي أطلق وأريد به صاحبه، ولذلك قال تعالى: {فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفْ} [طه: ٦٧، ٦٨] إذًا خيفة هي الحال التي يكون عليها الإنسان، واستعمل استعمال الخوف، استعمل المراد به ليس الحالة وإنما عين المادة الذي هو الخوف لقوله تعالى {وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ} [الرعد: ١٣] يعني من خوفه {تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ} [الروم: ٢٨] يعني كخوفكم، وتخصيص لفظ الْخِيفة تنبيهًا على أن الخوف منهم حالة لازمة لا تفارقهم، يعني في ما جاء في قوله: {وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ} لِمَ لَمْ يقل: والملائكة من خوفه. قال: الْخِيفة في أصل استعمال اللسان العربي تدل على الحالة التي عليها الخائف. نقول: إنسان أو الخائف ليشمل الملائكة، حينئذٍ هذه الحالة قد تلازم الشخص ولا ينفك عنها، فاستعمل الباري جل وعلا وأطلق لفظ الخيفة مرادًا به الخوف ليدل على أن هذه الحالة ملازمة، وليست مما يأتي ويذهب. وهذا هو الأصل كما نقول: [المحبة هي إفراد أو] التوحيد هو إفراد الله تعالى بالمحبة، لا يمكن أن ينفك عنه في وقتٍ دون وقتٍ، يحب الله تعالى اليوم غدًا لا يحبه إذا انتفت المحبة انتفى التوحيد، فإذا كان كذلك فلا بد أن تكون المحبة وصفًا لازمًا لا ينفك عنه إنسان في حالٍ من الأحوال، نعم قد تنقص بما لا يخل بأصلها، كذلك الخوف لا بد أن يكون صفة لازم، والهيبة والإجلال لا بد أن يكون صفةً لازمة، والتخوف ظهور الخوف من الإنسان. قال تعالى: {أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ} [النحل: ٤٧] على أحد الأقوال.

ثم أعلم أن الخوف والخشية تارةً يقع عبادةً، وتارةً يقع طبيعةً وعادةً، إذًا له أحوال فلا بد من تمييز الخوف [الذي] والخشية كذلك الذي يعتبر عبادة لله تعالى ليعرف الحكم في نفسه وفي تنزيل الأحكام على غيره، متى نحكم بكون الخوف شركًا أكبر ومتى لا نحكم؟ هذا لا يُتصور إلا بمعرفة الحقائق، أليس كذلك؟ يعني تصور الشيء، الآن ليس عندنا حكم لا نحكم، وإنما نميِّز ماذا؟ الخوف الذي يكون عبادة ما حاله وما ضابطه، الخوف الذي يكون عادةً ما ضابطه، أليس كذلك؟

الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره

قبل أن نحكم هذا شركٌ أو ليس بشرك لا بد أن يميّز بين الخوف الذي يكون عبادةً والخوف الذي لا يكون عبادةً وإنما هو طبيعةٌ وعادة.

إذًا الأصل في هذه العبادة في هذا المعنى الذي هو الخوف أنه تارةً يقع عبادة، وتارةً بقع طبيعةً وعادةً، وذلك بحسب أسبابه ومتعلقاته لذا قسَّم أهل العلم الخوف إلى ثلاثة أقسام:

الأول: خوف السِّرِّ هكذا سماه أهل العلم، ولو سُمِّيَ الْخَوْف خوف العبادة، ثم قيل وذلك خوف سرِّيٌّ يعني باطنٌ لكان أولى لكن هذا هو المشهور ونأتي بما اشتهر، والخلاف هنا ليس في المعنى وإنما هو في اللفظ.

خوف السر وحقيقته أن يخاف من غير الله. إذًا هذا أول أمرٍ يتعلق بالخوف خوف الشرك يعني الذي يكون عبادة [أن يكون] أن

يخاف من غير الله، وعرفنا أن الخوف توقع المكروه، أليس كذلك؟ إذًا لا بد أن نستحضر هذا المعنى، المعنى اللغوي ولا بد أن يكون ثَمَّ سبب، إذًا أن يخاف من غير الله أن يتوقع مكروهًا إما بجلب ضرٍّ، وإما بدفع نفع هذا الذي يكون مكروهًا إما بجلب ضرٍّ وإما بدفع نفعٍ إما بمرضٍ وأما بموتٍ وإما بفقرٍ وإما بنحو ذلك. قال: أن يخاف من غير الله من وثنٍ أو طاغوت أو غير ذلك أن يُصيبه بمكروهٍ من مرضٍ أو فقرٍ أو نحو ذلك، فهذا حرف العبادة والتذلل والتعظيم والخضوع وتألُّهٌ وتعبدٌ لغير الله تعالى. هذا النوع لا يصلح إلا لله تعالى، أن يتوقع المكروه من غير الله تعالى أيًّا كان ذلك الغير سُمِّيَ وثنًا سُمِّيَ طاغوتً سُمِّيَ حاكمًا سُمِّيَ مديرًا سَمِّ ما شئت، وإنما يتعلق به القلب بأن هذا الشيء سيوقع بي مرضًا أو فقرًا أو نحو ذلك نقول: هذا خوفٌ لا يصلح إلا أن يكون لله جل وعلا لأن هذه الأفعال من الذي يملكها؟ وتكون بيد مَنْ؟ بيد الله عز وجل، وأما المخلوق فهو فقيرٌ لا يملك شيءً من ذلك البتة، فالذي ينفع ويضرّ هو الله عز وجل، فإذا اعتقد بقلبه بأن هذا المخلوق سيوقع به ما يخشاه حينئذٍ نقول: هذا الخوف تعلق بغير الله عز وجل وهو عبادةٌ يجب إخلاصها لله تعالى فيكون شركًا أكبر. فهذا لا يصلح إلا لله، فإن هذا من لوازم الإلهية، يعني فيه إثباتٌ لأفعال الباري جل وعلا التي هي من متعلق ربوبيته لغير الله، وإذا كان كذلك النفع ويدخل تحته ما لا حصر من الأفراد، والضُّرّ ويدخل تحته ما لا حصر من أنواع الضُّرّ هذه لا تكون إلا لله عز وجل، [الذي لا يملك النفع] الذي يملك النفع هو الله، والذي يملك الضر هو الله، فإذا اعتقده في غيره حينئذٍ نقول: هذا قد وقع في الشرك، لأن هذا من لوازم الإلهية، فمن اتخذ مع الله ندًّا يخافه هذا الخوف فهو مشركٌ شركًا أكبر، وهذا النوعُ هو الذي كان المشركون يعتقدونه في أصنامهم وآلهتهم ولهذا يخوفون بها أولياء الرحمن، كما خوفوا إبراهيم الخليل عليه السلام فقال لهم: {وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً} [الأنعام: ٨٠] هذا الاستثناء منقطع، يعني هم لم يحصل منهم أي شيء {إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّي} يعني إن حصل بي شيء فمَّا شاءه الله تعالى وليست هذه الطواغيت {وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً} [الأنعام: ٨٠، ٨١] إذًا خَوَّفوا إبراهيم عليه السلام بأصنامهم أن يُصيبه شيءٌ من الضر إما بدفع نفعٍ أو بإحلال ضُرٍّ هكذا يُفَسّر. وقال تعالى عن قوم هود أنهم قالوا له: {إِن نَّقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ} [هود: ٥٤] يعني أصابك {اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوَءٍ} يعني ما أصابك من سوء فهو من جهة آلهتنا، هذا تخويفٌ بغير الله تعالى.

وقال تعالى: ... {وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِن دُونِهِ} [الزمر: ٣٦] إذًا التخويف هنا في ماذا؟ في كونه سيصيبه شيءٌ مما يملكه أو تملكه هذه الآلهة، وهذا موجب للخوف وهذا لا يكون إلا لله عز وجل. قالوا: ولهذا - كما قال صاحب ((التيسير)) - إذا توجهت على أحدهم عباد القبور المتأخرين وهذا النوع الذي ذكرناه عن إبراهيم الخليل وقومه هذا النوع هو الواقع من عباد القبور فإنهم يخافون طواغيتهم كما يخافون الله، بل أشد. ودليل ذلك - أنه أشد - أنه إذا توجهت على أحدهم اليمين بالله تعالى فلو قيل: احلف بالله. أحلف، أعطاك مائة من اليمين سواء كان صادقًا أو كاذبًا. لو قيل له: احلف بهذا المقبور كاذبًا لَمَا تجرأ. إذًا أيهما أعظم عنده وأشد خوفًا؟ آلله أم ذلك المقبور؟ لا شك أنه ذلك المقبور. هذا يدل على ماذا؟ على أنهم يخافون خوف سِرٍّ، يعني يعتقد في قلبه أن هذا المقبور سيصيبه بشيء من الضُّرِّ. نقول: هذا الخوف لا يليق إلا بالله تعالى ولهذا إذا توجهت على أحدهم اليمين بالله أعطاك ما شئت من الأيمان كاذبًا أو صادقًا، فإن كانت اليمين بصاحب القبر الوليّ لم يقدم على اليمين كاذبًا، وما ذاك إلا لأن المقبور أخوف عنده من الله وأشباه هذا من الكفر الذي تفنن فيه المتأخرون، فإنه يخافون أصحاب القبور، بل ويخوفون بها أهل التوحيد.

وحاصل هذا النوع. النوع الأول خوف السر أنه إن كان الخوف خوف تألهٍ وتعبدٍ وتقرب بذلك الخوف إلى من يخافه وكان يدعو إلى طاعةٍ باطنة وخوف سِرِّيّ يزجر عن معصية من يخافه، وكانت تعلقه بالله من أعظم واجبات الإيمان، كان تعلق هذا النوع من أعظم واجبات الإيمان. لذلك قلنا: لا يصلح إلا لله تعالى، وتعلقه بغير الله من الشرك الأكبر الذي لا يغفره الله، لأنه أشرك في هذه

العبادة غير الله مع الله، وربما زاد خوفه من غير الله على خوفه من الله، وهذا الخوف لا يكون العبد مسلمًا إلا بإخلاصه لله تعالى، وإفراده بذلك دون ما سواه، يعني لا يقبل الشركة البتة لأنه عبادة، وكل عباد يجب إخلاصها لله تعالى وعدم إخلاصها هو الشرك الأكبر بعينه.

النوع الثاني - من أنواع الخوف -: أن يترك ما يجب عليه من الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لغير عذرٍ خوفًا من بعض الناس. هذا محرم بمعنى أن ما يقع من توقع المكروه لا يكون في اعتقاد أن المخوف يحل عليه شيئًا من الفقر أو المرض أو نحو ذلك، وإنما يكون كافًّا له عن بعض العبادات كالأمر بالمعروف والدعوةِ إلا الله عز وجل خوفًا من الناس لغير عذرٍ لو كان هناك عذر قائم كقتل وحبسٍ ونحوه وخاف لا إشكال فيه، لأن السبب هنا موجود وهو ظاهر، لكن لا يعتقد إلا أنه سبب فقط على القاعدة السببية، وأما إذا لم يكن ثَمَّ سببٌ وإنما مجرد خوف وما يقع في القلب من هيبة الناس ونحو ذلك ويكون مانعًا من الإقدام على الجهاد في سبيل الله أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهذا الخوف محرم وهو نوع من الشرك، أن يترك ما يجب عليه من الجهاد وبالمعروف والنهي عن المنكر لغير عذرٍ ليس ثَمَّ عذر خوفًا من بعض الناس فهذا محرمٌ وهو نوع من الشرك بالله المنافي لكمال التوحيد الواجب لا لأصله، وإنما للواجب، وهذا النوع هو الذي نزلت فيه الآية المترجم لها ({إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}).

وفي الحديث: «لا يحقرن أحدكم نفسه أن يرى أمرًا لله عليه فيه مقال - كلامٌ - لا يقوم به فيلقى الله فيقول: ما منعك أن تقول يوم كذا وكذا؟ قال: يا رب إني خشيت الناس. قال: إياي أحق أن تخشى» رواه أحمد في المسند بسندٍ صحيح. هذا النوع الثاني محرم لا يصل إلى الشرك الأكبر لكن يقال فيه نوع من الشرك لأن فيه تشريكًا لأنه ترك ماذا؟ ترك الأمر بالمعروف لأجل الناس، هل ثَمَّ الأمر الظاهر يمكن أن يحل بك من سجن ونحو ذلك، لا، ليس ثَمَّ عذرٌ فترك هيبة للناس وخوفًا من الناس، نقول: هذا محرمٌ وهو نوع من الشرك.

الثالث: الخوف الطبيعي. كالخوف من عدوٍ أن يفتك به أو خوف من سبُع أو هدمٍ أو غرق، يعني بعضهم لا يطلع البحر يخشى من الغرق هذا سببٌ موجود وهو ظاهر، نقول: هذا خوف طبيعي ونحو ذلك فهذا لا يُذَمّ لذاته لا يذمّ. قال الله تعالى عن موسى عليه السلم وهو من أولي العزم من الرسل قال: {فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفاً يَتَرَقَّبُ} [القصص: ٢١] فكان موسى خائفًا، خاف من ماذا؟ من أن يُفتك به وهو رسول، ومع ذلك لم يكن شيءٌ هذا الخوف نقصًا من مكانته عليه الصلاة والسلام. قال ابن السعدي: وإن كان الخوف طبيعيًا كمن يخشى من عدوٍ أو سبعٍ أو حيَّةٍ أو نحو ذلك مما يُخْشَى ضرره الظاهري هذا لا بد أن يكون كما قلنا فيما سبق لا بد أن يكون السبب ظاهرًا يعني شيء مدركًا بالحس كما عبر صاحب ((المفردات)) بمعلومٍ أو مظنونٍ، لا بد أن يكون أمراة سبب المراد بالأمارة السبب، مظنونة أو معلومة، أما مجرد الوهم فيخاف هذا يُسمى جُبنًا لا يُسمى خوفًا، ولذلك قال: مما يخشى ضرره الظاهري. فهذا النوع ليس عبادة، وإنما هو أمر طبيعي يعني جُبِلَ الناس على ذلك، وقد يوجد من كثير من المؤمنين ولا ينافي الإيمان - الحمد لله - وقد يوجد من كثير من المؤمنين ولا ينافي الإيمان، لكن اشترط شرطًا وهو مدلول عليه بالكتاب والسنة إذا كان خوفًا محقَّقًا قد انعقدت أسبابه فليس بمذموم، كما مَرَّ في موسى عليه السلام، وإن كان هذا خوفًا وهميًا يعني مجرد أوهام وخيالات حتى بعضهم إذا رأى الظلم يخاف يذهب، قل: هذا سبب وهمي ليس بسببٍ محقق، أو سمع مجرد صوت هكذا الريح حينئذٍ نقول: هذا سبب وهمي ليس بسبب محقق هذا يُسمى جُبنًا، لأن الأسباب لا بد أن تكون ظاهرة معلومة أو مظنونة. قال: وإن كان هذا خوفًا وهميًا كالخوف الذي ليس له سببٌ أصلاً أو له سببٌ ضعيف. سببٌ ضعيف يعني لم يترتب عليه عادةً، فهذا مذمومٌ يُدْخِلُ صاحبه في وصف الجبناء، وقد تعوذ - صلى الله عليه وسلم - من الجبن فهو من الأخلاق الرزيلة، هذا النوع الثالث قلنا: الأصل في أنه لا يُذمّ إلا إذا تعلق بسببٍ أو

تعلق بشيءٍ لا سبب له أصلاً أو له سبب ضعيف حينئذ يكون نوعًا من الجبن، فهذا الخوف الطبيعي الأصل فيه الإباحة للآية السابقة قوله تعالى عن موسى عليه السلام {فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفاً يَتَرَقَّبُ}، وقوله عنه أيضًا {قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ} [القصص: ٣٣] إذًا خرج منها خائفًا يعني خاف أن يقتلوه، خاف من القتل وهو والسبب موجود وهو ظاهر لأنه حصل شيءٌ ما فيُراد أن يكاد به نخرج منها مدين، لكن إن حمل على ترك واجبٍ أو فعل محرمٍ فهو محرم، يعني بعضهم قد يرى الظلم كما قلنا فلا خرج لصلاة الفجر هذا حمل على ماذا؟ حمل على ترك الواجب إن قلنا بأن صلاة الجماعة واجبة، حينئذٍ نقول: حمله على ترك واجبٍ فيعني يكون محرمًا لأن [الوسائل لها أحكام المقاصد] وهو كذلك.

وأما خوف وعيد الله هذا جعله صاحب ((التيسير)) نوعًا مستقلاً لكن الصواب أنه ليس بنوع مستقل وإنما هو منفكٌ، لأنه تابع للأول، الأول الذي هو خوف العباد، وأما خوف وعيد الله الذي توعد به العصاة وهو الذي قال الله فيه {ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ} [إبراهيم: ١٤] وعيدِي وعيد. وقال: {وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ} [الرحمن: ٤٦] و {وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً} [الإنسان: ٧] هذا خوف وعيد الله عز وجل هو ليس بنوعٍ مستقل، إنما هو داخل في خوف العبادة، هذا الخوف من أعلى مراتب الإيمان، وإنما يكون محمودًا إذا لم يوقع في القنوط واليأس من روح الله كما مر معنا، ولهذا قال شيخ الإسلام كما ذكرنا سابقًا حدّ الخوف ما حجزك عن معاصي الله، فما زاد على ذلك فهو غير محتاجٍ إليه.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة ثلاث آيات وحديثين، أولها ما جعلها ترجمة للباب، ومر معنا أن المصنف أحيانًا يُترجم بالدليل، والأصل في الترجمة أن تكون مدلول بدليل، أليس كذلك؟ هذا الأصل فيه، لكن إذا جعل الدليل عين المدلول ليس المراد التساوي من كل وجهٍ، لكن قد يفهم من الدليل المدلول، حينئذٍ يكون فيه تمرينًا للطالب فكأنه يقول للطالب باب قول الله تعالى: (باب قول الله تعالى: {إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ}) إذًا ماذا ترى في جعل عنوان لهذا الباب فيأتي الطالب يقول: باب الخوف من الله فحينئذٍ يكون فيه ممارسة لهذا النوع من الأدلة. أوله ما جعلها ترجمةً للباب، وهي قوله تعالى: ({إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ}) الآية. قوله: ({إِنَّمَا}) أداة حصرٍ، ومر معنا المراد بها من جهة المنطوق والمفهوم وقد ذكرنا بحثًا موسعًا في ((أحكام الأحكام)) رحمه الله، ({إِنَّمَا}) أداة حصرٍ ({ذَلِكُمُ}) المشار إليه التخويف من المشركين أو أن يقال ذلكم أي الْمُثَبِّطُ لكم أيها المؤمنون، وسيأتي إعرابه ({إِنَّمَا}) أداة حصرٍ، ... ({ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ}) مبتدأ وخبر، ({إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ}) يعني ما هذا التخويف الذي حصل لكم أيها المؤمنون إلا من جهة الشيطان، وهذا المراد بالحصر لأنه فيه نفي وفيه إثبات، والمنفي هنا أن يكون التخويف من غير الشيطان فحصره في وسوسة الشيطان ونحوه، والمراد بالشيطان هنا الشيطان علمٌ لإبليس يعني الرئيس، ({يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ}) أي يخوفكم بأوليائه، ويوهمكم أنهم ذو بأسٍ شديد. قال قتادة: يعظمهم في صدوركم. وأراد بذلك الكفّ عن الجهاد ولذلك قلنا: هذه الآية نزلت بسبب تثبيط المؤمنين عن الجهاد، حينئذٍ دخل في النوع الثاني ولذلك قلنا هو محرم، فكان ترك الواجب خوفًا من غير الله تعالى يكون محرمًا وهو نوع من الشرك. ({يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ}) أي يخوفكم بأوليائه ويوهمكم أنهم ذو بأس شديد. قال قتادة: يعظمهم في صدوركم. وهذا المراد بالتثبيط هنا أن يجعل لأعداء الله مكانة عظمة في القلوب بحيث إذا جعل في قلبه أنهم ذو بأسٍ شديد وأسلحة .. إلى آخره حينئذٍ ماذا يكون؟ يحصل التثبيط للمؤمنين، وهذا الذي أراده الشيطان من ذلك. قال الله تعالى: ({فَلاَ تَخَافُوهُمْ}) هؤلاء الذين يخوف أولياء الشيطان ({فَلاَ تَخَافُوهُمْ}) (لا) ناهيةٌ، ... ({تَخَافُوهُمْ}) هذا فعل سُلِّطَ عليه النهي فلا يقطع أدنى خوفٍ في قلوبكم من هؤلاء الذين هم أتباع للشيطان، ففيه نفيٌ ونهيٌ. نهيٌ لماذا؟ لأن (لا) هنا ناهيةٌ حينئذٍ خوف من غير الله تعالى محرم، ثُمَّ نَفَى ونَهَى أن يكون أدنى ما يُطلق عليه شأنه خوفٌ كائنٌ في القلوب لأن خاف هذا فعلٌ وجاء في سياق النهي فيكون عامًا، وهذا لأنه نكرةٌ والفعل منسبك من زمن ونكرة والنكرة في سياق النفي أو النهي تفيد العموم.

({فَلاَ تَخَافُوهُمْ}) أي لا تخافوا أولياءه الذين خوفكم إياهم، ({وَخَافُونِ}) في مخالفة أمري فإذا سَوَّلَ لكم وأوهمكم فتوكلوا على الله، فإنه كافيكم وناصركم عليهم كما قال تعالى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِن دُونِهِ} ... [الزمر: ٣٦] إلى قوله: {قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ} ... [الزمر: ٣٨] فنهاهم أن يخافوا من أولياء الشيطان، وأمرهم أن يخافوا الباري جل وعلا، وأن يحققوا التوكل عليه. وقال: {إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً} [النساء: ٧٦] قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ومن كيد عدو الله أنه يخوف المؤمنين من جنده وأوليائه، وكل من كان من الكافرين فهو من جند إبليس، لكن الجنود يختلفون قد يكون خُلَّص كفار وقد يكونوا فيهم وفيهم. قال هنا: يخوف المؤمنين من جنده وأوليائه لئلا يجاهدوهم ولا يأمروهم بمعروفٍ ولا ينهوهم عن منكرٍ. فأخبر تعالى أن هذا من كيده وتخويفه ليس من شأن الله وأمر الله، ونهانا أن نخافه قال رحمه الله تعالى: والمعنى عند جميع المفسرين يخوفكم بأوليائه، ونص الآية ({يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ}) يخوفكم بمعنى أنه جعل يخوف يتعدى إلى واحدٍ بنفسه، ثم ({أَوْلِيَاءهُ}) هذا منصوب بنزع الحافض ({يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ}) وهذا الذي قاله الفراء كما سيأتي، وهذا حكاه ابن القيم عن جميع المفسرين. قال قتادة - والكلام لابن القيم -: يعظمهم في صدوركم. ولهذا قال: ({فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}).

قال ابن القيم: فكلما قوي إيمان العبد زال من قلبه خوف أولياء الشيطان. إذًا المسألة مرتبطة بماذا؟ بتحقيق الإيمان، كلما كمل إيمان العبد حينئذٍ تخلص من كثير بل من جمع المحاذير، فالعبرة حينئذٍ تكون بزيادة الإيمان، كلما قوي إيمان العبد زال من قلبه خوف أولياء الشيطان، لكن الظاهر هنا كلما قوي إيمان العبد إذا كان إيمانه مأخوذًا من دليلٍ يعني بعلمٍ، وأما مجرد التقليد - وإن كان معتبرًا - لكنه هذا أدنى ما يزلزله، ولذلك مر معنا كلام لشيخ الإسلام وذكره في ((التيسير)) أنه من ضابط إيمان العوام أنه لو شُكِّكُوا لَشَكُّوا، بمعنى أنهم لو ابتلوا بمن يُظهر لهم الشبه لساروا معهم لأنهم يتبعون كل ناعقٍ، هذا الإيمان وإن كان معتبرًا في الشرع بمعنى أنه يرفع الأحكام في الدنيا ويستحق الأحكام المترتبة على الإيمان في الآخرة، لكنه إن سَلِمَ كما قال شيخ الإسلام: إن سلم من ضالٍ يضلهم عن دينه ويوقع لهم الشبه، وأما إذا جاءت الشبه فحينئذٍ يسيرون معه، إذا كان بعضهم يصدق الدجال فمن دونه من بابٍ أولى وأحرى. إذًا كلما قوي إيمان العبد زال من قلبه خوف أولياء الشيطان والعكس بالعكس، كلما ضعف إيمان العبد قوي خوفه منه. انتهى كلامه رحمه الله تعالى. فأمر الله تعالى في هذه الآية بإخلاص هذا الخوف له.

وقوله: ({إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) جعله شرطًا في الإيمان لأن الإيمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف الناس. يعني كمن جعل التوكل شرطًا في الإيمان بمعنى أنه لا يصح الإيمان إلا بالتوكل على الله عز وجل لوجود أصله لا كماله، وكذلك الخوف لا يصح الإيمان إلا بوجوده ({إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) فإن لم تكونوا مؤمنين فلا تخافوا الله، وإنما تخافون ماذا؟ أولياء الشيطان، ولأن من عرف أن الخوف عبادة وصرفه لغير الله شركٌ لم يصرفه لغيره. إذًا ({إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) هذا جعل الله تعالى الخوف شرطًا لصحة الإيمان، ففي الآية - كما قال المصنف في المسائل - أن إخلاص الخوف لله من الفرائض لأنه عبادة، وكل عبادة يشترط فيها الإخلاص.

قوله: ({إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ}) ذا اسم إشارة وهو مبتدأ، والشيطان خبرٌ له، وجملة ({يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ}) حالية أو مستأنفة، يجوز فيها الوجهان، يعني حال من الخبر الشيطان حال كونه مخوفًا، أو مستأنفة، ويجوز أن يكون الشيطان صفةً لاسم الإشارة، والخبر قوله: ({يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ}) يجوز هذا وذاك، والظاهر أن المراد هنا بالشيطان نفسه هو بنفسه باعتبار ما يصدر منه من الوسوسة المقتضية، وهذا هو القول المشهور عند المفسرين، وقيل: المراد به نعيم بن مسعود باعتبار الآية التي قبلها {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ} [آل عمران: ١٧٣] لَمَّا قال لهم تلك المقالة، وقيل: أبو سفيان لَمَّا صدر منه الوعيد لهم. إذًا ثلاثة أقوال: وما دام الله عز وجل قال الشيطان فالأصل أنه هو الشيطان، نبقى على الظاهر إلا إن دل دليل على أنه أراد به الشيطان الإنسي وحينئذٍ هو جند من جنوده، ولا إشكال فيه. والمعنى أن الشيطان يخوف المؤمنين أولياءه وهم الكافرون، وقيل إن قوله: ({أَوْلِيَاءهُ}) منصوب بنزع الخافض أي

يخوفكم بأوليائه، وهذا جعله قولاً للشوكاني رحمه الله تعالى ولم يرتضه لكن كما حكا ابن القيم فيما سبق أن جميع المفسرين فسروا الآية بأنه يخوفكم بأوليائه، حينئذٍ يكون تعدَّى إلى الأول بنفسه يخوفكم وحذف المفعول الأول، ثُمَّ تَعَدَّى إلى الثاني بالباء بأوليائه أولياءَه فيكون حينئذٍ منصوب نزع الخافض. وهذا من المسائل التي يكثر بها المعرضون قديمًا وحديثًا، والآن نقول: هذه التي إذا ذكرها النحاة في باب النحو يقال: هذه السماعية. أليس كذلك؟ إلا في باب (إِنَّ) و (أَنَّ)، حينئذٍ كيف نجيب على مثل هذه؟ نقول: هذا من التضيق. إذا جاءت المسألة ولم يكن ثَمَّ مانعٌ من تعميمها وقد استعمله العرب حينئذ نقول: الأصل فيه الاقتراض. وقوله: سماعًا في كذا وكذا، وقياسًا في كذا حينئذٍ هذا يحتاج إلى تأييد. إذًا منصوب بنزع الخافض أي يخوفكم بأوليائه، أو من أوليائه يعني إما أن يقدر الباء أو من، قاله الفراء والزجاج وأبو علي الفارس، يعني ذهبوا إلى أن ({يُخَوِّفُ}) يتعدَّى إلى واحدٍ بنفسه، والثاني إن جاء منصوبًا فهو بنزع الخافض إما الباء وإما (من). ورده ابن الأنباري بأن التخويف قد يتعدّى إلى مفعولين، فلا ضرورة إلى إضمار حرف جَرّ هذا يُشكل، هذا هو الصواب من حيث القواعد، لكن يُشْكِل عليه ما ادَّعَاه ابن القيم أن جميع المفسرين على تقدير الآية هكذا: يخوفكم بأوليائه، وإلا ما ذكره ابن الأنباري هو الموافق للأصول التي يذكرها النحاة.

وعلى قول الفراء ومن معه يكون مفعول ({يُخَوِّفُ}) محذوفًا أي يخوفكم، وعلى الأول الذي اختاره الشوكاني أنه يتعدّى إلى مفعولين - وهو قول ابن الأنباري - يكون المفعول الأول يخوفكم محذوفًا الكاف، والثاني مذكور وهو أولياء ({يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ})، ({أَوْلِيَاءهُ}) مفعول ثاني أين الأول؟ محذوف، وجائز أن يحذف الأول دون الثاني، والثاني دون الأول، وأما الاثنان هذا محلُّ خلاف عندهم ({فَلاَ تَخَافُوهُمْ}) (لا) ناهيةٌ ... ({تَخَافُوهُمْ}) الضمير هنا يعود إلى أولياء الشيطان ({فَلاَ تَخَافُوهُمْ}) أي أولياءه الذين يخوفكم به الشيطان، أو يحتمل وجهًا آخر فلا تخافوا الناس المذكورين في قوله فيما سبق {إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ} [آل عمران: ١٧٣] نهاهم سبحانه عن أن يخافوهم فيجبنوا عن اللقاء ويفشلوا عن الخروج، وأمرهم بأن يخافوه سبحانه فقال: ({وَخَافُونِ}) أي فافعلوا ما آمركم به، واتركوا ما أنهاكم عنه، لأن الحقيقُ بالخوفِ يعني الجدير بالخوف مني، والمراقبة لأمري ونَهْيِي لكون الخير والشر بيدي ({إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}).

دلت الآية على أن الخوف عبادةٌ يجب إخلاصها لله تعالى، وأن صرف الخوف لغير الله شركٌ أكبر كأن يخاف من غير الله من وثنٍ أو طاغوت أن يصيبه بما يكره، وهذا هو وجه مناسبة الآية للباب.

وفي الآية كذلك تحذير من كيد الشيطان، والخوف من أوليائه منافٍ للإيمان، فإن كان الخوف يؤدي إلى الشرك فحينئذٍ منافٍ لأصله، وإلا فهو منافي لكمال الواجب.

ونقف على هذا. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

74 ٧٤

٧٤٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: وقوله: (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللهَ).
* مناسبة الآية للباب، وما فيها من معاني.
* قوله: وقوله: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ)

* مناسبة الآية للباب، وما أفادت من معاني.
* قوله: (عن أبي سعيد رضي الله عنه مرفوعا: (إن من ضعف اليقين: أن ترضى الناس بسخط الله، وأن تحمدهم على رزق الله، وأن تذمهم على مالم يؤتك الله، إن رزق الله لا يجره حرص حريص، ولا يرده كراهية كاره).
* بيان ما يستفاد من الحديث:
* قوله: وعن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من التمس رضى الله بسخط الناس رضي الله عنه وأرضى عنه الناس، ومن التمس رضى الناس بسخط الله سخط الله عليه وأسخط عليه الناس) رواه ابن حبان في صحيحه.
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلا زال الحديث في الباب الثاني والثلاثين من أبواب ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى.

إذ قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب قول الله تعالى: {إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}).

وعرفنا المناسبة فيما سبق، وعرفنا ما يتعلق بعبادة الخوف، وما ينقسم إليه الخوف من الأقسام الثلاثة، وعرفنا المراد بالآية التي ترجم بها المصنف رحمه الله تعالى حيث ذكرنا أن المصنف ترجم أو ذكر تحت هذه الترجمة ثلاث آيات وحديثين، ومرّ الكلام عن الآية الأولى التي ترجم بها، ووقفنا عند قوله رحمه الله تعالى: (وقوله: {إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللهَ} الآية).

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله) بالعطف على (باب: قوله) هذا باب قول، وباب مضاف، (وقوله) مضاف إليه، وهو خبر لمبتدأ محذوف تقديره هذا باب قوله. حينئذٍ يكون (قوله) من قوله تعالى بالجر عطف على المضاف إليه، وهو جائز على الصحيح كما مرّ معنا، يعني لم يعطف على المضاف (باب) إنما عطف على المضاف إليه، ويمنعه كثير من النحاة، والصواب الجواز. وقوله: ({إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ} إلى آخر الآية، نفى سبحانه عمارة المساجد عن المشركين بقوله: {مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَاجِدَ اللهِ}، {مَا كَانَ}، {مَا} نافية، {مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَاجِدَ اللهِ} ما كان عمارة مساجد الله للمشركين، و {لِلْمُشْرِكِينَ} هذا خبر مقدم، و {أَن يَعْمُرُواْ} هذا اسم كان، أي ما صح لهم وما استقام أن يفعلوا ذلك، هكذا قال الشوكاني رحمه الله تعالى: ما صح لهم وما استقام أن يفعلوا ذلك شاهدين على أنفسهم، وهذه الجملة حالية {شَاهِدِينَ} حال [ليس] الجملة {شَاهِدِينَ} نقول: هذا اسم فاعل مجموع شاهد شاهدين، حينئذٍ حالاً من المشركين، أي ما كان لهم ذلك حال كونهم شاهدين على أنفسهم بالكفر، بإظهار ما هو كفرٌ من نصب الأوثان والعبادة لها وجعلها آلهةً، يعني يعبدونها من دون الله تعالى، فإن هذا شهادة منهم على أنفسهم بالكفر وإن أبوا ذلك بألسنتهم، يعني شهدوا بالفعل، ومرّ معنا أن الشهادة قد تكون بالفعل كما تكون بالقول، وذكرنا هذه الآية، فإذا كانوا شاهدين على أنفسهم بالكفر فكيف يجمعون بين أمرين متنافيين: - عمارة المساجد التي هي من شأن المؤمنين.

- والشهادة على أنفسهم بالكفر التي ليست من شأن من يتقرب إلى الله بعمارة مساجده.

ثَمّ أمران متنافيان، كيف شهدوا على أنفسهم بفعلهم وإن نفوا ذلك بألسنتهم فقد وقعوا في الكفر الأكبر والشرك بالله تعالى، وهذا ليس من شأنه أن يكون عامرًا لمساجد الله تعالى، إنما هو من شأن من آمن بالله واليوم الآخر، ثُمَّ بين سبحانه بعد ذلك النفي عن المشركين أن يكونوا من عمار مساجد الله، بيَّن سبحانه مَنْ هو حقيق بعمارة المساجد فقال: ({إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ})، إنما أداة حصر - كما مر معنا - ({إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ}) الْعِمَارَة فِعَالَة نقيض الخراب، يقال عَمَرَ أرضه يَعْمُرُها عِمارةً، ويقال عَمَرْتُه فعَمَرَ فهو مَعْمُور، إذًا العمارة والخراب نقيضان، حينئذٍ لا يجتمعان، والمراد بالعمارة هنا

في الآية إما المعنى الحقيقي، وإما المعنى المجازي.
المعنى الحقيقي من العمارة المراد بها ماذا؟ البناء، المراد به البناء، فيدخل ما يكون حسيًّا.
وأما المعنى المجازي، وإن شئت قل: المعنويّ ولا إشكال وهو ملازمته والتعبد فيه. يعني ملازمة المساجد والتعبد فيها، هذه عمارة، لكنها عمارة معنوية، والبناء وما يتعلق به هذه عمارة حسيّة، فهل المراد المعنيان أو لا؟ الصواب أنه يحمل على المعنيين، إن كان يردِّدَ الشوكاني في معنى الآية بين المعنيين، ولذلك قال المراد بالعمارة إما المعنى الحقيقيّ أو المعنى المجازيّ، بناء على ماذا؟ على الخلاف هل يصح الجمع بين الحقيقية والمجاز في لون واحد أو لا؟ فمن منعه لا بد من الترجيح، ومن جوَّزه وهو الصحيح فيُجمع على الأمرين، أو يُحمل على المعنيين، فنقول: المراد بالعمارة هنا العمارة الحسيّة، والعمارة المعنويّة. لكن الذي يدخل ابتداء هو العمارة المعنوية، ولذلك ذكر بعض الأفعال، قال: (مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ} فدلّ ذلك على أن الملاحظ هنا هو المعنى المعنويّ، وليس المعنى الحسّيّ، فالمراد بالعمارة إما المعنى الحقيقي، أو المعنى المجازي، وهو ملازمته والتعبد فيه، يعني في المسجد، وكلاهما ليس للمشركين، وعليه: {مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ} ينفى عنهم العمارة بنوعيها، الحسيّة والمعنوية، {مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ} أن يبنوا المساجد، ليس من شأنهم، و {مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ} أن يعمروها العمارة المعنوية، لأن العبادة لا تصح منهم، حينئذٍ انتفى عنهم الأمران، وكلاهما أي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليس للمشركين.
أما الأول وهو الحقيقي فلأنه يستلزم المنة على المسلمين بعمارة مساجدهم، لو مُكِّنَ الكفار أن يبنوا للمسلمين مساجدهم حينئذٍ تكون لهم المنة، والأصل ألا تكون للكافر منة على المسلم وهذا محرم شرعًا ممنوع.
وأما الثاني وهو المجازي فلكون الكفار لا عبادة لهم مع نهيهم عن قربان المسجد الحرام، حينئذٍ لا عبادة لهم، وهذا التعبير تعبير الشوكاني رحمه الله تعالى، وأصل العبادة أنها مبنية على الإخلاص، فلبُّها الإخلاص، وتحقيق الإخلاص من الكافر هذا ممتنع، إذًا يمتنع أن يتعبد الكافر لانتفاء أحد ركني العبادة، وأما كونه منهيًا عن قربان المسجد الحرام هذا قد يقال بأنه أخصّ، لأن المراد بالمساجد على جهة العموم، ولو ذُكِرَ المسجد الحرام في الآية إلا أن غير المسجد الحرام كالمسجد الحرام في ذلك، فلا يبني المسجد الحرام كافر، ولا يعمره كافر، ولا تصح العمارة منه، كذلك غير المسجد الحرام لا يصح بناؤه من كافر، ولا تصح عمارته كذلك العمارة المعنوية من كافر، لانتفاء التعبد عنهم، ومن جَوَّزَ الجمع بين الحقيقة والمجاز حمل العمارة هنا عليهما على المعنيين، وهو الصواب في هذه الآية. ({مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ})، ({إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ})، ({يَعْمُرُ}) هذا فعل مضارع أين فاعله؟ ({مَنْ آمَنَ}) يعني المؤمنون بالله واليوم الآخر، ... و ({مَسَاجِدَ}) هذا بالنصب على أنه مفعول به. ومُنِعَ من الصرف لأنه على وزن مفاعل لم ينون، ({مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ}) وفعل ما هو من لوازم الإيمان، من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولذلك قال: ({مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ}) ولا شك أن إقامة الصلاة داخلة في مسمَّى الإيمان، لأنه عَمَل، بل هي ركن، والزكاة إيتاء الزكاة كذلك داخلة في مسمّى الإيمان، إذًا آمن وفعل ما هو من لوازم الإيمان، فكل عبادة تذكر بعد صفة الإيمان فهي من لوازمها، بمعنى أن من آمن هو الذي يصلي، وأما من لم يؤمن فلن يصلي، كذلك من آمن هو الذي يزكي، من لم يؤمن فلا يزكي .. وهكذا ({وَلَمْ يَخْشَ})، ({وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللهَ}) يعني ولم يخش أحدًا إلا الله، فمن كان جامعًا بين هذه الأوصاف: الإيمان بالله، واليوم الآخر، وأقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأفرد الله تعالى بالخشية، من كان جامعًا بين هذه الأوصاف فهو الحقيق بعمارة المساجد، فهو الذي يعمر مساجد الله تعالى، لا من كان خاليًا منها أو من بعضها فليس أهلاً أن يكون من عمار المساجد، واقتصر على ذكر الصلاة والزكاة والخشية هذه الثلاث، يعني ذكر عملاً قلبيًا بعد صفة الإيمان ذكر عملاً قلبيًا وهو الخشية، والخشية المراد بها هنا الخوف وزيادة، أليس كذلك؟
الخوف وزيادة، الخوف المقرون بالمعرفة، حينئذٍ هذا وجه الاستدلال هنا بهذه الآية في باب ما جاء في الخوف ({وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللهَ}) واقتصر على ذكر الصلاة والزكاة والخشية دون غيرها من الأعمال القلبية والظاهرة تنبيهًا بما هو من أعظم أمور الدين على ما

عداه مما افترضه الله على عباده، يعني تنبيهًا بالأكبر على الأصغر، أو بالكل على الجزء، فالذي يعمر المسجد بما هو أعظم وهو الصلاة سيعمرها بما هو أقل من ذلك، أليس كذلك؟ هذا هو الأصل، والعكس قد يكون وقد لا يكون، لكن الذي يعمر المسجد بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ويكون قلبه أفرد الباري جل وعلا بخشيته حينئذٍ هو الذي يمتثل ما هو دون ذلك، إذًا اقتصر على ذكر الصلاة والزكاة والخشية تنبيهًا بما هو من أعظم أمور الدين على ما عداه مما افترضه الله على عباده لأن كل ذلك من لوازم الإيمان، فلما نفى الله تعالى عمارة المساجد يعني المشركين إذ لا تنفعهم عمارتها مع الشرك كما قال تعالى: {وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاء مَّنثُوراً} [الفرقان: ٢٣] أثبت الله تعالى في هذه الآية عمارة المساجد بالعبادة للمؤمنين بالله تعالى واليوم الآخر المقيمين الصلاة المؤتين الزكاة الذين لا يخشون أحدً إلا الله، فأخلصوا لله الخشية أي المخافة والهيبة التي ينبني عليها أثاث العبادة، والتي هي مخ عبودية القلب، ولا تصلح إلا لله وحده جل وعلا.

قال ابن عطية قوله: ({وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللّهَ}) وهو محل الشاهد هنا يريد خشية التعظيم والعبادة والطاعة، يعني الخشية كما مر معنا أنها قد تكون عبادةً مرادفة للخوف، وقد تكون دون ذلك، فالمراد هنا خشية التعظيم والطاعة والانقياد والذل والخضوع لله عز وجل. قال: يريد خشية التعظيم والعبادة والطاعة، ولا محالة أن الإنسان يخشى غيره، ويخشى المحاذير الدنيوية، وينبغي أن يخشى في ذلك كله قضاء الله وتصريفه، يعني أن تكون هذه الخشية متعلقة بالباري جل وعلا من جهة ما يخافه على نفسه. ولهذا قال ابن عباس في الآية ({لَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللّهَ}) لم يعبد إلا الله، لأن الخشية تُورِث ماذا؟ لا بد أن يكون لها أثر، تُورِثُ أن العبد يقبل على طاعة ربه فيتعبد الله تعالى بامتثال أوامره واجتناب نواهيه.

ابن عباس من فقهه قال: ({لَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللّهَ}) لم يعبد إلا الله، فإن الخوف كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى عبودية القلب، فلا يصلح إلا لله تعالى كالذل والإنابة والمحبة والتوكل والرجاء وغيرها من عبودية القلب، هذه الأعمال أعمالٌ جليلة، وجلها أو أكثرها من أفرض ما يكون على المسلم وعلى المكلَّف، وحينئذٍ الخوف عبودية القلب كالمحبة والإخلاص والتوكل على الله تعالى كلها من عبودية القلب.

وقوله: {فَعَسَى أُوْلَئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ} [التوبة: ١٨] حسمٌ لأطماع الكفار في الانتفاع بأعمالهم، فإن الموصوفين بتلك الصفات إذا كان اهتداؤهم مَرْجُوًا فقط فكيف بالكفار الذين لم يتصفوا بشيءٍ من تلك الصفات.

قال ابن أبي طلحة عن ابن عباس يقول: إن أولئك المهتدون يعني جزم، {فَعَسَى أُوْلَئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ} وعسى عند ابن عباس واجبةٌ، فلذلك قال هنا في الآية {فَعَسَى أُوْلَئِكَ} إن أولئك المهتدون كقوله: {عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً} [الإسراء: ٧٩]، ثم قال: ... (وكل عسى في القرآن فهي واجبةٌ). لأن الأصل فيها ماذا؟ التَّرجي، والتَّرجي قد يقع وقد لا يقع، فإذا قيل: واجبة بمعنى ماذا؟ أنه سيقع.

والحاصل أخبر تعالى أنه لا يعمر مساجده حقيقة إلا الذين آمنوا بقلوبهم وعملوا بجوارحهم وداوموا على إقام الصلاة بأركانها وواجباتها وسننها وأعطوا الزكاة مستحقيها وأخلصوا لله الخشية، فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فو الذي يعمر مساجد الله تعالى، دلت الآية على أن من عمر المساجد من المسلمين بالعبادة فهو من المؤمنين، أليس كذلك؟ من عمر المساجد من المسلمين بالعبادة فهو من المؤمنين، يعني دل على وصفٍ أخص، ولذلك جاء حديث: «إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان». حديث ضعيف استدل بهذه الآية لكن معناه صحيح، وهذه الآية تدل على ذلك، من الذي، هذا حصرٌ يعني ({إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّهِ مَنْ آمَنَ}) لا يعمر مساجد الله إلا من اتصف بهذه الصفات، إذًا الحديث معناه يكون صحيحًا، فحينئذٍ تكون هذه الشهادة في الأصل أنه مسلم، ثم إذا رأينا منه ذلك شهدنا له بالإيمان.

ودلت الآية على أن العمارة المعنوية وهي عمارة المساجد بالطاعة والعمل الصالح ونحوها هذا المراد بالعبادة، هذا هو الأصل، أن تكون

العمارة عمارة معنوية بالطاعة والعمل الصالح ونحو ذلك، لا مجرد العمارة بالبناء فقط وتزينها وزخرفتها، هذا ليس هو المراد شرعًا، فلا يكون الاهتمام بالبناء ثم هي فارغةٌ أو أنها مغلقةٌ. نقول: هذا منافٍ لِمَا دلت علي هذه الآية، لا مجرد العمارة بالبناء فقط، وإن كان يدخل فيها ويعم ترميمها وتنظيفها، هذا لا يُنازع فيه، لكن ما بنيت المساجد إلا من أجل إقامة ذكر الله تعالى بما ذُكِر، ولم تُبْنَ من أجل أن تبقى مغلقة أو أنها تكون مهجورة من حيث العمل الصالح، وهذا منافٍ لهذه الآية، فلا تكون عامرةً إلا بالإيمان والعمل الصالح الخالص من شوائب الشرك والبدع، وإدامة العبادة والذكر وصيانتها عن ما لا تبنَ له.

ودلت الآية على عظمة هذه المساجد بدليل أن الله تعالى أضافها إلى نفسه ({مَسَاجِدَ اللَّهِ}) وإذا أضاف الله تعالى الشيء إلى نفسه إن كان عينًا قائمةً بذاتها فهو من إضافة المخلوق إلى خالقه فتكون إضافة للتشريف، وإذا كان معنى من المعاني حينئذٍ يكون صفة للباري جل وعلا كعين الله، ويد الله، وقدمه. أي أضافه إلى نفسه حينئذٍ يكون صفةً، لكن بيت الله، وناقة الله، ومساجد الله هذه إضافة هنا إضافة عينٍ منفصلة، حينئذٍ يكون من إضافة المخلوق إلى خالقه، لماذا أضافه إلى نفسه؟ من باب التكريم والتشريف وإبداء شأنه، فإذًا دلت هذا الآية على عظمة هذه المساجد حيث أضافها الله إلى نفسه تشريفًا لأنها مكان عبادته.

مناسبة الآية للباب:

أن فيها وجوب إخلاص الخشية لله. وجه الاستدلال ({وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللهَ}) نفيٌ وإثبات، فيه إثبات وفيه نفيٌ ({وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللهَ}) ولم يخشَ أحدًا استثناء مفرغ ({وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللهَ}) فحينئذٍ نقول: لم يخش أحدًا إلا الله، فحصر الخشية في الله تعالى، ونفاها عن كل ما سواها، حينئذٍ إخلاص الخشية لله تعالى أي الخوف والهيبة التي هي أساس العبادة لله وحده.

وفي الآية الحثّ على عمارة المساجد حِسًّا ومعنى، حسيًّا ومعنويًّا. قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله) يعني وقوله تعالى: ({وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ} الآية) قوله الآية. كالآية السابقة الآيةَ بالنصب يعني أكمل الآيةَ. حينئذٍ إذا كان فيها شاهد جئنا به وإلا فلا (وقوله: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ}). قال ابن كثير رحمه الله تعالى: يقول تعالى مُخْبِرًا عن قومٍ من الذين يدَّعُون الإيمان بألسنتهم ولم يثبت الإيمان في قلوبهم بأنهم إذا جاءتهم محنةٌ في الدنيا اعتقدوا أنها من نقمة الله بهم فارتدوا عن الإسلام. قال ابن عباس: يعني فتنته أن يرتد عن دينه إذا أُوذِيَ في الله. يعني فتنته فتنة ذلك الذي أُوذِيَ في الله أن يَرْتَدَّ عن دينه إذا أُوذِيَ في الله. قول ابن كثير: قومٌ من الذين يَدَّعُون الإيمان بألسنتهم ولم يثبت الإيمان في قلوبهم. هذا يدل على أنه رجح أحد القولين، وهو أن المراد بهذه الآية هم المنافقون لأن ثَمَّ قولين في المسألة كما سيأتي.

قال ابن القيم - في الآية -: أخبر - يعني الله عز وجل - أخبر عن حال الداخل في الإيمان بلا بصيرة، من يدخل في الإيمان وينتسب إلى أهل الإيمان إما أن يكون ببصيرةٍ أو لا؟ الثاني هذا الذي لا يأخذ إيمانه عن كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وإنما يأخذها عن تقليدٍ، نشأ بين المسلمين فأسلم، نشأ بينهم حكمه حكم المسلمين ولا إشكال في ذلك، وتُنَزَّلُ عليه أحكام المسلمين لكن هذا كالريشة في مهب الريح أدنى ما يأتيه من مصيبة فإذا به تذهب به هنا وهناك، لا يكون إيمانه ثابتًا، وهذا الشأن كل من أخذ إيمانه عن تقليدٍ أو إسلامه أو عن تقليد، ولذلك قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى - ومر معنا -: أن ضابط إيمانه العامة ما لو شُكِّكُوا لشُكُّوا. أدنى ما يأتيه من البلاء يسيرون وراءه، ولذلك تلاحظون الآن ما يَدَّعِي مُدَّعٍ من دجالٍ أو ساحر أو أفَّاكٍ أو كاهن لا بد وأن له جمهورًا أليس كذلك؟ مع أن هذه المسألة قد تكون متقررة عند بعضهم لماذا يصيرون وار كل ناعق؟ لأن إيمانهم ليس على الجادة ليس على بصيرة، وإنما هو من جهة التقليد فأدنى ما يمكن أن يأتي ويصرفه فإذا به قد صرفه، ولذلك نتعجب عندنا يعيش من يعيش ممن يَدَّعِي الإسلام بين المسلمين ثم يتبع الدجال بأنه رب العالمين، انظر أن الضلال كيف وصل بهم، إذًا هنا أخبر عن حال الداخل

في الإيمان بلا بصيرة، أما الذي يكون على بصيرةٍ هذا إذا جاءته المصيبة والفتنةُ ثبت بإذن الله تعالى يكون إيمانه مرتكزًا له عن حلول المصائب فلا يهتز، إنما يهتز من لا بصيرة له بدينه، ولذلك قيَّده رحمه الله تعالى عن حال الداخل في الإيمان بلا بصيرةٍ، وأنه إذا أُوذِي في الله جعل فتنة الناس له، وهي أذاهم له، جعل فتنة الناس المراد بالفتنة أذى الناس لهم، بأي أذى بقولٍ أو فعلٍ، وهي أذاهم له ونيلهم إياه بالمكروه، وهو الألم الذي لا بد أن ينال الرسل وأتباعهم ممن خالفهم، لا بد لكل مسلمٍ من أذى إما من كافرٍ لأهل الإيمان وإمّا من أهل العصيان لأهل الطاعة، الأذى قد يأتي من جهة الكفر وقد يأتي من جهة أهل المعاصي ولو كانوا منتسبين إلى الإسلام، فقد يؤتي الأذى من قبل أهل الإسلام ولا شك في ذلك. قال هنا: لا بد أن ينال الرسل وأتباعهم ممن خالفهم.

كل من جاء وأراد أن يدعو إلى ما دعا إليه الرسل لا بد أن يُؤْذَى سواء كان من جهةٍ كفار أو من جهة من يَدَّعِي الإسلام ويكون أصله أصل المسلمين وحكمه حكم المسلمين لكن أهل الهوى لا يريدون ماذا؟ إن يأتِيَ داعيةٌ ويدعو إلى ما يخالف أهواءهم حينئذٍ يحارب ونحو ذلك، جعل ذلك في فراره منه وتركه السبب الذي يناله به كعذاب الله، يعني جعل تلك الفتنة وذلك الأذى كعذاب الله، فأراد أن يفر منه كما يفر المؤمن من عذاب الله، أليس كذلك؟ حينئذٍ جعل هذه الأذية وهذه الفتنة فتنة الناس كعذاب الله، حينئذٍ المؤمن ما موقفه من عذاب الله؟ أنه يجب عليه أن يفر منه، يفر منه بماذا؟ بموافقة ما أراده الله تعالى، وهذا المسكين جعل هذه الفتنة كعذاب الله فأراد أن يفر من أذية الناس فيوافقهم ويتبع أهواءهم هنا جاء تمثيل بقوله تعالى: ({فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ}) عذاب الله تعالى المؤمن يجب عليه أن يفر منه، والفرار إنما يكون بمتابعة أمر الله تعالى، وأما فتنة الناس حينئذٍ إذا أراد أن يفر منها فوافقهم وأتبع ما أرادهم حينئذٍ سار بقدميه إلى عذاب الله، أليس كذلك؟ وهذا ليس من شأن المؤمن على بصيرة، ولذلك قال: كعذاب الله الذي فر منه المؤمنون بالإيمان آمنوا من أجل أن لا يعذبهم الله تعالى، أطاعوا الرب جل وعلا من أجل أن لا يعذبهم الباري جل وعلا. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: فالمؤمنون لكمال بصيرتهم فرُّوا من ألم عذاب الله إلى الإيمان، وتحملوا ما فيه من الألم الزائل المفارق عن قربٍ - وهو كذلك - وهذا من ضعف بصيرته، فرّ من ألم عذاب أعداء الرسل إلى موافقتهم ومتابعتهم - انظر المقارنة بين الشيئين - ففرّ من ألم عذابهم إلى ألم عذاب الله، فجعل ألم فتنة الناس في الفرار منه يعني من الألم بمنزلة ألم عذاب الله، وغُبِنَ كل الغَبْنِ إذ استجار من الرمضاء بالنار، وفرّ من ألم ساعة إلى ألم الأبد، وإذا نصر الله جنده وأولياءه قال: إني كنت معهم. والله عليم بما انطوى عليه صدره من النفاق. إذًا رجَّح ابن القيم المنافق أن الآية إنما هي في شأن المنافق.

قوله: ({وَمِنَ النَّاسِ}) أي بعض الناس ليس كل الناس ({مَن يَقُولُ}) هذا خبر المبتدأ ({فَإِذَا أُوذِيَ فِي})، ({فِي}) للسببية ({أُوذِيَ فِي اللَّهِ} في) هنا للسببية أي بسبب الإيمان بالله، أو للظرفية على تقدير محذوف أي في شأن الله، والمقصود أن بعض الناس من يدَّعِي الإيمان بلسانه ولم يثبت في قلبه ({فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ}) أي في شأن الله ولأجله كما يفعله أهل الكفر مع أهل إيمان، لا بد من الأذية، وكما يفعله أهل المعاصي مع أهل الطاعات من إيقاع الأذى عليهم لأجل الإيمان بالله والعمل بما أمر به، حينئذٍ الأذية ليست منحصرة في ماذا؟ في أن تكون من الكافر للمؤمن، بل قد تكون من أهل العصيان ممن هو مسلمٌ ولكنه أراد ماذا؟ أراد أن يتبع الناس هواه وهذا قد خالفه ({جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ})، ({جَعَلَ}) بمعنى صير والفتنة الإيذاء والامتحان والابتلاء، وسُمِّي فتنة لأن الإنسان يُفْتَتَنُ به فيُصَدُّ عن سبيل الله، وفتنة الناس من إضافة المصدر إلى فاعله، أليس كذلك؟ فتنة الناس من إضافة المصدر إلى فاعله، فالفتنة هي ما يوقعونه عليه من الأذى، سواء كان بالقول أو [بالعمل] بالفعل يعني لا يشترط أن يكون بالفعل ({كَعَذَابِ اللَّهِ}) أي جزع من أذاهم فلم يصبر عليه وجعله في الشدة والعظم كعذاب الله فأطاع الناس كما يطيع الله تعالى، والمقصود أن العبد يفرّ من عذاب الله فيوافق أمره وهذا جعل فتنة الناس كعذاب الله ففرّ من إيذائهم فوافق أهواءهم. قيل: هو المنافق إذا أُوذِيَ في الله رجع عن الدين فكفر،

{وَلَئِن جَاء نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ} [العنكبوت: ١٠] أي نصر من الله للمؤمنين وفتحٌ وغلبةٌ للأعداء وغنيمة يغنمونها منهم ليقولون: إنا كنّا معكم، أي داخلون معكم في دينكم ومعاونون لكم على عدوكم فكذبهم الله وقال: {أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ} [العنكبوت: ١٠] أي هو سبحانه أعلم [بما في صدور من] بما في صدورهم من خيرٍ أو شرّ أو إن شئت قل من إيمانٍ أو نفاق من خيرٍ أو شرّ إذًا عممتَ أردت التعميم، وبعضهم قال: من إيمانٍ أو نفاقٍ. فحينئذٍ نخص المراد هنا بالمنافق، فكيف يَدَّعُون هذه الدعوى الكاذبة، فثَمَّ قولان في الآية:

- قيل: هم قومٌ ممن كان في إيمانهم ضعف مسلمون لكن كان في إيمانهم ضعفٌ، كانوا إذا مسهم الأذى من الكفار وافقوهم، وإذا ظهرت قوة الإسلام ونصر الله المؤمنين في موطن من المواطن قالوا: إنا معكم. إذًا هم مسلمون لكن أصابتهم الفتنة.

- وقيل: المراد المنافقون. وهذا هو الصحيح، والله أعلم. قال مجاهد: نزلت في ناسٍ كانوا يُؤمنون بالله - لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون المؤمن المسلم الضعيف أن لا يكون كذلك - يعني إذا قيل: نزلت في الكافر أو نزلت في المنافق ليس المراد أنه لا يُستدل بها على المسلم، فقد يكون بعض المسلمين حالهم كحال هؤلاء حينئذٍ تُعَمَّم الآية.

قال مجاهد: نزلت في أناسٍ كانوا يؤمنون بالله بألسنتهم فإذا أصابهم بلاء من الله أو مصيبة افتتنوا.

وقال الضحاك: نزلت في ناسٍ من المنافقين بمكة كانوا يؤمنون فإذا أُذوا رجعوا إلى الشرك.

والسياق يدل على أنه نازلةٌ في المنافقين. وقوله تعالى: {وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ} [العنكبوت: ١١] هذا واضحٌ بَيِّن يدل على أن ما سبق من الآية إنما تقرره هذه الآية وتؤكده وأنها في شأن المنافقين. هذه الآية تقرر ما قبلها وتؤكده. أي ليميّزَنَّ اللهُ بين الطائفتين ويظهر إخلاص المخلصين ونفاق المنافقين، فالمخلص الذي لا يتزلزل بما يصيبه من الأذى، ويصبر في الله حق صبر، ولا يجعل فتنة الناس كعذاب الله، والمنافق الذي يميل هكذا وهكذا، فإن أصابه أذى من الكافرين وافقهم وتابعهم وكفر بالله عز وجل، وإن ظهر الإسلام وأهله رجع إلى الإسلام وزعم أنه من المسلمين.

مناسبة الآية للباب:

أفادت الآية أن الخوف من الناس أن ينالوه بما يكره بسبب الإيمان بالله من جملة الخوف من غير الله تعالى، لأنه إنما فرّ من عذابهم ومن فتنتهم لخوفه منهم، فجعل الخوف منهم فحينئذٍ يكون الخوف منهم من جملة الخوف من غير الله، ومرّ الخوف من غير الله قد يكون شركًا أكبر وقد يكون دون ذلك.

فيستفاد من الآية:

أولاً: أن الخوف من أذي الناس بسبب الإيمان خوفٌ من غير الله تعالى، ولا يجوز، قد يصل به إلى الشرك الأكبر.

ثانيًا: وجوب الصبر على الأذى في سبيل الله يؤخذ من الآية.

ثالثًا: فيها رد على المرجئة والكرامية فلا يصدق عليه الإيمان الشرعي إلا باعتقاد القلب وعمله وقول اللسان وعمل الجوارح، لأنه أُوذِيَ ليس في اعتقاده، الاعتقاد لا قدرة لأحدٍ عليه البتة ولذلك لا يدخله الضرورة، لو اضطر إلى القول قول الكفر حينئذٍ جاز أن يتكلم بلسانه لكن قلبه مطمئنٌ بالإيمان، ولا يتصور فيه أن يكون ثم ضرورة على أو قهر أو اضطرار على قلبه، لأن القلب لا يصلوا إليه ولا يعلم به بحاله حينئذٍ نقول: هذا يدل على أن الآية تنص على أن العمل داخل في مسمى الإيمان.

رابعًا: فيها الخوف من مداهنة الخلق، لا يجوز أن يداهن الخلق البتة، وإذا كان أمر الله تعالى قاضيًا وجب أن يقضي بأمر الله تعالى، ولا يداهن في ذلك.

خامسًا: دناءة همة المنافقين أنهم يصيرون مع مصالحهم، إذا كان للمسلمين دائرة قال: نحن معكم، وإذا رأوا ضعفًا ونحو ذلك فرُّوا منهم، هذه دناءة، وهي من أخلاق المنافقين.

سادسًا: فيها إثبات علم الله تعالى.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي سعيد رضي الله عنه مرفوعا: «إن من ضعف اليقين: أن تُرْضِيَ الناس بسخط الله، وأن تحمدهم على رزق الله، وأن تذمهم على ما لم يؤتك الله، إن رزق الله لا يجره حرص حريص، ولا يرده كراهية كاره»). الحديث رواه أبو نعيم في الحلية ... [عندكم إسناد له رواه كذا .. يعني مرسل أرسله المصنف] الحديث رواه أبو نعيم في الحلية والبيهقي وعلَّه بمحمد بن مروان السُّدِّيّ كما قال في ... ((التيسير)) وقال: ضعيف. وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: متهمٌ بالكذب. وفيه أيضًا عطية العوفي أورده الذهبي في ((الضعفاء)) وقال: ضعفوه. وقال أيضًا: مجمع على ضعفه. وموسى بن بلال قال الأزدي: ساقطٌ. قال في ((التيسير)): إسناده ضعيف. الحديث من حيث الإسناد هو ضعيف، ومعناه صحيح، بل من أصح الصحيح إن صح التعبير، من أصح الصحيح معناه كل جملةٍ ثابتة قطعًا ولا إشكال فيها البتة، إسناده ضعيف ومعناه صحيح، مثل هذه الأحاديث لا شك أنها تحفظ ولا إشكال فيه، لكن يبقى ماذا؟ قضية الإسناد أن يقال قال - صلى الله عليه وسلم -، وإنما يقال: رُوِيَ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: قال كذا. أو يأتي بكل جملة ويستدل لها من الكتاب والسنة وكلام أهل العلم. إذًا إسناده ضعيف ومعناه صحيح، وتمامه كما قال في ((التيسير)): «وإن الله بحكمته جعل الروح والفرح في الرضا واليقين». الروح والفرح بمعنى، في الرضا واليقين «وجعل الهم والحزن في الشك والسخط». قال قوله: («إن من ضعف اليقين: أن ترضى الناس بسخط الله»)، («إن من ضعف اليقين: أن ترضى»). (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر، أليس كذلك؟ اسم (إن)، إن إرضاء الناس («من ضعف اليقين») إن من ضعف اليقين إرضاء الناس، أليس كذلك؟ فيكون (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر، وهو اسم (إن)، («إن من ضعف اليقين») قال في ((المصباح)): الضَّعف بفتح الضاد في لغة تميم، وبضمها لغة قريش، فالمضموم مصدر ضَعُفَ ضُعْفًا كقَرُبَ قُرْبًا قَرُبَ قُرْبًا ضُعْفًا، والمفتوح من باب قَتَلَ. إذًا الضَّعف بفتح الضاد في لغة تميم، وبضمها لغة قريش، والمراد به خلاف القوة والصحة، الضعف ما يقابل الصحة والقوة، حينئذٍ يكون بضد القوة.

وبضدها تتبين الأشياء

فالضَّعف والضُّعف ضد القوة، والمراد أن من علامة ضعف اليقين ماذا؟ ما سيذكره من أمور الثلاثة المذكورة الآتية، واليقين المراد به الإيمان كله كما قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: اليقين الإيمان كله، والصبر نصف الإيمان. رواه الطبراني بسندٍ صحيح كما قال في ((التيسير)) والجزء الأول علَّقه البخاري في ((الصحيح)) وهو قول: اليقين الإيمان كله. اليقين هو الإيمان، والإيمان هو اليقين، لكن أعلى مراتب الإيمان هو الذي يسمى باليقين، وليس أصل الإيمان يسمى باليقين، وإنما اليقين هو كمال الإيمان، ولذلك قال ابن مسعود: اليقين الإيمان كله. يعني تمامه وأعلى مراتبه، فيسمى باليقين. ورُوِيَ مرفوعًا ولا يثبت قاله الحافظ يعني ما قال ابن مسعود رُوِيَ مرفوعًا ولا يثبُت كما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى. («أن ترضى الناس بسخط الله»)، (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر اسم (إن) («إن من ضعف اليقين») إرضاء الناس .. إلى آخره. والباء في قوله في («بسخط الله») للعوض، يعني تجعل عوض إرضاء الناس سخط الله، تُبدِل هذا بذاك، العوض أو للبدل، فتستبدل هذا بهذا، فهذا («من ضعف اليقين»). والمقصود أن من ضعف اليقين أن تؤثر رضا الناس على رضا الله. يعني تؤثر بمعنى تُقَدِّم، عندك أمران تعارضان، هذا أَمَرَ الله تعالى به لكنه يخالف ما عند الناس، فالناس يطلبون ما يخالف أمر الله تعالى تقدم رضا من؟ رضا الله تعالى مقدمٌ على رضا الناس، ولذلك قال: («إن من ضعف اليقين أن ترضى الناس بسخط الله») متى؟ عند تقديم ما أراده الناس واسْتَهْوَوْه وهو مخالفٌ لما أراد الله تعالى، وخلاف ما أراد الله تعالى فيه سُخْطُ الله، حينئذٍ قَدَّمْتَ ما يرتضيه الناس على ما يسخطه الباري جل وعلا، فالمقصود أن («من ضعف اليقين») أن تُؤثر رضا الناس على رضا الله فتوافقهم على ترك المأمور أو فعل المحظور استجلابًا لرضاهم، وذلك لأنه لم يقم بقلبه من إعظام الله وإجلاله وهيبته ما يمنعه من استجلاب رضا المخلوق، يعني لا يفعل ذلك إلا من هان عنده ربه جل وعلا، لم يقم بقلبه من العظمة

والهيبة والخوف والخشية ما يقتضي أن يُقَدِّم ما أراده الله تعالى على ما أراده المخلوق، من استجلاب رضا المخلوق بما يجلبه له سخط خالقه، وبهذا الاعتبار يدخل في نوعٍ من الشرك، يعني: التشريك موجودٌ لكن قد يصل به إلى أن يكون شركًا أصغر، بل قد يصل به إذا كان هذا ديدنه أن يصل به والعياذ بالله إلى الشرك الأكبر، لأن سيأتي معنا شرك الطاعة، وهو أنه يطيع المخلوق ولا يطيع ربه جل وعلا كما سيأتي، وبهذا الاعتبار يدخل في نوعٍ من الشرك لأنه آثر رضا المخلوق على رضا الخالق، وتقرب إليه بما يسخط الله تعالى، ومن قَوِيَ إيمانه آثر رضا الخالق على رضا المخلوق. إذًا العكس بالعكس («إن من ضعف اليقين أن ترضى الناس بسخط الله»).

إذًا إرضاء الله تعالى بسخط الناس من كمال اليقين العكس بالعكس، ومن قَوِيَ إيمانه [آثر رضا المخلوق، نعم] ومن قوي إيمانه آثر رضا الخالق على رضا المخلوق فحصل له رضا الله تعالى ورضا الخلق، فمن قَوِيَ يقينه عَلِمَ أن الله وحده هو النافع الضار، وأنه لا مُعَوَّل إلا على رضاه، وليس لسواه من الأمر شيء كائنًا ما كان، فلا يهاب أحدًا ولا يخشاه لخوف ضررٍ يلحقه ونحو ذلك {وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً} [الأحزاب: ٣٩].

قوله: («وأن تحمدهم على رزق الله»). إذًا هذه الخصيصة الأولى التي هي من علامة ضعف اليقين: أن ترضي الناس بسخط الله، وهو نوعٌ من الشرك.

(«وأن تحمدهم على رزق الله») أي تحمدهم وتشكرهم على ما وصل إليك على أيديهم من رزقٍ بأن تضيفه إليهم وتحمدهم عليه، وتَنْسَى المنعم المتفضل على الحقيقة وهو الله رب العالمين، وهذا مر معنا أنه كفر النعمة، وكفرٍ دون كفرٍ بمعنى أنه يَنْسَى الْمُسَبِّب وهو الله تعالى ويَنْسِب النعمة إلى من قامت على يده وهو السبب. قال: وتنسى المنعم المتفضل على الحقيقة وهو الله رب العالمين الذي قَدَّر هذا الرزق وأَوْصَلَهُ إليك بلطفه ورحمته، فإذا أراد أمرًا قيَّض له أسبابًا حينئذ صار أو كان هذا الرزق على يديه، فيكون الرزق المسبب والسبب كذلك من عند الله تعالى، فهو الذي يُيسر الأسباب وهو الذي يُيسر ما يترتب على الأسباب، ولا ينافي هذا حديث «من لا يشكر الناس لا يشكر الله» يعني إذا قيل - كما مر معنا -: بأنه إذا جاءت النعمة أضافها إلى الله تعالى واعتقد أنها من الله تعالى، والمخلوق هذا الذي ذهب وأتى إنما هو سببٌ، الذي أَجْرَاه وقَدَّرَه ويَسَّرَ ذلك المسبب على يده هو الله تعالى، لكن لا يمنع هذا الاعتقاد أن نقول: له جزاك الله خيرًا، وأن ندعوَ له لأن النص جاء «من لا يشكر الناس لا يشكر الله» بأن المراد هنا إضافة النعمة إلى السبب ونسيان الخالق، هنا هذا: نسيان الخالق هو المحك، بأنه لا يَلْتَفِتُ بقلبه ولا يستحضر إلا فعل الفاعل هذا المخلوق فينسى أنها من عند الله تعالى، هذا هو المحذور، وإذا لو يعتقد أنها من عند الله تعالى وأنه أجراها على يد هذا المخلوق ونسبها اعتقادًا إلى الباري جل وعلا وشكر وجَزَّى هذا المخلوق فلا إشكال فيه، هذا يعتبر من الإيمان، من كمال اليقين ليس («من ضعف اليقين»)، وإنما نسيان الْمُتَسَبِّب وهو الله تعالى هو الذي فيه المحذور المذكور، لأن المراد هنا في الذَّمّ وأنه من ضعف اليقين إضافة النعمة إلى السبب ونسيان الخالق، والمراد بشكر الناس عدم كفر إحسانهم والدعاء لهم، تدعو لهم ولا تكفر إحسانهم لكون الله ساقه على أيديهم فتدعو لهم، أو تكافئهم لحديث («من صنع إليكم معروفًا فكافئوه فإن لم تجدوا ما تكافئوه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه») بالدعاء أو بشيء آخر، فإضافة الصنيعة إليهم إنما هو لكونهم صاروا أسبابًا في إيصال المعروف إليه وإلا فالذي قَدَّرَه وسَاقَهُ هو الله وحده. إذًا («وأن تحمدهم»)، (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر أي وحمدهم، يكون عطفًا على قوله: («أن تُرْضِي») يعني إرضاء الناس بسخط الله وحمدهم على رزق الله، فالمراد هنا يفهم حيث أراده النبي - صلى الله عليه وسلم - إن صح الحديث - حيث أراد ماذا؟ أنه نسيانٌ للخالق جل وعلا، وإضافة هذه النعمة إلى المخلوق فحسب.

قوله: («أن تحمدهم») المراد هنا ما يشمل المدح، لأن الحمد - كما مر معنا - حقيقته ذِكْرُ محاسن المحمود مع حُبِّهِ وتعظيمه وإجلاله، لو قلنا: المراد به الحمد بهذا المعنى لخرج المدح، لكن المراد هنا ما يشمل المدح حينئذٍ ذكر محاسن المحمود، فالمرادُ بالحمد هنا بعض تعريفه، أو بعض حقيقته ليدخل فيه ماذا؟ المدح، أليس كذلك؟ ذكر محاسن المحمود إلى هنا اشترك الحمد والمدح، ثم إن كان هذا الذكر مع

الحب والتعظيم فهو الحمد، وإلا فهو المدح، والمراد هنا ما يشمل النوعين فإسقاط قيد المحبة مطلوبٌ هنا، وهنا ليس بشرط المحبة والتعظيم لأنه يشمل المدح.

قوله: («وأن تحمدهم على رزق الله») يعني عطاء الله، ما أعطاك الله عز وجل قد يكون شيئًا حسيًّا، وقد يكون شيءً معنويًّا («وأن تحمدهم على رزق الله»)، («على رزق الله») فهو نكرةٌ مضافٌ إلى معرفة فأفاد [ليست تعريف] فأفاد العموم، هو يفيد التعريف لكن ليس بحثنا في هذا، إنما المراد به ما يعمّ رزق الله تعالى، ورزق الله قد يكون باطنًا وقد يكون ظاهرًا، قد يكون معنويًّا كالعلم والتقوى والصلاح، وقد يكون حسيًّا حينئذٍ يكون عامًا، والمقصود هنا أن يجعل الحمد كله يعني الحمد المطلق لهم ناسيًا الْمُسَبِّب وهو الله عز وجل، وهذا من ضعف اليقين، وأما حمدهم على أنهم سبب من الأسباب وأن الحمد كله لله جل وعلا فهذا حقٌّ وليس من ضعف اليقين.

ثم قال: («وأن تذمهم على ما لم يؤتك الله»). هذه الخصوص الثالثة («وأن تذمهم») يعني الخلق («على ما لم يؤتك الله») لأنه لم يقدر لك ما قدره الله تعالى فتذمهم على ماذا؟ ما من شيءٍ في الكون من رزقٍ أو غيره إلا وهو مقدر من عند الله تعالى، فإذا طلبت من شخصٍ ما أمرًا ما فلم يعطيك تذمه، لماذا؟ إنما تقول: ما أراده الله عز وجل. إذ لم أراده لكان، ما كتب لك إذًا تذمهم على أي شيء؟! هو مخلوق وأفعاله مخلوقة وهو بهذا الاعتبار مُسيَّر لا يملك شيئًا البتة، حينئذٍ ما من رزقٍ يجري على يديه فالله عز وجل هو الذي أسداه، فتَذُمَّه على أي شيء؟! هذا مخالف للعقل والإيمان، لأنه لم يقدر لك ما طلبته على أيديهم، فلو قدره لك لساقه إليك بقدره جل وعلا، والمقصود كما قال في ((التيسير)) أنه إذا طلبت الناس شيئًا فمنعوك ذَمَمْتَهم، هذا من ضعف اليقين، والله المستعان، هذا من ضعف اليقين إذا طلبت الناس شيئًا فمنعوك ذممتهم هذا من ضعف اليقين، ذممتهم على ذلك فلو عَلِمْتَ يقينًا أن المتفرد بالعطاء والمنع هو الله وحده، قد يَدَّعِيه مُدَّعٍ، لكن إذا نزل إلى الساحة ووقع فيما يقع مع الناس ضَعُفَتْ هذه المسائل، ولذلك ((كتاب التوحيد)) من أوله إلى آخره ليس المطلوب منه حفظه مسائل فحسب، وإنما إذا قيل: النافع الضار هو الله عز وجل سيمر معك بعد قليل ما يكون على يد الناس، فإذا بك تخالف ما تقرره، أليس كذلك؟ أو ما تعتقد أنه الصواب، لا، المراد أنك في كل حادث يمر بك حينئذ تعتقد أنه لا نافع إلا الله، ولا ضار إلا الله عز وجل، حينئذٍ لا يتعلق الإنسان بالخلق لا في جلب خير ولا في دفع ضُرٍّ، فهم لا يملكون لأنفسهم شيئًا من ذلك، فلغيرهم من باب أولى وأحرى، فلو اعتقد الإنسان هذا المعنى لاستراح كثيرًا، فلو عَلِمْتَ يقينًا أن المتفرد بالعطاء والمنع هو الله وحده وأن المخلوق .. ، ولذلك يقول أهل العلم: العلم علمان: علم دراية، وعلم رعاية.

علم الرعاية هذا الله المستعان هذا في كونٍ آخر، بمعنى أنك تعلم، ثم تحاسب على ما عَلِمْتَ، يعني كما ذكرنا الآن تعلم أنه لا نافع إلا الله، ثم تأتيك الممارسة اليومية كالاختلاط بالناس، هنا الاختلاط بالناس هو الذي يكشف الإنسان هل عَلِم وعَمِل أم أنه مجرد عِلْم ومسائل يحفظها ويكتبها ثم [إذا جاء العلم فإذا به انتفى مع] إذا جاء العمل نافى العلم، ولذلك العلم إما علم دراية، وإما علم رعاية، والرعاية المراد به الملابسة والمتابعة والمحاسبة، هل عَمِلَ بما عَلِمَ أو لا؟ قال هنا: علمت يقينًا أن المتفرد بالعطاء والمنع هو الله وحده، وأن المخلوق مُدَبَّرٌ لا يملك لنفسه ضَرًّا ولا نفعًا فضلاً عن غيره، وأن الله تعالى لو قَدَّرَ لك رِزْقًا أتاك، ولو اجتهد الخلق كلهم في دفعه وإن أرادك بمنع لم يأتك مرادك ولو اجتمع الخلق كلهم في إيصاله إليك، على ما مر معنا في حديث ابن عباس. لو علمت ذلك يقينًا لقطعت العلائق عن الخلائق، يعني لم يتعلق القلب بشيء من الخلق وتوجهت بقلبك إلى الخالق تبارك وتعالى، ولهذا قرر ذلك بقوله: («إن رزق الله لا يَجُرُّه حِرْصُ حَرِيص، ولا يَرُدُّهُ كَرَاهِيَة كَارِه»). بل كل شيء بقضاء الله سبحانه وبحمده قال تعالى: {مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ} أي رحمة {فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [فاطر: ٢]، ومن عَلِمَ أن المتفرد بالعطاء والمنع هو الله وحده، وأنه هو الذي يرزق بسببٍ وبلا سببٍ، ومن حيث لا يحتسب لم يمدح مخلوقًا على رزقٍ، ولم يذمه على منعٍ، ويفوضه أمره إلى

الله، ويعتمد عليه في أمر دينه ودنياه، ويسلم له قلبه، وهذا كله يدل على أن هذه الأعمال القلبية انتفاؤها هو الذي يُؤدِّي إلى ضعف اليقين، ولذلك ليس المراد هنا حصر هذه الصفات في ضعف اليقين، لا، هو أكثر من ذلك، وإنما ذُكِرَ أشياء يتعلق بها، يعني يكثر وقوعها بين الناس، وإلا كل معصية وكل تَعَلُّق بالناس بغير الله تعالى يكون من ضعف اليقين، وقد بايع جماعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن لا يسألوا الناس شيئًا، ولم يُبِحَ إلا لضرورة محافظةً على كمال الحب لله، وإخلاص التوكل عليه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: اليقين يتضمن اليقين في القيام بأمر الله تعالى. يعني اليقين يكون مُتَعَلِّقًا بما أمر الله تعالى به، إما على جهة الإيجاد، وإما على جهة الانتفاع، لأن المنهي عنه يكون مأمورًا به، وما وعد الله أهل طاعته فلا بد من اليقين كذلك، ويتضمن اليقين بقدر الله تعالى وخلقه وتدبيره. يعني كله فعل الله تعالى سواء كان أمرًا شرعيًّا أم أمرًا كونيًّا، فلا بد من اليقين إما إثباتًا أو نفيًا، فإذا أرضيتهم بسخط الله لم تكن موقنًا، لأن النص هنا ((إن من ضعف اليقين))، لا بوعده ولا برزقه، فإنما يحمل الإنسان على ذلك إما ميل إلى ما في أيديهم، فيترك القيام فيهم بأمر الله لِمَا يرجوه منهم، يعني قد يقتضي أمر الله تعالى هَجْر هذا الإنسان أو الإنكار عليه فيترك ذلك ميلاً منه إلى ما يرجوه، يخشى أنه لو انتقده حينئذٍ فر منه، وهو يأخذ منه شيئًا ما، أو يعمل له شيئًا ما، حينئذٍ يترك أمر الله تعالى لما يرجوه منه، حينئذٍ يكون من ضعف اليقين، وإما ضعف تصديقه بما وعد الله أهل طاعته من النصر والتأييد والثواب في الدنيا والآخرة، فإنك إذا ارضيت الله نصرك ورزقك وكفاك مؤنتهم، وإرضاؤهم بما يسخطه إنما يكون خوفًا منهم، وهذا مُنَاسَب هنا، إرضاء الناس بما يُسخط الله تعالى، ما هي علته؟ الخوف من الناس إما دفع نفعٍ أو جلب ضُرٍّ، إما هذا وإما ذاك، ورجاءً لهم، وذلك من ضعف اليقين، وإذا لم يقدر لك ما تظن أنهم يفعلونه معك فالأمر في ذلك إلى الله لا لهم، يعني إذا ما قدر الله تعالى لك على أيديهم وأنت قد رجوت منهم فالأمر إلى من؟ إلى الله تعالى، ما كتبه الله تعالى ما قدره له، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فإذا ذممتهم على ما لم يُقَدَّر كان ذلك من ضعف يقينك، فلا تخفهم ولا ترجهم، لا رجاء ولا خوف، ولا تذمهم من جهة نفسك وهواك، يعني الميزان في ذم الناس ومدح الناس ليس هو ما وافقوني أو خالفوني، أليس كذلك؟ وإنما الميزان ماذا؟ ما وافقوا أمر الله تعالى وخالفوا أمر الله تعالى، فكل من وافق أمر الله تعالى فحينئذٍ يكون من الصالحين، فلا أُذُمّه لكونه خالف ما رجوته منه، أليس كذلك؟ فيكون الميزان حينئذ هو الشرع وليس هو الهوى إن وافقني مدحته ولو كان من الفاسدين، وإن خالفني فإذا به يسقطه ولو كان من الصالحين. نقول: لاً، ليس هذا هو الميزان، هذا هوى. ولذلك قال: كان ذلك من ضعف يقينك فلا تخفهم ولا ترجهم ولا تذمهم من جهة نفسك وهواك، ولكن من حمده الله ورسوله منهم فهو المحمود - هنا الميزان - من حمده الله تعالى وأثنى عليه لوصفه وفعله فهو المحمود، ومن ذَمَّهُ الله ورسوله فهم المذموم الميزان هو الشرع، ولَمَّا قال بعض وفد بني تميم: أي محمد أعطيني فإن حمدي زين وذمي شين. قال - صلى الله عليه وسلم -: «ذاك الله». الذي يَحمد ويكون مدحه زين، والذي يذمّ ويكون ذمه شين هو الله تعالى، أما المخلوق فلا يمدح ولا يذم، لأنه سيزن الناس بميزان الشرع، فحمده للناس تابعًا لحمد الله تعالى، وذمه للناس يكون تابعًا لذم الله تعالى، فقول المصنف: ((إن رزق الله)).

أي عطاءه، ((لا يجره)) يعني لا يأتي به إليك، ((حرص حريص)) الحرص فرط الشره، وفرط الإرادة. قال تعالى: ... {إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ} [النحل: ٣٧]. أي تفرط إرادتك في هدايته، وقال تعالى: {وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ} [البقرة: ٩٦]. فالرزق لا يجره حرص حريص، لكن حرص الحريص من أسباب جلب الرزق، يعني ليس المراد أنه لا يحرص ولا يسعى؟ لا، لكن لو حَرِصَ فهو سبب، والسبب قد يترتب عليه الْمُسَبَّب وقد لا يترتب، ولذلك قد يبذل الإنسان أسبابًا يمنة ويسرة ولا يحصل له الرزق، وقد يبذل أسبابًا يسيرة قليلة ويحصل له الرزق، وقد لا يفعل شيء ويأتيه الرزق إلى بابه، أليس كذلك؟ ممكن، كمن مات له ميت وليس له وارثٌ إلا هذا، جاءه رزقٌ دون سبب إذًا الرزق قد يأتي مع الأسباب ومع عدم الأسباب، لكن يفعل السبب، وهذا

مطلوبٌ شرعًا، ولكن لا يعتمد عليه.
إذًا ((«لا يجره حرص حريص»))، ليس المراد به ماذا؟ أن لا يحرص، وأن لا يبذل، وأن لا يسعى، وأن لا يفكر، ويتأمل وينظر في الأحسن، لا، ليس هذا المراد، بل المراد أنه مع حرصه يعتقد أن هذا مجرد سبب، قد يحصل المسبَّب وقد لا يحصل، لكن حرص الحريص من أسباب جلب الرزق إذ من سعى في الكسب وبحث عن الرزق وفعل الأسباب حينئذٍ قد يكون وافق الشرع، فيكون قد فعل الأسباب الموجبة للرزق يعني التي رتب الباري عليها ليس من الإيجاب الاستقلال لكن ليس معنى هذا لأن الأسباب موجبة للرزق باستقلال، لا، لا تستقل الأسباب، وإنما الأسباب تفعل ثُمَّ المسبب يُفعل من جهة الباري جل وعلا، فخالق السبب هو خالق المسبب، وإنما الرازق والرزاق هو الله وحده، فقد يفعل أسبابًا كثيرة للرزق ولا يُرزق، وقد يفعل أسبابًا قليلةً فيُرزق، وقد يأتيه الرزق بدون سببٍ وسعيٍ كما ذكرنا، لا يرده كراهية كاره، فإذا قدره الله تعالى للعبد فلن يمنعه عنه كراهية كارهٍ مهما كان.
مناسبة الحديث للباب:
فيه وجوب تعلق القلب بالله تعالى في جلب النفع ودفع الضر وخوفه وخشيته وحده، وعدم التفاته إلى الخلق.
قطع العلائق عن الخلائق، الناس لا يملكون جنةً ولا نارًا، ولا يملكون رزقًا ولا شيئًا البتة، فقلبك عَلِّقْهُ بالله تعالى، وهم أسباب تُثْنِي عليهم إن أحسنوا إليك، ولا تذمهم إن أساؤوا إليك، اترك الأمر لله عز وجل، وعدم الالتفات إلى الخلق بمدحٍ أو ذمٍ على ما يحصل من الإعطاء والمنع.
ويستفاد من الحديث:
وجوب التوكل على الله وخشيته وطلب الرزق منه.
إثبات القضاء والقدر أراده وما أراده، حينئذٍ يكون مبنيًا على القضاء والقدر.
عدم الاعتماد على الأسباب.
رابعًا: تقديم رضا الله على رضا المخلوق. هذا واجبٌ شرعًا.
خامسًا: أن الإيمان يزيد وينقص. لأنه قال: ((«من ضعف اليقين»)).
سادسًا: أن الأعمال داخلةٌ في مسمى الإيمان، وإلا لم تكن هذه الثلاثة من ضعفه، وأضادها من قوته، أليس كذلك؟ دل ذلك على أنها داخلةٌ في مسمى الإيمان.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من التمس رضا الله بسخط الناس رَضِيَ الله عنه وأرضى عنه الناس، ومن التمس رضا الناس بسخط الله سَخِطَ الله عليه وأسخط عليه الناس». رواه ابن حبان في صحيحه).
هذا الحديث رواه ابن حبان بهذا اللفظ الذي ذكره المصنف، ورواه الترمذي عن رجلٍ من أهل المدينة قال: كتب معاوية إلى عائشة أن اكتبي لي كتابًا توصيني فيه ولا تكثري عليَّ. فكتبت عائشةُ إلى معاوية: سلامٌ عليك، أما بعد: فإني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «من التمس رضا الله بسخط الناس كفاه الله مؤنة الناس» خالف الأصل الثاني «ومن التمس رضا الناس بسخط الله وَكَلَهُ الله إلى الناس». والسلام عليك. رواه ابن نعيم وغيره، وحسنه الترمذي. قوله: ((«من التمس»)) أي طلب. قال شيخ الإسلام: وكتبت عائشة إلى معاوية، ورُوِيَ أنها رفعته «من أرضى الله بسخط الناس كفاه الله مؤنة الناس، ومن أرضى الناس بسخط الله لم يغنوا عنه من الله شيئًا». هذا لفظ المرفوع، ولفظ الموقوف «من أرضى الله بسخط الناس رضي الله عنه وأرضى عنه الناس، ومن أرضى الناس بسخط الله عاد حامده من النَّاس له ذامًّا». ففي الموقوف زيادةٌ على المرفوع، ولذلك يميل إليه ابن تيمية أكثر من المرفوع، هذا لفظ المأثور عنها. قال وهذا: من أعظم الفقه في الدين. يعني هذه العبارات وإن لم تصح رفعها إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه من الفقه في الدين بل من أعظم الفقه في الدين لأن أعمال القلوب آكد من أعمال الجوارح، ولذلك ابن القيم

رحمه الله تعالى له عبارة جميلة: واجبات القلوب آكد من واجبات الجوارح، ومحرمات القلوب أشد إثمًا وجرمًا من محرمات الجوارح. وهنا تأتي النكسة أن يكون العكس هو الذي يُهْتم به دون الآخر، يهتم بالأمرين بمحرمات الجوارح ومحرمات القلوب، لكن أيهما أشدُ إثمًا؟ محرمات القلوب، إذًا البحث فيها يكون أكثر، كذلك واجبات القلوب من الخشية والخوف والمحبة آكد من واجبات الجوارح، ولذلك يكون البحث فيها أكثر نحن ظاهرية أكثر من أن نكون باطنية، وهذا غلط إنما الصواب أن العبادة تكون قلبية باطنًا وتكون ماذا؟ ظاهرة، ولذلك ابن تيمية رحمه الله تعالى وهو التعريف المشهور ما هي العبادة؟ اسمٌ جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال الظاهرة والباطنة. إذًا العبادة تكون باطنة وتكون ظاهرة، فالتَّناسي أو التجاهل أو التقصير في الباطن هذا خللٌ وهذا لا ينبغي حتى عند طالب العلم، إنما يكون الاهتمام بالباطن أكثر من الظاهر، والاهتمام بالسنة جمعهًا في الأمرين هو المعتمد شرعًا.

قال: هذا من أعظم الفقه في الدين، والمأثور أحق وأصدق. فإن من أرضى الله بسخطهم كان قد اتقاه، وكان عبده الصالح، والله يتولى الصالحين. من أرضى الله يعني قدَّم رضا الله تعالى على رضا المخلوق ولا سَخِطَ المخلوق، حينئذٍ صار عبدًا لله، صار عبدًا صالحًا، إذًا دخل في وصف الصالحين والله يتولى الصالحين، فالله يتولاه يكفيه مؤنة الناس، يقطع ألسنتهم يصرفهم عنه .. إلى آخره، والله يتولى الصالحين وهو كافٍ عبده {وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ} ... [الطلاق: ١، ٢] والله يكفيه مؤنة الناس بلا ريب، لكن كن من الصالحين، حينئذٍ يأتيك ما يترتب عليه.

وأما كون الناس كلهم يرضون عنه فقد لا يحصل ذلك، وهذا من الأمور التي تُعَدُّ من المستحيلات أن تُرْضِيَ الناس كل الناس، هذا لا يكاد أن يكون لكن يرضون متى؟ إذا سَلِموا من الأغراض، ليس لهم غرض فيه يخالف ما عندهم، فحينئذ يرضون عنك ولو بالسكوت عنك، وإذا تبين لهم العاقبة. ومن أرضى الناس بسخط الله لم يغنوا عنه من الله شيئًا كالظالم الذي يَعَضُّ على يده، وأما كون حامده ينقلب ذامًّا فهذا يقع كثيرًا ويحصل في العاقبة - يعني النتيجة - فإن العاقبة للتقوى لا تحصل ابتداءً عند أهوائهم. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

قوله: («من التمس») أي طلب رضا الله أي أسباب رضا الله، رضا الله هذا صفة من صفاته، حينئذٍ كيف يطلب رضا الله تعالى؟ لا بد من بذل السبب، سخط الله له أسباب توصل إلى السخط، رضا الله تعالى له أسباب، محبة الله تعالى للعبد لها أسباب، فكل شيءٍ وظيفة إلى صفةٍ من صفات الباري جل وعلا فالمراد به بذل السبب من العبد، فإن وُجِدَ حينئذٍ وجد الرضا. فقول: («رضى الله») أي أسباب رضا الله («بسخط الناس») الباء للعوض أي أنه طلب ما يُرْضِي الله ولو سخط الناس عليه بدلاً من هذا الرضا، وجواب الشرط قوله: («رضي الله عنه وأرضى عنه الناس») يعني كفاه مؤنة الناس، أرضى عنه الناس.

مناسبة الحديث للباب:

فيه بيان عقوبة من خاف الناس وآثر رضاهم على رضي الله، يعني قَدَّمَ وأن العقوبة قد تكون في الدين يعني ما يترتب على الذنوب قد يصاب في دينه وهذا أعظم، أعظم العقوبات أن تكون في الدين لا في الدنيا ولذلك كما قال تعالى: {فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ} [التوبة: ٧٧] بسبب معاصيهم، فلو كان خوفه خالصًا لله تعالى لما أرضاهم بسخطه.

ويستفاد من الحديث:

وجوب خشية الله وتقديم رضاه على رضا خلقه.

ثانيًا: بيان عقوبة من آثر رضا الناس على رضا لله.

ثالثًا: وجوب التوكل على الله والاعتماد عليه.

رابعًا: بيان ما في تقديم رضا الله تعالى من العواقب الحميدة، وما في تقديم رضا الناس على رضا الله من العواقب السيئة.

خامسًا: أن قلوب العباد بيد الله تعالى. لذا قال: وأرضى الناس عنه. والناس المراد برضا الناس هنا ماذا؟ أن تكون قلوبهم راضية

عنه، إذًا القلوب بيد الله تعالى.

فيه شدة الخوف على عقوبات الذنوب لاسيما في الدين، فإن كثيرًا من الناس يفعل المعاصي ويستهين بها ولا يرى أثرًا لعقوبتها، ولا يدري المسكين بماذا أصيب، يعني قد يصاب في دينه ولا يدري، فقد تكون عقوبته في قلبه كما قال تعالى: {فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُواْ اللّهَ}. بسبب الباء سببية هنا {بِمَا أَخْلَفُواْ اللّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ} [التوبة: ٧٧]، بسبب كذبهم، فالعقوبة قد تكون في الدين، فإن المصيبة في الأديان أعظم من المصيبة في الأموال والأبدان.

سابعًا: فيه ثبوت صفتي الرضا والسخط لله تعالى على وجه الحقيقة يعني على ما يليق بجلاله جل وعلا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل: الأولى: تفسير آية) ماذا؟ (آل عمران)، وهي قوله تعالى: ({إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} [آل عمران: ١٧٥]). والمعنى كما مرّ يخوفكم بأوليائه.

(الثانية: تفسير آية براءة). وهي قوله: ({إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّهِ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللّهَ} [التوبة: ١٨]). هذا الشاهد، فأثنى على من أفرده بالخشية، فدل على أنها عبادة ووافق المطلوب من الباري.

[ثالثًا أو] (الثالثة: تفسير آية العنكبوت).

وهي قوله تعالى: ({وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ} [العنكبوت: ١٠]). ففيها ذم لمن ترك الواجب عليه خوفًا من فتنة المخلوق.

(الرابعة: أن اليقين يضعف ويقوى) دليله («إن من ضعف اليقين»)، إذًا («من ضعف اليقين») اليقين الضعيف («من ضعف اليقين») إضافة الصفة إلى الموصوف لقوله في الحديث: («إن من ضعف اليقين»). منطوقه يدل على ضعفه، ومفهومه يدل على قوته.
(الخامسة: علامة ضعفه ومن ذلك هذه الثلاث).

إذًا (علامة ضعفه ومن ذلك هذه الثلاث)، إذًا ليس محصورًا فيما ذكر، لكن هذا هو الشائع وكثير وقوعه بين الناس (علامة ضعفه ومن ذلك هذه الثلاث) وهي أن تُرْضِيَ الناس بسخط الله، وتحمدهم على رزق الله، وتذمهم على ما لم يؤتك الله.

(السادسة: أن إخلاص الخوف لله من الفرائض).

لقوله تعالى: ({وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}). هذا الصواب أنها من قوله: ({وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}). وعرفنا أنه أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب، ثم علَّقَهُ إن كنتم مؤمنين خافون، إن لم تكونوا مؤمنين فلا تخافوني، دل على ماذا؟ على أن إخلاصهم من الفرائض ({وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) فجعله شرطًا في الإيمان، فدل على انتفاء الإيمان عند انتفائه لأن المشروط ينتفي عند انتفاء شرطه.
(السابعة: ذكر ثواب من فعله). فعل ماذا؟

الخوف والخشية، وهو حصل إيمان فاعله، هذا أعظم ثواب، لأنه إذا ثبت الإيمان وحصل وكان على ما أراد الله عز وجل فهذا أعظم ثواب وأعظم منةٍ، ({وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) إن وقع الخوف فأنتم مؤمنون، شهد له بالإيمان وهو حصول إيمان فاعله، ولكونه سببًا لرضا الله عن صاحبه وأن يرضي عنه الناس.

(الثامنة: ذكر عقاب من تركه). وهو انتفاء الإيمان عكس ما سبق، انتفاء الإيمان ({وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) إذًا إن لم تكونوا مؤمنين فلا تخافوني، فعند عدمه العقاب نفي الإيمان ليس بمؤمن، وهو انتفاء الإيمان عنه وسخط الله عليه كما في حديث عائشة («وأسخط عليه الناس») ولا ينال مقصوده، يعني يسخط الله تعالى عليه الناس القلوب بيد الله، ولا ينال ... [مقصودُه]، ولا ينال مقصودَه بالنصب.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: وخلاصة الباب أنه يجب على المرء أن يجعل الخوف من الله فوق كل خوف - هذه من المسائل العظيمة ينبغي العناية بها - أن يجعل الخوف من الله فوق كل خوف، وأن لا يبالي بأحد في شريعة الله تعالى، فما أوجبه الله تعالى فهو الواجب المقدم وإن أبى من أبى، وما نهى الله تعالى عنه فوجب أن يُترك وأن يُحذر منه وإن أَبَى من أَبَى، وأن يعلم أن من

التمس رضا الله تعالى وإن سخط الناس عليه فالعاقبة له، وإن التمس رضا الناس وتعلَّق بهم وأسخط الله انقلبت عليه الأحوال - لأنه تعلق بالضعيف الذي لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضَرًّا - ولم ينل مقصوده، بل حصل له عكس مقصوده، وهو أن يَسخَط الله عليه ويُسخِط عليه الناس، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

75 ٧٥

٧٥٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب قول الله تعالى: (وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* تعريف التوكل في اللغة والاصطلاح.
* بيان درجات التوكل.
* بيان أقسام التوكل.
* ذكر ما يستفاد من الآية.
* قوله: وقوله: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ).
* مناسبة الآية للباب، وما يستفاد منها.
* قوله: وقوله (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) ....
* هل كل ما جاز لغة جاز اعتماده معنى؟
* قوله: وقوله (وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ).
* قوله: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (حسبنا الله ونعم الوكيل) قالها إبراهيم صلى الله عليه وسلم حين ألقي في النار، وقالها محمد صلى الله عليه وسلم حين قالوا له: (إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ) رواه البخاري والنسائي
* مناسبة الأثر للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى:

(باب قول الله تعالى: {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}) هذا هو الباب الثالث والثلاثون من أبواب ((كتاب التوحيد))، (باب قول الله تعالى: {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد:

أراد المصنف بهذا الباب بيان أن التوكل فريضة يجب إخلاصه لله تعالى، لأنه من أفضل العبادات وأعلى مقامات التوحيد، وهو كالأبواب السابقة، وكما سيأتي في بيان ما يتعلق ببعض أعمال القلوب التي هي فرضٌ على كل أحد، والمراد أنها فرض على كل أحد بمعنى أنه ليس ثَمَّ مسلمٌ إلا ويجب عليه التوكل، كما هو الشأن في الصلاة ونحوها، فهي من فروض الأعيان التي يتعين على كل مسلمٍ أن يعتقد مدلول هذه الألفاظ.

قد سبق ما يتعلق بالمحبة وهي عمل قلبي في الأصل، وكذلك الخوف ثُمَّ ثلَّث بهذا الباب وهو ما يتعلق بالتوكل وهو عملٌ قلبي كما سيأتي في كلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

إذًا أراد أن يبين بهذا الباب أن التوكل عبادةٌ قلبية وهي فريضةٌ من الله تعالى على كل مسلم مكلف، حينئذٍ إذا كان فريضةً بمعنى أنه عبادة والعبادة يجب إخلاصها لله تعالى فصرفها لغير الله تعالى يكون شركًا، إما شرك أكبر وإما شركًا أصغر كما سيأتي بيانه، وهو من أفضل العبادات وأعلى مقامات التوحيد.

التوكل في اللغة: هو الاعتماد والتفويض. قال أبو السعادات: توكل بالأمر إذا ضمن القيام به، ووَكَّلْتُ أمري إلى فلانٍ أي ألجأته واعتمدتُ عليه فيه، ففيه معنى الاعتماد. إذًا التوكل هو الاعتماد والتفويض، يقال وكلت أمري إلى فلان أي ألجأته إليه واعتمدت عليه فيه، ويقال وَكَّلَ فلان فلانًا إذا استكفاه أمره ثقة بكفايته أو عجز عن القيام بأمر نفسه، هذه المعاني كلها تدور على معنى واحدٍ ألا وهو الاعتماد والتفويض، وَكَّلْتُ فلانًا إذا اعتماد وفوض أمره إليه. قال في ((المفردات)): التوكيل أن تعتمد على غيرك وتجعله نائبًا عنك. هذا التوكيل، والوكيل فَعِيل بمعنى الْمَفْعُول وَكِيل فَعِيل بمعنى المفعول، وفَعِيل كما هو معلوم أنه يأتي بمعنى المفعول ويأتي بمعنى الفاعل، والذي يعين هذا وذاك هو السياق. قال تعالى: {وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلاً} [النساء: ٨١] أي اكتفي به أن يتولى أمرك ويتوكل لك، وعلى هذا قوله: {حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} [آل عمران: ١٧٣]، {وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ} [الأنعام: ١٠٧] أي بِمُوَكَّلٍ عليهم محافظٍ لهم.

قال رحمه الله تعالى: والتوكل يقال على وجهين:

يقال: توكلت لفلانٍ بمعنى توليت له. ومنه الوكالة الجائزة كما سيأتي.

- ويقال: وكَّلْتُهُ فتَوَكَّلَ لي، وتوكلت عليه بمعنى اعتمدته، وهذا المعنى المراد هنا قال عز وجل: {وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ} يعني يعتمد على الله تعالى ويفوض أموره إليه جل وعلا. ووَاكَلَ فلانٌ إذا ضيع أمره مُتَّكِلاً على غيره، هنا أمر آخر والمادة واحدة حينئذٍ لا بد من ذكره. ففرق بين المتوكل وبين المتواكل. المتواكل إذا ضيَّع أمره واعتمد على غيره، ووَاكَل فلانٌ إذا ضيع أمره مُتَّكِلاً على غيره، وتَوَاكَل القوم إذا اتَّكَلَ كلٌ على الآخر، هذا ما يتعلق بالمعنى اللغوي.

إذًا مدار مادة على الاعتماد والتفويض ونحو ذلك. والتوكل عمل القلب قال الإمامُ أحمد رحمه الله تعالى: التوكل عمل قلبي. يعني محله في الأصل هو القلب، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون له ثمرةٌ وأثر في القلب كذلك وفي الجوارح. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ومعنى ذلك يعني معنى قول الإمام أحمد الذي ذكره في ((المدارج)) وعلق عليه قال: ومعنى ذلك أنه عملٌ قلبيٌ ليس بقول اللسان ولا عمل الجوارح، عمل قلبي معناه ماذا؟ أنه ليس بقول اللسان ولا عمل الجوارح، وهذا يدل على أنه في الأصل هو عمل قلبي، وإذا قيل: أعمال القلوب. فالمراد بها أن محلها باعتبار الابتداء والكينونة هو القلب، ولا يلزم من ذلك ألا يكون لها أثر، بل إذا انتفى عمل الجوارح دل على انتفاء أعمال القلوب - كما مر معنا في الخوف والمحبة - لا بد من أثرٍ في الظاهر فإذا لم يكن ثَمَّ أثرٌ حينئذٍ نقول: عدم الأثر يدل على عدم وجود هذا العمل القلبي. فهو عبادة قلبية عظيمةٌ لا يقوم بها على وجه الكمال إلا خواص المؤمنين. على وجه الكمال وإلا وهو فرضٌ في أصله، ويتعلق بكل مؤمن بكل مسلم فانتفاؤه انتفاء للإسلام والإيمان، لا يوجد الإسلام عند انتفاء التوكل من أصله، ولا يوجد الإيمان عند انتفاء التوكل من أصله، فلا بد من وجوده لكن كماله على وجه الكمال حينئذٍ لا يأتي به إلا خواص المؤمنين. ومر معنا في صفة السبعين الذين يدخلون الجنة بلا حسابٍ ولا عذاب " وعلى ربهم يتوكلون ". ولذلك أمر الله به في غير آية من القرآن العظيم بل جعله شرطًا في الإيمان والإسلام ينتفي الإسلام والإيمان عند انتفائه كما في الآية التي ترجم بها المصنف رحمه الله تعالى وغيره كما سيأتي.

وفي الحديث «لو أنكم توكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تعدوا خماصًا وتروح بطانًا». رواه أحمد وابن ماجة «لو أنكم

توكلون» نتوكلون بحذف أحد التائين «على الله حق توكله» حق توكله بمعنى ماذا؟ أنه على وجه الكمال، وهذا إنما يكون في شأن الخواص خواص المؤمنين، والتوكل نصف الدين، والنصف الثاني الإنابة، فإن الدين استعانة وعبادة، فالتوكل هو الاستعانة، والإنابة هي العبادة، ولذلك قال تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥] شَمِلَ الأمرين، أما معنى التوكل والمراد به وحقيقته هذا مما اختلف فيه كلام أهل العلم ولكن ذكر ابن القيم جملةً جيدة في ((مدراج السالكين)). قال رحمه الله تعالى: حقيقة الأمر أن التوكل حالٌ مركبةٌ من مجموع أمور لا تتم حقيقة التوكل إلا بها. بمعنى أن التوكل معناه ليس شيئًا واحدًا [بل] ولذلك أورد تعاريف، وكل واحدٍ من هذه التعاريف إما نظر إلى حكمٍ ترتب على التوكل، وإما نظر إلى أثر، وإما نظر إلى ابتدائه أو لانتهائه أو ثمرته، حينئذ كل واحد نظر إلى شيءٍ يتعلق بالتوكل، وأما حقيقة التوكل هو ما جمع هذه الأمور، ولذلك قال: حقيقة الأمر أن التوكل حالٌ مركبةٌ من مجموع أمور لا تتم حقيقة التوكل إلا بها. فأول ذلك أول درجةٍ في باب التوكل مقام التوكل ومنزلة التوكل معرفة الرب وصفاته، وهذا لا بد منها في كل عمل قلبي، فالحب حب الله تعالى والمحبة لا تكون إلا بعد معرفة الباري جل وعلا ومعرفة صفاته، الخوف من الله تعالى، الإنابة، الإخلاص كل عمل قلبي لا بد وأن يكون معتمدًا في الأساس على معرفة الباري جل وعلا، ولذلك من عرف ربه بأسمائه وصفاته حينئذٍ توجه إليه بكل عملٍ قلبي، لكن لا بد أن تكون المعرفة على الحقيقة وليست مجردة دعوى، فأول ذلك معرفة الرب وصفاته من قدرته، يعني أن له قدرة تامة وكفايته وقيوميته وانتهاء الأمور إلى علمه وصدورها عن مشيئته وقدرته، وهذا كما تفهم من كلام ابن القيم رحمه الله تعالى وسيأتي أنه يُصرح بذلك أن متعلق التوكل هو أفعال الباري جل وعلا، يعني النظر في ربوبيته جل وعلا، ولذلك التفكر في آلائه وفيما يتعلق به من صفات حينئذٍ يثمر هذا النوع. وهذه المعرفة أول درجةٍ يضع بها العبد قدمه في مقام التوكل، وليس كما ذكرنا خاصًا بالتوكل، بل من أراد أن يحقق منزلة الخوف فكذلك معرفة الرب جل وعلا بصفاته وأسمائه الحسنى، كذلك الإخلاص، كل ما يتعلق بأعمال القلوب فمرده إلى معرفة الباري جل وعلا.

الدرجة الثانية: التي تعتبر جزءًا من مفهوم التوكل إثبات في الأسباب والمسببات. بمعنى أن ثَمَّ ما يتعلق بالسبب والْمُسبَّب، ما علاقته بالتوكل؟ لا بد من إثبات كل منهما سببٌ ويترتب عليه مُسَبَّب، لأن الله تعالى حكيم، ومن حكمته جل وعلا علق المسببات بأسبابها، الذي يريد الولد لا بد أن يتزوج لا يمكن أن يبقى هكذا ويدعو الله تعالى، هذا يُعتبر من الاعتداء. إذًا لا بد من الأخذ بالأسباب، فحينئذٍ ربط الباري جل وعلا كل أمرٍ يتعلق بالخلق يعني المخلوقات لا بد من سببٍ وما يترتب عليه، السبب من الله تعالى، والمسبب كذلك من الله تعالى، لكن السبب يكون من فعل العبد نفسه، والله تعالى خالق العبد وما يفعله، فإثبات في الأسباب والْمُسَبَّبات، تقابله ماذا؟ الإثبات يقابله النفي. إذًا من نفى الأسباب أو نفي الْمُسَبَّبات حينئذٍ لا نصيب له من التوكل البتة، إثبات في الأسباب والْمُسَبَّبات، فإن من نفاها فتوكله مدخولٌ لا يقوم إلا على ساق إثبات الأسباب والْمُسَبَّبات، وأما من قال بأن الأشياء تكون هكذا والعبد يخلقها هذا لا حظ له ولا نصيب في التوكل، وهذا عكس ما يظهر في بادي الرأي أن إثبات الأسباب يقدح في التوكل، وأن نفيها تمام توكل. يعني لو تُرِكَ الناظر وشأنه لتوصل بعقله أن الأسباب تقدح في التوكل لأن التوكل حقيقته ماذا؟ الاعتماد والتفويض، تفويض العبد ربه جل وعلا، حينئذٍ [أيهما] بادي الرأي أيهما أقرب إلى التوكل أن يجعل بينه وبين ربه شيئًا من المخلوقات أو أن لا يكون؟ أن لا يكون، فنظر بعض من نظر فقال: إذًا الأسباب لا وجود لها. لماذا؟ [لأنها] لأن نفيها يجعل الوصلة بين قلب العبد وربه مباشرةً بدون واسطة ماذا؟ مخلوقات لأن الأسباب هذه مخلوقة، حينئذٍ نفوا الأسباب، ولذلك قال ابن القيم: وهذا عكس ما يظهر في بادي الرأي أن إثبات الأسباب يقدح في التوكل، وليس الأمر كذلك، بل إثبات الأسباب من تمام التوكل، لكن كما مر معنا مرارًا لا يعتمد على السبب فرق بين إثبات السبب وبين الاعتماد على السبب، الاعتماد على السبب بمعنى أنه يقف معه ويلاحظه ويطلبه ويسعد في تحصيله ناسيًا ماذا؟ الْمُسَبِّب الحقيقي وهو الله عز وجل، كما قلنا البارحة في شأن النعمة. قال: أن إثبات الأسباب يقدح في التوكل وأن نفيها تمام التوكل. هذا القول ليس بصواب. فاعلم أن نفاة الأسباب لا يستقيم لهم توكلٌ البتة، لا يستقيم لنفاة

الأسباب توكلٌ البتة، لماذا؟ لأن التوكل سببٌ فإذا نفوا الأسباب نفوا التوكل، لأن التوكل الاعتماد والتفويض على الله تعالى في حصول المطلوب ودفع المكروه. إذًا التوكل في نفسه يُعتبر سببًا، فإذا نفوا الأسباب حينئذٍ نفوا التوكل معه، ولذلك قال: فاعلم أن نفاة الأسباب لا يستقيم لهم توكلٌ البتة، لأن التوكل نفسه من أعظم الأسباب في حصول المتوكل فيه، فكيف ينفون الأسباب؟ هذا تعارض بين الأمرين، إثبات التوكل إثبات للسبب، ونفي الأسباب والسبب ننفي للتوكل، فلا يستقيم فهو كالدعاء، التوكل كالدعاء الذي جعله الله سببًا في حصول المدعو به، حينئذٍ الدعاء سبب، والتوكل سبب فنفاة الأسباب حينئذٍ كيف يدعون ربهم؟ وقد أتوا بالسبب.

فالتوكل من أعظم الأسباب التي يحصل بها المطلوب، ويندفع بها المكروه. هكذا قال رحمه الله تعالى. فمن أنكر الأسباب لم يستقم منه التوكل. لا يستقيم منه بل هو مدخولٌ، بل لا يقوم أصلاً، والنبي - صلى الله عليه وسلم - أعظم المتوكلين، ومع ذلك كان يأخذ بالأسباب، ولا ينقص ذلك من توكله شيئًا البتة. قد كان يأخذ الزاد في السفر، وهذا من الأسباب، وفي أحد ظاهر بين درعين يعني لبس درعين اثنين وهذا سببٌ ولم ينقص من اعتماده توكل على الباري جل وعلا، وكذلك في الهجرة أخذ من يدله على الطريق وهذا سببٌ، وكان يتقي الحر والبرد كذلك وهذا من الأسباب، ولم ينقص ذلك من توكله شيئًا البتة، حينئذٍ حال النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أعظم المتوكلين يدل على أن الأخذ بالأسباب هو داخل في مفهوم التوكل، فمن نفاه حينئذٍ نفى التوكل، ولكن من تمام التوكل عدم الركون إلى الأسباب. لا يتم التوكل على الوجه الصحيح إلا إذا أخذ بالسبب على أنه سبب، بمعنى أن المُسَبِّب الحقيقي هو الله عز وجل، فيتعلق السبب بهذا بظاهره لا بباطنه، يعني القلب لا يكون التفات إلى السبب بالمرة، وإنما يأخذ السبب ظاهرًا، فمن نفي السبب وأراد به تعلق الباطن أصاب، وإن نفى السبب وأراد تعلق الظاهر أخطأ، حينئذٍ الأسباب تُرفض من حيث تعلق القلب بها، ولكن يجب الأخذ بها على جهة الإجمال فيما يتعلق بالظاهر.

إذًا من تمام التوكل عدم الركون إلى الأسباب، وقطع علاقة القلب بها. القلب لا يتعلق بالأسباب ولا يعتمد عليها ولا يلتفت إليها، وإنما يعتمد على خالق السبب والمسبَّب، فيكون حال قلبه قيامه بالله لا بها، وحال بدنه قيامه بها.

إذًا ثَمَّ تفصيلٌ في التعامل مع الأسباب. وهذا كلامٌ جميل من ابن القيم رحمه الله تعالى، يعني ما أحوج طالب العلم إلى تحقيق هذه المنازل والمراتب، يعني الأسباب على جهة العموم لنا فيها نظران:

- نظر باعتبار القلب.
- ونظر باعتبار التلبس الظاهر.

هذا لا إشكال فيه أنه من تمام التوكل، وأما أن يكون القلب متعلِّقًا بها فهذا منافٍ للتوكل، لأنه هو الذي سيأتي أنه اعتماد على السبب، فمجرد التفات القلب إلى هذا السبب حينئذٍ نقول: هذا يخدش في التوكل، وهو نوع من الشرك الأصغر كما سيأتي. إذًا عدم الركون إلى الأسباب هذا من تمام التوكل، وقطع علاقة القلب بها، فيكون حال قلبه قيامه بالله لا بها، يعني حال القلب لا يقوم إلا بالله تعالى، وأما الأسباب فلا مجال لها أن تدخل القلب، إنما يتعامل معها في الظاهر، ولذلك قيل: من الفوارق بين السلف وبين الخلف، السلف الصحابة ومن تبعهم كان منهم من هو تاجرٌ وعندهم المال الكثير ولكن الخلف قد يكن عنده كذلك لكن تعلق بالدنيا، قالوا: أن السلف كانوا كانت الدنيا في أيديهم، المال كان في أيديهم وليس في قلوبهم، والعكس هو الذي عليه المتأخرين إلا من رحم ربك، فإذا [جعل القلب] جعل المال في قلبه هنا جاء الخلل، فإذا جعل كل أمر يتعلق بالدنيا في قلبه هنا جاء الخلل، وإنما يجعلها في يده يتعامل بها أمرًا ظاهرًا، وأما القلب فلا يقوم به إلا الله تعالى وما يتعلق به. ولذلك قال: فيكون حال قلبه - يعني قلبه يكون على أي حال على أي وضعٍ - قيامه بالله فقط. لا بها لا بالأسباب. وحال بدنه يعني الظاهر قيامه بها - يعني بالأسباب - فالأسباب محل حكمة الله وأمره ودينه والتوكل. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: والتوكل متعلقٌ بربوبيته وقضائه وقدره - كما قلنا فيما

سبق - فلا تقوم عبودية الأسباب إلا على ساق التوكل، ولا يقوم ساق التوكل إلا على قدم العبودية. فهي متلازمة هذه.

الدرجة الثانية: وهي إثبات في الأسباب والمسببات.

الدرجة الثالثة: رسوخ القلب في مقام توحيد التوكل، فإنه لا يستقيم توكل العبد حتى يصح له توحيده. يعني يحقق باب التوحيد لأنه لا يمكن أن يكون التفات القلب إلى غير الله تعالى في جلب نفعٍ أو دفع ضر ثم يتحقق التوكل، هذا عنده خدش في ماذا؟ في التوحيد، فلا يستقيم القلب مع التوكل حتى يتجرد لله تعالى ويقوم به الإخلاص على وجه الكمال، فإنه لا يستقيم توكل العبد حتى يصح له توحيده، بل حقيقة التوكل توحيد القلب، فما دامت فيه علائق الشرك فتوكله معلول مدخول. وهو كذلك لأنه إذا لم يفرد تعلق القلب من جهة الإخلاص وعدمه كيف يفوض أمره، حينئذٍ نقول: ثَمَّ تنازع، أتخذ إله من دون الله تعالى كيف يفوض أمره؟ يحصل التعدد [وهذا] فيكون توكله معلولاً مدخلاً، وعلى قدر تجريد التوحيد تكون صحة التوكل، فإن العبد متى التفت إلى غير الله أخذ ذلك الالتفات شعبةً من شعب قلبه فنقص من توكله على الله بقدر ذهاب تلك الشعبة.

ومن ها هنا ظن من ظن أن التوكل لا يصح إلا برفض الأسباب، يعني التفات القلب إلى غير الله تعالى، حينئذٍ غير الله تعالى قد يكون من الأسباب، أليس كذلك؟ قد يكون من الأسباب. إذًا قالوا: لا يمكن أن يرسخ التوكل إلا في قلبٍ تجرد للتوحيد والإخلاص، وهذا الالتفات منافٍ لتجريد التوحيد، فنفوا ماذا؟ نفوا الأسباب، وقلنا: بادئ الرأي قد يقتضي ذلك.

يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: ومن ها هنا ظَنَّ مَنْ ظَنَّ أن التوكل لا يصح إلا برفض الأسباب وهذا حقٌّ، لكن رفضها عن القلب لا عن الجوارح. رفضها عن القلب لا عن الجوارح، لماذا؟ لأنه إذا التفت إلى السبب بقلبه فقد وُجِدَ فيه شعبةٌ من شعب الشرك، قل أم كثر، لِمَاذا؟ لأن الأصل ألا يقوم في القلب إلا الله عز وجل، ولا يتعلق القلب البتة لا في جلب نفعٍ ولا في دفع ضُرٍّ ألا بالله عز وجل، فإذا التفت إلى الأسباب حينئذٍ وقع في نوع من الشرك. فيقول: رفض الأسباب هذه الجملة فيها إجمالٌ، لا ترد مطلقًا ولا تقبل مطلقًا، إنما نقول: ترفض الأسباب ثم نفصل، نقول: هذه إن كان المراد بها رفضها من القلب فحينئذٍ يكون هذا حقًّا، وأما الجوارح فلا. قال: وهذا حقٌّ لكن رفضها عن القلب لا عن الجوارح، فالتوكل لا يتم إلا برفض الأسباب عن القلب وتعلق الجوارح بها. إذًا لا بد من أمرين تعلُّق وهذا مختص بالجوارح، يعني تَلَبُّس ورفضٌ، وهذا يتعلق بالقلب، فيكون منقطعًا منها متصلاً بها فيكون منقطعًا منها يعني بقلبه، متصلاً بها بجوارحه. والله المستعان.

الدرجة الرابعة: اعتماد القلب على الله واستناده إليه وسكونه إليه بحيث لا يبقى فيه إضطرابٌ من تشويش الأسباب ولا سكون إليها، بل يخلع السكون إليها من قلبه، ويُلْبِسهُ السكون إلى مُسَبِّبِهَا.

وهذا جعل له علامة رحمه الله تعالى المراد أن عدم الالتفات إلى السبب قد يكون ثَمَّ منزلة بين المنزلتين:

- إما أن يلتفت على وجه التمام إلى السبب، وهذا عرفنا فيما سبق أنه قادح، لكن قد يبقى فيه شيء من الاضطراب والتشويش، أراد بهذه الدرجة أن ينفي أدنى ما يمكن أن يكون ثم تعلُّق بالأسباب، فقال: اعتماد القلب على الله واستناده إليه وسكونه إليه، بحيث - هنا للتفصيل، الباء هنا للتصوير - بحيث لا يبقى فيه في القلب اضطرابٌ من تشويش الأسباب ولا سكونٌ إليها، بل يخلع السكون إليها من قلبه ويلبسه السكون إلى مسبِّبها وهو الله عز وجل. وعلامة هذا أنه لا يُبالي بإقبالها وإدبارها، ولا يضطرب قلبه ويخفق عند إدبار ما يحب منها، وإقبال من يكره لأن اعتماده على الله، وسكونه إليه واستناده إليه. يعني لا يفرح بها إن وافقت هواه ولا يحزن إن ذهبت عنه، فلا يفرح لا بالإقبال ولا بالإدبار.

الدرجة الخامسة: حسن الظن بالله عز وجل، فعلى قدر حسن ظنك بربك ورجائك له يكون توكلك عليه. ولذلك فسر بعضهم التوكل بحسن الظن بالله. يعني ما هو التوكل؟ قال: حسن الظن بالله.

والتحقيق - قال ابن القيم -: والتحقيق أن حسن الظن بالله تعالى يدعو إلى التوكل عليه. يعني هو السببُ الموجبُ للتوكل، إذا أحسن الظن بربه توكل عليه، وأما إذا كان لا يحسن الظن أو عنده شك وتردد فحينئذٍ كيف يتوكل عليه فهو منافٍ لهم. إذ لا يتصور التوكل على من ساء ظنه بالله تعالى. وهذا واضحٌ بَيّن، ولا التوكل على من لا ترجوه، إذ لا يُتصور التوكل على من ساء ظنك به، ولا التوكل على من لا ترجوه. إذًا حسن الظن بالباري جل وعلا داخلٌ في مفهوم التوكل، فأحسن الظن بربك حينئذٍ يتحقق لك التوكل.

الدرجة السادسة: استسلام القلب له وانجذاب دواعيه كلها إليه، وقطع منازعاته، يعني ألا يكون القلب مستسلمًا لأحدٍ إلا لله تعالى، امتثالاً لأوامره واجتنابًا لنواهيه، فالاستسلام كتسليم العبد الذليل نفسه لسيده وانقياده له وترك منازعات نفسه. يعني ألا يكون في النفس شيءٌ يُنازع أحكام الباري جل وعلا، سواء كانت الأحكام الشرعية أم كانت الأحكام الكونية، فالاستسلام كتسليم العبد الذليل نفسه لسيده، وانقياده له وترك منازعات نفسه وإرادتها مع سيده.

الدرجة السابعة: التفويض وهو روح التوكل ولُبُّه وحقيقته وهو إلقاء أموره كلها إلى الله، وإنزالها به طلبًا واختيارًا، لا كرهًا واضطرارًا. فإذا وضع قدمه في هذه الدرجة انتقل منها إلى درجة الرضا، وهي ثمرة التوكل، فإنه إذا توكل حق التوكل رضي بما يفعله وكيله، فيرضى عن الله تعالى من كل وجهٍ شرعًا وقدرًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: المقدور يكتنفه أمران - يعني ما قدره الله تعالى - يكتنفه أمران:

- التوكل قبله، قبل وقوعه وحلوله.

والرضا بعده. نتوكل على الله تعالى مع الأخذ بالأسباب، وإذا وقع الشيء حينئذٍ رضي عن الله تعالى، فمن توكل على الله قبل الفعل ورضي بالمقضي له بعد الفعل فقد قام بالعبودية.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ففي استكمال هذه الدرجات الثمان - هو عدها سبعة لكن لعله جعل الرضا الثامنة - ففي استكمال هذه الدرجات الثمان يستكمل العبد مقام التوكل، وثبتت قدمه فيه، وهذا معنى قول بشرٍ الحافي يقول أحدهم: توكلت على الله يكذب على الله، لو توكل على الله لرضي بما يفعله الله، أو بما يفعل الله به. توكلت على الله ليست مجرد دعوى. يكذب على الله لو توكل على الله لرضي بما يفعله الله به. وقول يحيى بن معاذ وقد سأل متى يكون الرجل متوكلاً؟ متى؟ فقال: إن رضي بالله وكيلاً. يعني يفوض أمره وشأنه إليه. [قال ابن السعدي رحمه الله تعالى]. انتهى كلام ابن القيم.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: فحقيقة التوكل على الله أن يعلم العبد أن الأمر كله لله. - إذًا لا بد من العلم والمعرفة - وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه هو النافع الضار المعطي المانع. وأنه لا حول ولا قوة إلا بالله، فبعد هذا العلم - الذي هو متعلق بربوبية الباري جل وعلا - فبعد هذا العلم يعتمد بقلبه على ربه في جلب مصالح دينه ودنياه، وفي دفع المضار، ويثق غاية الوثوق بربه في حصول مطلوبه وهو مع هذا باذلٌ جهده في فعل الأسباب النافعة، فمتى استدام العبد هذا العلم وهذا الاعتماد والثقة فهو المتوكل على الله حقيقةً.

وهذا يوافق ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى أن حقيقة التوكل حالٌ مركبةٌ من أمورٍ وليس بشيء واحد، تفويض واعتماد فحسب، لا، وإنما هو مركب من الأمور المذكورة.

وباختصارٍ يمكن أن يقال: أن التوكل هو صدق اعتماد القلب على الله في جلب ما ينفع ودفع ما يضر، مع الثقة به سبحانه، وفعل الأسباب الصحيحة.

والتوكل على الله تعالى من أعظم واجبات التوحيد والإيمان، بل هو أجمع أنواع العبادة، وأعلى مقامات التوحيد وأعظمها وأجلها لما ينشأ عنه من الأعمال الصالحة، فإنه إذا اعتمد على الله في جميع أموره الدينية والدنيوية دون ما سواه صح إخلاصه ومعاملته مع الله تعالى. ولذلك أمر الله تعالى به في غير ما آيةٍ من كتابه وهو فرضٌ على كل أحدٍ، بل جعله شرطًا في الإيمان والإسلام وبحسب قوة

التوكل على العبد على الله يقوى إيمانه ويتم توحيده، والعبد مضطرٌ إلى التوكل على الله والاستعانة به في كل ما يريد فعله أو تركه من أمور دينه أو دنياه.
ثم قسم أهل العلم التوكل إلى قسمين:

[الأول:] لأن التوكل منه ما هو مأمور به شرعًا، ومنه ما هو مخالفٌ للشرع، ثم المخالف للشرع قد يكون على أمرين، ثم ما هو مباحٌ، يعني أمره إلى مباح فاستوى فيه الأمران، فالتوكل قسمان:

الأول: توكل على الله بالمعنى السابق فهم من أشرف أعمال القلوب وأجلها.

الثاني: التوكل على غير الله سبحانه يعني يفوض أمره لغير الله تعالى. وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التوكل على غير الله تعالى في الأمور التي لا يقدر عليها إلا الله، كالتوكل على الأموات والطواغيت والغائبين ونحوهم في رَزْقٍ - يعني جلب رزق - في رزقٍ - عطاء إعطاء - أو نصرٍ أو نفعٍ أو ضُرٍّ أو نحو ذلك هذا شركٌ أكبر مخرج من الملة، لأن هذه الأمور ونحوها لا يقدر عليها إلا الله تعالى، فجلب المنافع ودفع المضار فيما لا يقدر عليه إلا الله الاعتماد والتوكل على غير الله تعالى فيها شركٌ أكبر، هذا هو الضابط، جلب المنافع ودفع المضار، إذا اعتمد على غير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلا الله من هذه المذكورات حينئذٍ نقول: هذا وقع في الشرك الأكبر.

النوع الثاني - من التوكل على غير الله: التوكل في الأسباب الظاهرة، يعني الاعتماد على الأسباب الظاهرة، وهذا مرّ معنا أن الاعتماد على السبب يصيره شركًا أصغر، هذا هو المراد هنا، أن يعتمد بقلبه على السبب.

التوكل في الأسباب الظاهرة كمن يتوكل على أمير أو سلطان فيما أقدره الله عليه من رزق أو دفع أذى ونحو ذلك، أو يعتمد على وظيفة أو نحو ذلك، فيظن أنها هي السبب التي تجلب له الرزق، فهذا النوع شرك أصغر، لأنه أخذ بالسبب وبالغ، غلا في الأسباب، الأصل أنه يتوصل بالسبب ويتعامل معه بظاهره لا بقلبه، فلما اتكأ عليه بقلبه حينئذٍ ولد عنده نوعًا من الالتفات هنا حصل الشرك الأصغر.

الثالث [في أو] من أقسام التوكل على غير الله، ما يُسمَّى بالوكالة التي يعتني بها الفقهاء، وهي نوع توكل، توكيل الإنسان غيره في فعل ما يقدر عليه نيابة عنه، فهذه الوكالة الجائزة، اذهب واشتر لي مثلاً، أو بع لي، نقول: وكالة، وكالة جائزة، فهذه الوكالة الجائزة لكن ليس له أن يعتمد عليه وإن وكَّله، لأنه سبب، والقاعدة مع الأسباب أنه لا يُعتمد عليها، فإذا كان كذلك فالوكالة المباحة في أصلها من حيث كونها سببًا لا يُعتمد عليه هي مباحة وجائزة بالإجماع، لا خلاف فيه، لكن إذا اعتمد عليه دخل في القسم الثاني، يعني صارت نوعًا من الشرك، لكن ليس له أن يعتمد عليه وإن وكَّله، بل يتوكل على الله تعالى في ذلك، ويعتمد عليه في تيسير أمره فيما وكَّله فيه.

فالحاصل أن الوكالة الجائزة هذه جائزة بالإجماع مباحة، وهي أن يوكل شخصًا بالنيابة عنه بالتصرف في أمور دنياه، ولكن لا يقول: توكلت عليه، بل وكَّلتُه، فإنه لو وكَّله فلا بد أن يتوكل في ذلك على الله. وقريب من ذلك ما مر معنا، توكلت على الله ثم عليك، أو عليك، كلاهما ممنوع، لماذا؟ لأنه وعليه. جاء بالواو، ثم محظور آخر، وهو أن اللفظ هذا إنما يُطلق في تحقيق العبادة. يعني صار اللفظ ينصرف إلى المعنى الشرعي السابق، حينئذٍ دفعًا لِمَا قد يُتوهم من أن المراد به المعنى الشرعي يُمنع من اللفظ، فكل لفظ شرعي وهو محتمل للجائز وغيره، فالقاعدة فيه المنع، لا يقال: توكلت عليك أو توكلتُ على الله ثم عليك. نقول: هذا ممنوع شرعًا. إذًا هذه ثلاثة أنواع من أنواع التوكل على غير الله.

فالأول: هو توكل عبادة وخضوع، وهو الاعتماد المطلق على من توكل عليه بحيث يعتقد أن بيده جلب النفع ودفع الضُّرِّ، كما ذكرنا سابقًا، فيعتمد عليه اعتمادًا كاملاً مع شعوره الافتقار إليه، فهذا يجب إخلاصه لله تعالى، ومن صرفه لغير الله تعالى فهو مشرك شركًا أكبر، كالذين يعتمدون على الصالحين من الأموات والغائبين ونحوهم، وهذا لا يكون إلا ممن يعتقد أن لهم تصرفًا خفيًّا في الكون،

فيعتمد عليه في جلب المنافع ودفع المضار.

والثاني: الشرك الأصغر. وذكر صاحب ((التيسير)) أنه من الشرك الخفيّ: الاعتماد على الأسباب الظاهرة، أنه من الشرك الخفيّ، لكن الظاهر أنه شرك أصغر، ومر معنا أن التقسيم السابق شرك أكبر وأصغر، وأما الخفي هذا وصف للأكبر والأصغر، يعني ليس هو بقسم مستقل، وإنما هو وصف للأكبر، فالأكبر منه ظاهر ومنه خفيّ، والأصغر منه ظاهر ومنه خفيّ، فهو وصف لهما.

والثالث: لِمَا سبق جوازه بالإجماع.

ذكر المصنف في الباب أربع آيات، وأثرًا، أولها أول الآيات ما جعله ترجمة للباب، ومر معنا أن المصنف قد يأتي بالآية التي هي الدليل ليتوصل الطالب إلى المدلول، من باب الممارسة يعني تعليم الطالب، (باب قول الله تعالى: {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} أراد المصنف باب ما جاء في التوكل، وأنه فرض، وجَعْل هذه الآية دليلاً على ما ذُكِر.

قوله: (باب قول الله تعالى: {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}). معنى الآية أن موسى عليه السلام أمر قومه بدخول الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم ولا يرتدوا على أدبارهم خوفًا من الجبارين، بل يمضون قُدُمًا لا يهابونهم ولا يخشونهم متوكلين على الله في هزيمتهم مصدقين بصحة وعده لهم إن كانوا مؤمنين، وهذا معنى ({فَتَوَكَّلُواْ}) إن كانوا مؤمنين، ولذا قال: ({وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ}). هذا الأمر يقتضي الوجوب، حينئذٍ يكون واجبًا، ويعبر عنه أهل العلم بالفرض، لماذا؟ لأنه علَّق الإيمان على وجوده، ولا شك أن الفرض آكد من الواجب، سواء قلنا: بالترادف أو لا، لكن من حيث الاستعمال الفرض لا شك أنه آكد من الواجب، فإذا كان ينتفي الإسلام والإيمان بانتفاء هذا الواجب لا شك أنه لا يستقيم مع الواجب الذي لا ينتفي معه الإسلام والإيمان، ومر معنا أن الواجبات تتفاوت منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، والمتفق عليه أعلى درجة من المختلف فيه، ثم المتفق عليه ما جعل جُزءًا في ماهية تفوت الماهية عند عدمه لا شك أنه آكد من واجب جُعِلَ جزءًا من الماهية لا تفاوت الماهية عند فواته، الأول يسمى ركنًا، والثاني لا يسمى ركنًا. ولذلك قال أهل العلم: الصلاة لها أركان وواجبات، والحج، والصيام كل ذلك له أركان وواجبات، ما الفرق بينها؟ الركن جزء الذات جزء الماهية، جزء الذات. لكن يترتب عليه عند فواته فوات الماهية، لكن الواجب لا، لا يكون كذلك، إذًا ثَمَّ فرق بينهما، الدليل واحد لكن نحتاج إلى دليل الفوات، بمعنى أننا نثبت ({فَتَوَكَّلُواْ}) هذا دل على أنه واجب، طيب هل يفوت الإسلام بفوات هذا الواجب، إذا نظرنا إلى قوله: ({فَتَوَكَّلُواْ}). لا يدل على ذلك لا بد من زيادة، وجاءت هنا ({إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ})، إذًا الزيادة هذه واضحة بينة.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في الآية: فجعل التوكل على الله شرطًا في الإيمان. فجعل يعني الله عز وجل، التوكل على الله شرطًا في الإيمان، دل على ماذا؟ فدل على انتفاء الإيمان عند انتفائه، هذا معنى الشرط، لأنه علقه بماذا؟ بـ إن الشرطية، ({إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ})، ({إِن}) حرف الشرط، ({كُنتُم}) فعل الشرط، ({مُّؤْمِنِينَ}) هذا خبر كان، والتاء هنا اسم كان، أين الجواب؟ قولان:

- محذوف تقديره ({فَتَوَكَّلُواْ}).

- أو لا يحتاج إلى جواب، لقوله: ({وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ}). يعني ما قبله يغني عن ما بعده، وهذا مذهب الكوفيين أنه لا نحتاج إلى جواب، حينئذٍ اكتفي بقوله: ({فَتَوَكَّلُواْ}). وهذا إما أن يُجعل هو الجواب على قولهم بأنه يجوز تقديمه، وإما أنه اكتفي به عن الجواب، لكن عند البصريين أنه دليل الجواب، دليل الجواب هذا هو الأصح أنه دليل الجواب، بمعنى أن الجواب هنا محذوف لا بد من تقديره، إذًا جعله شرطًا هذا المراد هنا، فجعل التوكل على الله شرطًا في الإيمان فدل على انتفاء الإيمان عند انتفائه، وفي الآية الأخرى، {وَقَالَ مُوسَى إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ} [يونس: ٨٤]. {إِن كُنتُمْ آمَنتُم}، {إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ}، إذًا ينتفي الإيمان قد لا يلزم منه انتفاء الإسلام أو لا؟ يلزم أو لا يلزم؟ [قولان]؟! لا يلزم، نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، مر معنا القواعد الأربعة نفي الأخص لا يلزم منه نفي الأعم، حينئذٍ نحتاج إلى دليل يدل على نفي وانتفاء الإسلام، فجاء الدليل {إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللهِ فَعَلَيْهِ

تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ} جاء تعليق الشرط هنا بالإسلام، وجاء تعليق الشرط بالإيمان، إذًا ينتفي الإسلام عند انتفاء التوكل، ينتفي الإيمان عند انتفاء التوكل، هذا المراد.

قال: فجعل دليل صحة الإسلام التوكل. وقال تعالى: {وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ}. فذكر اسم الإيمان ها هنا دون سائر أسمائهم دليل على استدعاء الإيمان للتوكل، يعني ذِكْر وصف الإيمان يدل على ماذا؟ على أن التوكل مما يستدعيه الإيمان كما يأتي مرارًا في القرآن {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا} [آل عمران: ١٣٠] لماذا قدَّم {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ}؟ لأن الإيمان يستدعي ماذا؟ امتثال ما بعده، فكذلك إذا [علَّق الإيمان] علّق التوكل على وصف الإيمان دليل على أن الإيمان يستدعي التوكل، فالمناسبة هنا واضحة، فذِكر اسم الإيمان ها هنا دون سائر أسمائهم دليل على استدعاء الإيمان للتوكل، وأن قوة التوكل وضعفه بحسب قوة الإيمان وضعفه، وكلما قَوِي إيمان العبد كان توكله أقوى، وإذا ضعف الإيمان ضعف التوكل، وإذا كان التوكل ضعيفًا فهو دليل على ضعف الإيمان ولا بد، إذًا الترابط هنا بين التوكل والإيمان وجودًا وعدمًا قوةً وضعفًا، وجودًا وعدمًا إذا انتفى التوكل انتفى الإيمان إن وُجِدَ وُجد، ثم قوة الإيمان دليل على قوة التوكل، ضعف الإيمان دليل على ضعف التوكل ولا بد. قال رحمه الله تعالى: والله تبارك وتعالى يجمع - يعني في القرآن - بين التوكل والعبادة، وبين التوكل والإيمان، وبين التوكل والتقوى، وبين التوكل والإسلام، وبين التوكل والهداية. لماذا جمع بين هذه؟

قال: فظهر أن التوكل أصلٌ لجميع مقامات الإيمان والإحسان ولجميع أعمال الإسلام. بمعنى أنه ما جمع بين هذه المذكورات الإسلام والهداية والتقوى والإحسان مع التوكل إلا والتوكل جامع لها، ولذلك قال: فظهر أن التوكل أصل لجميع مقامات الإيمان والإحسان ولجميع أعمال الإسلام، وأن منزلته منها كمنزلة الجسد من الرأس فكما لا يقوم الرأس إلا على البدن، فكذلك لا يقوم الإيمان ومقاماته وأعماله إلا على ساق التوكل. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

وفي الآية دليل على أن التوكل على الله عبادة، ما وجه الاستدلال؟ ... [أمر أي نعم، صفة التوكل]، وجه الاستدلال أنه أمر به، وكل ما أمر به فالأصل فيه أنه عبادة، نفي العبادة يحتاج إلى دليل خاص خارج.

وفي الآية دليل على أن التوكل على الله عبادة، وعلى أنه فرض، وإذا كان كذلك فصرفه لغير الله شركٌ أكبر، هذا الأصل فيه، فقوله: ({وَعَلَى اللّهِ فَتَوَكَّلُواْ}). فإن تقديم المعمول يفيد الحصر، يعني على الله لا على غيره، أليس كذلك؟ هكذا على الله لا على غيره فتوكلوا، إذًا غير الله لا تتوكلوا عليه، والأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. إذًا غير الله تعالى لا تتوكلوا عليه، فإن تقديم المعمول يفيد الحصر، ({وَعَلَى اللّهِ}) أي لا على غيره، فيجب إخلاصه لله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وما رجا أحد مخلوقًا أو توكل عليه إلا خاب ظنه فيه فإنه مشرك. يعني وقع في الشرك.

وقوله: ({فَتَوَكَّلُواْ}) أي اعتمدوا عليه وفوضوا أموركم إليه، والفاء هنا لتحسين اللفظ وليست عاطفة، لأن الواو هنا عاطفة، ولا تعطف الجملة بعاطفين على المشهور، وجواب الشرط محذوف كما ذكرنا تقديره إن كنتم مؤمنين فتوكلوا، وما قبله ({فَتَوَكَّلُواْ}) هذا دليل الجواب، وليس هو عين الجواب، لأنه لا يتقدم عليه، حرف شرط لا يتقدم عليه الجواب البتة، ومر معنا ذلك في ((الألفية)).

يستفاد من الآية:

وجوب التوكل على الله وحده سبحانه، وأن صرف التوكل لغير الله شركٌ لأنه عبادة.

أن التوكل على الله شرط في صحة الإيمان والإسلام ينتفي الإيمان والإسلام بانتفائه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقولِهِ: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ} [الأنفال: ٢]).

هذا محل الشاهد وإن كان وقف قبلها المصنف رحمه الله تعالى، ({إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ})، ({إِنَّمَا}) أداة حصر، إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه، أي ما المؤمنون إلا من اتصف بهذه الصفات، ما المؤمنون إلا هؤلاء الذين اتصفوا بهذه الصفات المذكورة. قال ابن عباس

رضي الله تعالى عنهما في الآية: المنافقون لا يدخل قلوبهم شيء من ذكر الله عند أداء فرائضه. لأنهم يتعاملون بالظاهر، وأما القلب فهو كافر بالله العظيم، ولا يؤمنون بشيء من آيات الله، ولا يتوكلون على الله ولا يصلون إذا غابوا، وإنما إذا حضروا أمام النبي - صلى الله عليه وسلم - صلوا، ولا يؤدون زكاة أموالهم، فأخبر الله أنهم ليسوا بمؤمنين، ثم وصف المؤمنين فقال: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ}. فأدوا فرائضه. رواه ابن جرير وابن أبي حاتم. قال في ((التيسير)): وهذه صفة المؤمن الذي إذا ذُكِرَ الله وجل قلبه - يعني خاف، الوجل بمعنى الخوف - إذا ذُكِر الله وَجَل قلبه، أي خاف من الله ففَعَلَ أوامره وترك زواجره، فإن وَجَل القلب من الله يستلزم القيام بفعل المأمور وترك المحظور - كما مر معنا في الباب السابق -.

قال السدي: هو الرجل يريد أن يظلم أو قال: يهم بمعصيةٍ فيقال له: اتق الله. فيَجَلُ قلبه. رواه ابن جرير وغيره. ({إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ}) يعني قيل له: اتق الله، هم بمعصية أو بترك فرضية ونحو ذلك اتق الله لا تفعل كذا، حينئذٍ يخاف من الله، فيمتثل أمره ويجتنب نهيه.

وقوله: ({وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً}). قد استدل الصحابة والتابعون ومن تبعهم بهذه الآية وأمثالها على زيادة الإيمان ونقصانه. ({تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ}) سماع القرآن عمله يكون بالجوارح، إذًا زاد الإيمان، فدل على أمرين:

أولاً: أن أعمال الجوارح داخلة في مسمى الإيمان كما هو معتقد أهل السنة والجماعة أنها ركن في الإيمان.

ثانيًا: أن الإيمان يزيد وينقص.

بل هو لازم له، إذا دخلت الأعمال حينئذٍ ما هو واجب ومنها ما هو كمال مستحب، فيزيد الإيمان وينقص، دل ذلك على هاتين المسألتين.

قال: استدل الصحابة بهذه الآية وأمثالها على زيادة الإيمان ونقصانه، وهذا إجماع من أهل السنة والجماعة، يعني لا خلاف بين السلف في أن أعمال الجوارح داخلةٌ في مسمى الإيمان، كما أنه لا خلاف بينهم في أن الإيمان يزيد وينقص، اتفقوا على هاتين المسألتين [وإنما] وهذا محل إجماع، وإنما حصل خلاف عند المتأخرين، وحكى الإجماع الشافعي وأحمد وأبو عبيد وغيرهم.

قال مجاهد: الإيمان يزيد وينقص وهو قول وعمل. يعني قول باللسان وقول بالقلب، وكذلك عمل بالقلب وعمل بالجوارح، حينئذ هذه داخلة في مسمى الإيمان، قال عمير بن حبيب الصحابي: إن الإيمان يزيد وينقص. فقيل له: وما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله وَخَشَيْنَاه فذلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضعينا فذلك نقصانه. إذًا يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

وقوله: ({وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ}) أي لا يرجون غيره، بل يعتمدون عليه بقلوبهم مفوضين إليه أمورهم وحده لا شريك له، وصفهم تعالى بأعلى مقامات الإحسان وهي الخوف وزيادة الإيمان والتوكل على الله وحده دون ما سواه، ووصف الله تعالى المؤمنين حقًّا بثلاث مقامات من مقامات الإحسان، وهذه تقتضي كمال الإيمان وحصول أعماله الظاهرة والباطنة، فإن قيل: إذا كان المؤمن حقًّا هو الذي فعل المأمور وترك المحظور فلماذا لم يذكر إلا الثلاث أو إلا الخمس باعتبار إقام الصلاة وما بعدها؟ نقول: هذه المذكورات كما مر معنا هناك في قوله: ({إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ}) أن هذه المذكورات تستلزم ما عداها، هناك استدل بالأعظم على ما هو دونه الذي أتى بالصلاة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولم يخشَ إلا الله يفعل ما دونه، وهنا كذلك الشأن فيه، لأن ما ذكر مستلزمٌ لما ترك، فيُذكر بعض الأمثلة، وهذه يستقيم معنا فيما قلناه سابقًا أن التفسير سواءً كان لمعنى لفظ المؤمن أو نحوه قد يكون بذكر بعض الأفعال، هنا الله تعالى يذكر المؤمنين ويذكر بعض الأفعال، هل يلزم من ذلك أن ما لم يُذكر ليس داخلاً في مفهوم المؤمن وفعله؟ الجواب: لا، وإنما ينظر فيه هل ذكر الأدنى فمن فعله يفعل الأعلى أو بالعكس؟ يُنظر فيه في استفادة نكتةٍ من المقام.

مناسبة الآية للباب:

أنها تدل على أن التوكل على الله وحده من صفات المؤمنين، وهو واضحٌ بين.

ويستفاد مشروعية التوكل على الله وأنه من صفات المؤمنين. أن الإيمان يزيد وينقص.

أن الإيمان بالله يستدعي التوكل عليه وحده.
أن من صفات المؤمنين الخشوع والذل لله تعالى دون ما سواه.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}). هذه ساقطة في بعض النسخ الصواب إدراجها الشراح على ذلك ({يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}).
قال ابن القيم: أي الله وحده كافيك، وكافي أتباعك فلا تحتاجون معه إلا أحدٍ. ({حَسْبُكَ اللهُ}) الحسب هو الكافي كافيك الله، وكافي أتباعك، فلا تحتاجون معه إلى أحدٍ وقيل: المعنى حسبك الله وحسبك المؤمنون. وله وجهٌ في اللغة سيأتي، حسبك الله وحسبك المؤمنون. يعني الله كافيك والمؤمنون كذلك كلٌ منهم كافيك، هل هذا المراد؟ قال ابن القيم: وهذا خطأ محضٌ لا يجوز حمل الآية عليه. فإن الحسب والكفاية لله وحده كالتوكل والتقوى والعبادة. قال تعالى: {وَإِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ} [الأنفال: ٦٢]. لن يذكر المؤمنين {هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ} ذكر المؤمنين، في الحسب اختص الوصف بالباري جل وعلا، في التأييد ذكر الباري وذكر المؤمنين. إذًا الحسب كالعبادة، وكالتقوى حينئذٍ لا يكون إلا لله عز وجل، ففرق بين الحسب والتأييد فجعل الحسب له وحده، وجعل التأييد له بنصره وبعباده بالمؤمنين، وأثنى على أهل التوحيد من عباده حيث أفردوه بالحسب، فقال تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ} [آل عمران: ١٧٣]. فقط وقفوا عند ذلك {حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} ولم يقولوا: حسبنا الله ورسوله، فإذا كان هذا قولهم ومدح الرب تعالى لهم بذلك فكيف يقول لرسوله الله وأتباعك حسبك؟ ... [إذا كان المؤمنين] إذا كان المؤمنون قد مدحهم الله تعالى بأنهم أفردوا الحسب لله تعالى فكيف يقول لنبيه - صلى الله عليه وسلم -: الله والمؤمنون حسبك؟ هذا باطل، فكيف يقول لرسوله - صلى الله عليه وسلم - الله وأتباعك حسبك، وأتباعه قد أفردوا الرب تعالى بالحسب ولم يُشَرِّكُوا بينه وبين رسوله، فكيف يشرك بينهم في حسب رسوله - صلى الله عليه وسلم -؟ هذا باطلٌ محال. قال: هذا من أمحل المحال وأبطل الباطل. ونظير هذا قوله سبحانه: {وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ سَيُؤْتِينَا اللهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللهِ رَاغِبُونَ} [التوبة: ٥٩]. قال: {حَسْبُنَا اللهُ}، {حَسْبُنَا اللهُ} أفردوا الله تعالى بالحسب {سَيُؤْتِينَا} الإيتاء أعم يكون من الله تعالى، ويكون من الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ويكون من غيره يكون من المؤمنين {سَيُؤْتِينَا اللهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ} بالرفع عطفًا على الله. إذًا الإيتاء يكون من الله ويكون من الرسول، فشَرَّكُوا في الإيتاء وأفردوا في الحسب، وأفردوا في الرَّغَب {إِنَّا إِلَى اللهِ} لا إلى غيره {رَاغِبُونَ} ولم يقولوا: إنا إلى الله ورسوله راغبون، لأن هذه عبادة والعبادة لا تصرف لغير الله تعالى ولو كان رسولاً.
قال ابن القيم: فتأمل! كيف جعل الإيتاء لله والرسول كما قال: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر: ٧]. وجعل الحسب له وحده، فلم يقل: وقالوا حسبنا الله ورسوله، بل جعله خالص حقّه كما قال: {إِنَّا إِلَى اللهِ رَاغِبُونَ}. ولم يقل وإلى رسوله، بل جعل الرغبة إليه وحده كما قال: {وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ} [الشرح: ٨] يعني لا إلى غيره، فالرغبة والتوكل والإنابة والحسب لله وحده إذًا ({يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) حسبك من اتبعك هذا المعنى لا يستقيم، وإن كان يجوز لغةً من حيث الإعراب، لكن كما قلنا: الإعراب لا بد من مراعاة المعاني، ولذلك حذرنا من الإعراب المجرد لأن هذا يوجد في بعض الإعرابات المجردة يجوز عطفه على ({حَسْبُكَ}) يجوز عطفه على ماذا؟ على المضاف [نعم] حسبك الله وحسبك من اتبعك، وهذا يجوز لغةً، لكن لا يستقيم من حيث المعنى، فليس كل ما جاز لغةً جاز اعتماده معنًى - انتبه لذلك -.
قال: فالرغبة والتوكل والإنابة والحسب لله وحده كما أن والعبادة والتقوى والسجود والنذر والحلف لا يكون إلا له سبحانه وتعالى. انتهى كلامه. قوله: ({يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ}) الخطاب للرسول - صلى الله عليه وسلم -، ({حَسْبُكَ اللهُ}) الكافي أي كافيك في كل حال، وحسب خبر مقدم ولفظ الجلالة مبتدأ مؤخر، والمعنى ما الله إلا حسبك، يعني: يجوز هذا الوجه، لكن من حيث المعنى فيه ركاكةٌ،

ويجوز العكس حسب مبتدأ ولفظ الجلالة خبره، والمعنى ما حسبك إلا الله، وهذا أرجح من حيث المعنى، إذا كان المبتدأ محكوم عليه هو المراد أصالةً فيجعل مبتدأ زيدٌ أخوك، أخوك زيدٌ كلاهما جائزٌ، لكن إذا كان زيد معلوم ولا يعلم أنه أخوه حينئذٍ يكون ماذا؟ أخوك زيد أليس كذلك؟ إذا كان زيدٌ معلوم ولا يعلم أنه أخوه حينئذٍ يقول: زيدٌ أخوك، فإذا كان يعلم أنه أخوه لكن لا يعلم اسمه يقول: أخوك زيدٌ. هذا من حيث المعنى، لكن من حيث الإعراب يجوز كلاهما جائز خلافًا لابن مالك، فرَتَّبَ قال: الأول هو الواجب تقديمه كذا، والثاني: هو خبره. على كلٍّ هنا يجوز الوجهان ({حَسْبُكَ اللَّهُ}) كلٌّ منهما معرفة فيجوز أن يكون مبتدأ، إذًا لا إشكال من حيث التنكير ({حَسْبُكَ اللَّهُ}) الله حسبك، ... ({حَسْبُكَ اللَّهُ}) هو المراد لأن البحث هنا في ماذا؟ الكلام في الحسب ليس في الله عز وجل، إنما هو كلامه في الحسب. إذًا ما حسبك إلا الله هذا أرجح من حيث المعنى، ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ})، ({وَ}) الواو هنا، الواو في قوله: ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}). هكذا يقول المعربون، والشوكاني جرى على هذا قال: الواو في قوله: ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) يحتمل أن تكون للعطف على لفظ الجلالة ({حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) والمعنى حسبك الله وحسبك المؤمنون. هكذا صرح الشوكاني رحمه الله تعالى في ((فتح القدير)) أي: كافيك الله، وكافيك المؤمنون فمن حينئذٍ معطوفةٌ على لفظ الجلالة لأنه أقرب، العطف على الأقرب قالوا: أولى. هذا من المرجحات، ولو كان العطف على الكاف في قوله: ({حَسْبُكَ}) لوجب إعادة الجار، وهذا ضعيفٌ كما تقرر من كلام ابن القيم السابق وجوابه:

أولاً: أنه مر معنا مرارًا أن العطف بالواو إذا تعددت المعطوفات يكون العطف على الأول، جاء زيدٌ وعمرٌو وخالدٌ وبكرٌ، بكرٌ معطوفٌ على الأول زيد ليس على ما قبله، لو أردنا على ما قبله جئنا بالفاء أو بثم، لكن الواو تدل:

أو الواو لمطلق الجمع

حينئذٍ هذا الجواب ضعيف.

ثانيًا: لزوم إعادة الجار، قلنا: هذا الصواب ضعيف (تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامِ) [النساء: ١] جر دون إعادة الجار، ولذلك هذا المرجح هنا.

إذًا نقول: لا يلزم العطف إلى أقرب مذكورٍ، بل القاعدة أن العطف إذا كان بالواو فيكون على الأول لا على المتأخر.

الثاني: الصحيح لا يلزم إعادة الجار كما قال ابن مالك:

وليس عندي لازمًا إذا قد أتى ... في النظم والنثر الصحيح مثبتًا

والمعنى يقتضي أن الحسب خاصٌ بالله كما سبق بيانه كالعبادة والتقوى، هذه لا يُشَرَّكُ فيها أحدٌ.

إذًا قول الشوكاني كغيره الواو هنا، ولذلك قدمه جعله هو القول المقدم وإذا قدَّم شيئًا رجحه كما هي قاعدة المصنفين إذا قدَّم القول حينئذٍ رجحه. الواو في قوله: ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}). تكون للعطف على لفظ الجلالة ... ({حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ})، من اتبعك حسبك كذلك، ({حَسْبُكَ اللَّهُ}) من حيث المعنى ({اللَّهُ}) فاعل الحسب، ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) إذًا هم فاعلون للحسب، الكفاية تكون من الله وتكون من المؤمنين، المعنى حينئذٍ يقتضي أنه فاعل، وهذا كما ذكرنا أنه باطل من حيث المعنى، فالصواب العطف على الكاف في قوله: ({حَسْبُكَ}). على المضاف إليه، أي وحسب من اتبعك من المؤمنين، ويحتمل أن تكون بمعنى (مع)، هذا وجه كذلك يُخَرَّج عليه ولا إشكال فيه، يعني المعنى الصحيح يكون بمعنى (مع)، يعني ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) يكون مفعولاً معه، وهذا لا إشكال فيه، ويحتمل أن تكون بمعنى (مع)، كما تقول: حسبك وزيدًا درهمٌ. حسبك يكفيك ويكفي زيدًا درهم، أليس كذلك؟ هذا المعنى حسبك وزيدًا درهمٌ، فالدرهم كافٍ لك ولزيد، حسبك والمؤمنين الله، فالله حسبٌ لك وحسب للمؤمنين، المعنى صحيح المعنى لا إشكال فيه،، حينئذٍ القول بأن الواو تكون بمعنى (مع) ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) يكون في محل نصب، هذا لا إشكال فيه، والمعنى كافيك وكافي المؤمنين الله، لأن عطف الظاهر على المضمر في هذه الصورة ممتنع، وأجازه الكوفيون. قال الفراء: ليس بكثير في كلامهم أن تقول: حسبك وأخيك.

يعني دون إعادة حرف الجر، حسبك وأخيك، بل المستعمل أن يقال: حسبك وحسب أخيك. كأن الآية جاءت على غير كثير، حسبك الله وحسب المؤمنين، أو حسب من اتبعك هذا هو الكثير، لكن نقول: جاء في غيره، وما دام أنه القاعدة في لسان العرب فالحمل عليه لا إشكال فيه، أهم شيء أن تكون هذه القاعدة مرجحة من حيث الأصل، بمعنى أنه ليس بشاذ، وإذا لم يكن ليس بشاذ حينئذٍ حمل القرآن عليه لا إشكال فيه.

إذًا المستعمل أن يقال: حسبك وحسب أخيك. بإعادة الجار، فلو كان قوله: ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) مجرورًا لقيل: حسبك الله وحسب من اتبعك، واختار النصب على المفعول معه النحاس. وقوله: فيه نظر. كما ذكرنا، ومحل بحث هذه المسألة باب الإضافة هناك في النحو، وقيل: يجوز أن يكون المعنى ومن اتبعك من المؤمنين حسبهم الله، حذف الخبر، يعني ({وَمَنِ اتَّبَعَكَ}) هذا مبتدأ، أين الخبر؟ حسبهم الله محذوف يجوز، لكن عدم التقدير أولى من التقدير.

مناسبة الآية للباب:

فيها بيان وجوب التوكل على الله لأنه هو الكافي لمن توكل عليه، فإذا كان الله هو الكافي لعبده وحده وجب أن لا يتوكل إلا عليه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقولِهِ: {وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} [الطلاق: ٣]).

أي كافيه، [ومن كان الله كافِيهِ]، ومن كان الله كافِيَهُ وواقِيَه فلا مطمع فيه لعدوه ولا يضره إلا أذى لا بد منه، كالحر والبرد والجوع والعطش، وأما أن يضره بما يبلغ به مراده فلا يكون أبدًا. قاله ابن القيم رحمه الله تعالى.

قال بعض السلف: جعل الله لكل عملٍ جزاءً من نفسه. يعني من نفس العمل، وجعل جزاء التوكل عليه نفس كفايته. فقال سبحانه: ({وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ}). ولم يقل فله كذا وكذا من الأجر، وإنما قال: ({فَهُوَ حَسْبُهُ}) يعني له كافيه، كما قال في الأعمال من له كذا من فعل كذا إلى آخره، بل جعل نفسه سبحانه كافي عبده، كافي هو عبده المتوكل عليه، بل جعل نفسه سبحانه كافي عبده المتوكل عليه وحسبه وواقيه، فلو توكل العبد على الله حق توكله وكادته السماوات والأرض ومن فيهن لجعل له مخرجًا وكفاه ونصره.

في الآيات دليل على فضل التوكل أو لا؟ فيه دليل على فضل التوكل، وأنه أعظم الأسباب في جلب المنافع ودفع المضار، لأن الله تعالى علَّق الجملة الأخيرة على الأولى تعليق الجزاء على الشرط ({فَهُوَ حَسْبُهُ}) الفاء واقعة في جواب الشرط، هو مبتدأ، ({حَسْبُهُ}) خبر، والجملة في محل جزم جواب الشرط، ({يَتَوَكَّلْ}) بالجزم هذا فعل الشرط، ({عَلَى اللَّهِ}) أي لا على غيره، لأن الله علَّق الجملة الأخيرة على الأولى كتعليق الجزاء على الشرط، فيمتنع أن يكون وجود الشرط كعدمه، لا يستوان لأنه تعالى رتب الحكم على الوصف المناسب له، فعُلِمَ أن توكله هو سبب كون الله حسبًا له، وفي الآية تنبيه على القيام بالأسباب مع التوكل لأنه تبارك وتعالى ذكر التقوى، ثم ذكر التوكل كما قال تعالى: {وَاتَّقُواْ اللّهَ وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ} [المائدة: ١١]. فجل التوكل مع التقوى الذي هو قيام بالأسباب المأمور بها، فحينئذٍ إذا توكل على الله فهو حسبه، فالتوكل بدون قيام بالأسباب المأمور بها عجز محض، ومر معنا، وإن كان مشوبًا بنوع من التوكل فلا ينبغي للعبد أن يجعل توكله عجزًا، ولا عجزه توكلاً، بل يجعل توكله من جملة الأسباب التي لا يتم المقصود إلا بها كلها، كما قال ابن القيم رحمة الله تعالى.

ودلت الآية بمفهومها على أن من توكل على غير الله خُذِلَ، لأن غير الله لا يكون حسبًا، وهو كذلك، ({وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ}) من يتوكل على غير الله لا يكون له حسب البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: حسبنا الله ونعم الوكيل. قالها إبراهيم عليه السلام حين ألقي في النار، وقالها محمد - صلى الله عليه وسلم - حين قالوا له: {إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً} [آل عمران: ١٧٣] الآية رواه البخاري).

قوله: (قال: حسبنا الله ونعم الوكيل). (حسبنا الله) أي كافينا، فلا نتوكل إلا عليه، قال تعالى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ} [الزمر:

٣٦]. (حسبنا) مبتدأ، و (الله) خبره، (ونعم الوكيل) أي نعم الموكول إليه المتوكل عليه، ومرّ معنا كلام صاحب ((المفردات)): وكيل فَعِيل بمعنى مفعول مُوْكُولٌ إليه، (ونعم) فعل ماضي، و (الوكيل) فاعل، والمخصوص محذوف تقديره هو أي الله، (نعم الوكيل) هو أي الله عز وجل، فهو سبحانه حسب من توكل عليه وكافي من لجأ إليه، (قالها إبراهيم عليه السلام حين ألقي في النار)، وفي رواية: (كان آخر قول إبراهيم حين ألقي في النار حسبنا الله ونعم الوكيل). رواه البخاري، وذلك لَمَّا دعا قومه إلى عبادة الله وحده لا شريك له فأبوا، فكسر أصنامهم فجمعوا له حطباً وأضرموا له نارًا ورموه بالمنجنيق. [قالوا حر نعم] كما جاء في قوله تعالى: {قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ} [الأنبياء: ٦٨]. فأعرضه جبريل في الهواء فقال: ألك حاجة؟ فقال: أما إليك فلا، حسبنا الله ونعم الوكيل. قالها إبراهيم حين أُلْقِيَ في النار فقال الله تعالى للنار: {كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ * وَأَرَادُوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ} [الأنبياء: ٦٩، ٧٠]. وقول ابن عباس هنا (قالها إبراهيم) هذا له حكم الرفع لأنه [ليس من] ليس مما يكون من قبيل الرأي، خاصةً إذا قرنه بما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويؤيده جزمه بذلك وقرنه لما قاله الرسول - صلى الله عليه وسلم -.
قوله: (وقالها محمد - صلى الله عليه وسلم -). وذلك بعد منصرف قريش والأحزاب من أُحُد فمر بهم ركب من عبد القيس فقالوا: أين تريدون؟ قالوا: نريد المدينة. قالوا: هل أنتم مبلغون عنا محمدًا رسالة؟ تبلغوا الرسالة، قالوا: نعم. قالوا: فإذا وافيتموه فأخبروه - أخبروا محمد - صلى الله عليه وسلم - أنا قد أجمعنا السير إليه عزمنا، أجمع بمعنى عَزَمَ، أنا قد أجمعنا السير إليه، وإلى أصحابه لنستأصل بقيتهم. فمر الركب برسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو بحمراء الأسد [تعرفونها]؟ حمراء الأسد خارجًا لقتالهم في سبعين راكبًا منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي والزبير وسعد وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وابن مسعود وأبو عبيدة لما بلغه أن أبا سفيان ومن معه قد أجمعوا الكَرَّة عليهم فأخبروه بالذي قال أبو سفيان وأصحابه. فقال: «حسبنا الله ونعم الوكيل». قالها محمد - صلى الله عليه وسلم -، وقالها مَنْ؟ إبراهيم عليه السلام، فقال: «حسبنا الله ونعم الوكيل». {فَانقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ} [آل عمران: ١٧٤]، ورد الله كيد أبي سفيان وأُلْقِيَ الرعب في قلبه فرجع إلى مكة.
في هاتين القصتين فضل هذه الكلمة العظيمة، وأنها قول إبراهيم ومحمد عليهم الصلاة والسلام.
وبهذا يظهر مناسبة الأثر للباب: إذ فيه هذه الكلمة التي هي كلمة التفويض والاعتماد على الله، وهو كذلك، وهي الكلمة التي تقال عند الكروب والشدائد وهي تدل على التوكل على الله في دفع كيد الأعداء.
وفي الأثر أن القيام بالأسباب مع التوكل على الله لا يتنافيان، كما مر معنا.
وفيه أن الآية دليل على أن الإيمان يزيد وينقص.
وأن ما يكرهه الإنسان قد يكون خيرًا له وهو كذلك.
وأن التوكل أعظم الأسباب في حصول الخير ودفع الشر في الدنيا والآخرة. ومر معنا ذلك مرارًا.
[قال المصنف رحمه الله تعالى]. إذًا وقالها محمد - صلى الله عليه وسلم - حين قالوا له: ... ({إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ}). ({قَالَ لَهُمُ النَّاسُ} أي الركب ({إِنَّ النَّاسَ} أراد به أبا سفيان ومن معه ({قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً}) فدل على أن هذا عملٌ وهو قول باللسان وهو داخل في مسمى الإيمان والإيمان يزيد وينقص.
(فيه مسائل:
الأولى: أن التوكل من الفرائض). لقوله: ({فَتَوَكَّلُواْ}). هذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب، ثم علَّقه بماذا؟ بوجود الإيمان، دل على أنه فرض، يعني يستدل بأمرين إذا جعلنا ثَمَّ فرقًا بين الفرض والواجب فهو أحسن في هذا المقام كما تقول في الصلاة مثلاً، الصلاة تقول: فرائض وواجبات. لا تقل: الصواب عند الأصوليين أن الفرض هو الواجب. لا هنا البحث في ماذا؟ في مصطلح الفقهاء

لا بد أن تفرق لأنك إذا حكمتَ أن هذا ركن حينئذٍ يفوت تفوت الصلاة بفواتها، [وإذا] عمدًا أو سهوًا لا فرق، وإذا حكمت بأنه واجب حينئذٍ فرق بين السهو والعمد، الحكم يختلف. ولا يقال بأن المرجح عند الأصوليين كذا وكذا، قد يختلف في بعض المواضع ليست بالكثيرة اصطلاح الأصوليين والفقهاء، فهنا التوكل من الفرائض يعني من الواجبات وزيادة، ({فَتَوَكَّلُواْ}) دل على الوجوب، ثم أنه فريضة، يعني يفوت الإيمان بفواته علَّقَه على شرطٍ ({وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ})، إن كنتم مؤمنين فتوكلوا مفهومه مفهوم شرط المخالفة أنه عند عدم وجوده انتفى الإيمان.

(الثانية: أنه من شروط الإيمان).هذا تصريح بما سبق لقوله: ({إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}). فجعله شرطًا في حصول الإيمان.

(الثالثة: تفسير آية الأنفال). ({إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ}) الآية، والشاهد قوله: ({وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ}). على ربهم لا على غيره يتوكلون، ولذلك جاء بصيغة المضارعة الدالة على الاستمرار، التوكل لا يكون في الماضي ثم ينتفي، وقوله: ({الْمُؤْمِنُونَ}). الإيمان الكامل.

(الرابعة: تفسير الآية في آخرها). (آخرها) يعني آخر سورة الأنفال، وهي ({يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}) أي الله كافيك وكافي من اتبعك.

(الخامسة) وهي ماذا؟ (تفسير آية الطلاق) وهي ({فَهُوَ حَسْبُهُ}) فهي ({وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ}) أي كافيه.

(السادسة: عظم شأن هذه الكلمة) ما هي؟ حسبنا الله ونعم الوكيل، (وأنها قول إبراهيم عليه السلام ومحمد - صلى الله عليه وسلم - في الشدائد)، حسبنا الله ونعم الوكيل معناها كافينا هو كافينا الله عز وجل، ونعم الوكيل هو سبحانه، وكيل فعيل بمعنى مفعول، والله أعلم. وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

76 ٧٦

٧٦٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب قول الله تعالى: (أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* بيان معاني مفردات الآية.
* قوله: (وقوله: (قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ) ....
* تعريف ((المكر))، و ((القنوط)).
* قوله: (عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الكبائر، فقال: (الشرك بالله، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله)).
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (أكبر الكبائر: الإشراك بالله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، واليأس من روح الله) رواه عبد الرزاق.
* مناسبة الحديثين للباب، وذكر ما يستفاد منها.
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى: في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)). (باب قول الله تعالى: {أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}) هذا الباب هو الباب الرابع والثلاثون، (باب قول الله تعالى: {أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}).

مناسبة الباب للتوحيد لكتاب التوحيد أراد المصنف رحمه الله تعالى بهذا الباب التنبيه على أن الأمن من مكر الله والقنوط من رحمة الله من أعظم الذنوب، وذكر كبيرتين من أعظم الكبائر وهما: الأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله. وأن كل منهما يُنافي كمال التوحيد، قد ينافي التوحيد من أصله، وقد ينافي كمال التوحيد. وأن يجب على المسلم أن يجمع بين الخوف والرجاء، ومرّ معنا بابٌ يتعلق بالمحبة وبابٌ يتعلق بالخوف وهذا أشبه ما يكون بما يتعلق بالرجاء، ليدل على أن المسلم يجب عليه شرعًا وجوبًا أن يجمع بين المنزلتين منزلة الخوف والرجاء، فلا يُغَلِّبُ الخوف على الرجاء ولا العكس، وسبق بيان حقيقة الخوف، وأما الرجاء فنقول فيه قول موجزًا، قال في ((المفردات)): الرجاء ظنٌ يقتضي حصول ما فيه مسرة ظنٌّ. إذًا هو محله القلب، وهذه أعمال القلوب ظنٌّ يقتضي حصول ما فيه مسرة. وقوله تعالى: {مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً} [نوح: ١٣] قيل: ما لكم لا تخافون. يعني أُطلق الخوف بمعنى الرجاء والعكس كذلك، ... {مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً} ما لكم لا تخافون حينئذٍ فُسِّر الرجاء هنا بالخوف، ووجه ذلك أن الرجاء والخوف يتلازمان كل منهما ملازم للآخر، لا يوجد الخوف الصحيح إلا مع الرجاء، ولا يوجد الرجاء الصحيح إلا مع الخوف، ووجه ذلك أن الرجاء والخوف يتلازمان قال تعالى: ... {وَتَرْجُونَ مِنَ اللهِ مَا لاَ يَرْجُونَ} [النساء: ١٠٤] فالرجاء حادٍ، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: الرجاء حادٍ يحدوا القلوب إلى بلاد المحبوب وهو الله جل وعلا والدار الآخرة ويُطَيِّبُ لها السير. والفرق بين الرجاء والتمني أن التمني يكون مع الكسل يعني وعمل القلب لكن يكون مع الكسل، التمني يكون مع الكسل، ولا يسلك بصاحبه طريق الجد والاجتهاد. والرجاء يكون مع بذل الجهد وحسن التوكل، أي كل منهما عملٌ قلبيٌ إلا أن التمني لا يكون معه بذل جهد إنما يكون مع الكسل والتراخي، وأما الرجاء فلا بد من بذل الجهد. قال ابن القيم: ولهذا أجمع العارفون على أن الرجاء لا يصح إلا مع العمل، لا يصح أن يقال هذا راجٍ إلا مع العمل، وأما دون عمل فهو تمني لأنه يكون كسلاً، فعلامة صحة الرجاء حسن الطاعة. قال تعالى: {فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} [الكهف: ١١٠]، {فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً} إذًا عند عدم العمل الصالح يدل على انتفاء الرجاء. إذًا علامة صحة الرجاء هو العمل وحسن الطاعة، فإذا لم يكن عملٌ ولا حسن طاعةٍ فحينئذٍ انتفى الرجاء. قال رحمه الله تعالى: والرجاء ثلاثة أنواع:

نوعان محمودان، ونوعٌ غرورٌ مذموم. يعني منه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم كالخوف منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، والتوكل منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم.

فالأولان يعني المحمودان رجاء رجلٍ عمل بطاعة الله على نورٍ من الله فهو راجٍ لثوابه، يعني هذا نشأ على الاستقامة ولم يقع منه ذنبٌ، إما يستشعره من نفسه فعمل بطاعة الله على نورٍ من الله فهو راجٍ لثوابه، ورجل أذنب ذنوبًا ثم تاب منها فهو راجي لمغفرة الله تعالى وعفوه وإحسانه وجوده وحلمه وكرمه. إذًا إما رجلٌ يعمل صالحاً ويعمل بطاعة الله تعالى فهو يرجوا ثواب الله تعالى وما عنده من كرمٍ، ورجل أذنب ذنوبًا فهو يرجو رحمت ربه ومغفرة ربه.

والثالث النوع الثالث المذموم: رجلٌ متمادٍ في التفريق والخطايا يعني ليس ثَمَّ ما يدل على صحة رجائه، علمنا أن صحة الرجاء إنما يدل عليها حسن الطاعة والعمل هذا متمادٍ في التفريق والخطايا يرجو رحمة الله بلا عمل حينئذٍ يكون رجائه مجرد دعوى، فهذه هو الغرور والتمني والرجاء الكاذب، لا يقبل دعواه في ذلك.

سئل أحمد بن عاصم ما علامة الرجاء في العبد؟ قال: أن يكون إذا أحاط به الإحسان أُلْهِمَ الشكر إذًا عمل الطاعة جاءته النعمة فشكر الله تعالى. إذًا وُجِدَ العمل راجيًا لتمام النعمة من الله عليه في الدنيا والآخرة وتمام عفوه عنه في الآخرة، فحينئذٍ وُجِدَ منه ما يدل على صحة رجائه.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: الرجاء من أجل المنازل وأعلاها وأشرفها، وعليه وعلى الحب والخوف مدار السير إلى الله تعالى. ومر معنا ذلك أن العبادة لا تكون قائمة أو أن أساس التعبد لله تعالى إنما هو غاية الحب مع غاية الذل، وقد مدح الله تعالى أهله وأثنى عليهم، ثم قال رحمه الله تعالى: وعلى حسب المحبة وقوتها يكون الرجاء بمعنى أن ثم تلازم بين المحبة والرجاء، فيزداد الرجاء بازدياد المحبة والعكس بالعكس، فكل محبٍ راجٍ خائفٌ بالضرورة، اجتمعت فيه ثلاثة الأركان في صحة التعبد لله تعالى، فكل محبٍّ راجٍ خائفٌ بالضرورة فهو أرجى ما يكون لحبيبه أحب ما يكون إليه، وكذلك خوفه فإنه يخافه سقوطه من عينه وطرد محبوبه له وإبعاده واحتجابه وطرد محبوبه له وإبعاده واحتجابه عنه، وخوفه أشد خوفٍ، ورجائه ذاتيٌ للمحبة، فإنه يرجوه قبل لقائه والوصول إليه، فإذا لقيه ووصل إليه اشتد الرجاء له، لما يحصل له به من حياة روحه ونعيم قلبه من ألطاف محبوبه وبره وإقباله عليه، ونظره إليه بعين الرضا وتأهيله في محبته وغير ذلك مما لا حياة للمحب ولا نعيم ولا فوز إلا بوصوله إلى محبوبه، فرجاؤه أعظم رجاءٍ وأتمه.

ثم قال رحمه الله تعالى: فكل محبةٍ فهي مصحوبة بالخوف والرجاء، بل لا تكون المحبة صحيحة إلا إذا لزم منها أو تفرع عنها الخوف والرجاء، وعلى قدر تمكنها من قلب المحبِّ يشتد خوفه ورجاؤه. ثم قال رحمه الله تعالى: وبالجملة فالرجاء ضروري للمسلم لو فارقه لحظةً لتلف أو كاد، فإنه دائرٌ بين ذنبٍ يرجو غفرانه يعني المسلم له أحوالٌ: إما أن يكون مذنبًا، وإما أن يكون غير ذلك، فإنه دائر بين ذنبٍ يرجو غفرانه، وعيبٍ يرجو إصلاحه وعملٍ صالحٍ يرجو قبوله، واستقامةٍ يرجو حصولها ودوامها، وقربٍ من الله ومنزلة عنده يرجو وصوله إليها، ولا ينفك أحدٌ من السالكين عن هذه الأمور أو بعضها. ثم قال: والرجاء من الأسباب التي ينال بها العبد ما يرجوه من ربه، بل هو من أقوى الأسباب. حينئذٍ من لم يجعل للأسباب منزلةً - كما مر في التوكل - حينئذٍ لا يتم عنده الرجاء البتة.

إذًا مناسبة هذا الباب لكتاب التوحيد أراد المصنف أن يبين أن ثَمَّ ترابط بين الرجاء والخوف، وأنه لا يصح كمال التعبد لله تعالى إلا أن يجمع للمسلم إلا أن يجمع بين الخوف والرجاء، فأراد بهذه الترجمة التنبيه على الجمع بين مقام الرجاء والخوف إذ المؤمن يسير إلى الله تعالى بين الخوف والرجاء كما دل على ذلك الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة، فلا يُغَلِّبُ جانب الرجاء حينئذٍ يأمن مكر الله، ولا يغلب جانب الخوف فييأس من روح الله تعالى. قال بعض السلف: من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبد الله بالخوف فهو حروري، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمنٌ موحدٌ. وقد مر شرح هذه الجملة. وهذا هو مقام الأنبياء والصديقين كما قال تعالى: ... {أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً} [الإسراء: ٥٧] فجمع بين الأمرين، قوله: {يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ} وهذا هو الرجاء ... {وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ} وهذا هو الخوف، والواو هنا لمطلق الجمع. وذكر الوسيلة وهي التقرب إليه جل وعلا حينئذٍ ذكر أركان التعبد الثلاثة، وهي: المحبة، والخوف، والرجاء. فابتغاء الوسيلة إليه هو التقرب بحبه وطاعته، ثم ذكر الرجاء والخوف وهذه أركان الإيمان، أركان التعبد لله تعالى، وكلما قَوِيَ إيمان العبد ويقينه قَوِيَ خوفه ورجاؤه مطلقًا، فهذه أعمال القلوب متلازمة وبعضها ينبني على بعض. قال تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء} [فاطر: ٢٨]، وقال سبحانه: {إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ * وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ * وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ} [المؤمنون: ٥٧: ٦٠] ومر قول عائشة رضي الله تعالى عنها أنه قالت: يا رسول الله هو الرجل يزني ويسرق ويخاف أن يُعاقَب؟ قال: ((لا يا ابنة الصديق هو الرجل يصوم ويصلي ويتصدق ويخاف ألا يقبل منه)). رواه أحمد والترمذي والحاكم وصححه.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: والخوف من أجل منازل الطريق، وخوف الخاصة أعظم من خوف العامة. خوف الخاصة يعني أهل العلم أعظم من خوف العامة، ثُمَّ فرق بين النوعين، وعرفنا فيما سبق أن الإيمان الذي يكون على بصيرة ليس كالإيمان الذي يكون عن تقليد، كذلك الخوف الذي يكون عن بصيرة ليس كالخوف الذي يكون عن تقليد، فإيمان الخاصة لا شك أنه أقوى من إيمان العامة، وكل عمل القلبي للخاصة فهو أشد وأمكن من العمل القلبي عند العامة، فخوف الخاصة أعظم من خوف العامة وهم إليه أحوج وهو بهم أليق ولهم ألزم، فإن العبد إما أن يكون مستقيمًا أو مائلاً عن الاستقامة، يعني أراد أن يبين أثر الخوف على العبد، فالعبد إما أن يكون مستقيمًا على طاعة الله تعالى، وإما أن يكون عنده شيء من الانحراف، فما علاقة الخوف بكلٍ منهما، فإن كان مائل عن الاستقامة فخوف من العقوبة على ميله لأنه قد مال، ولا يصح الإيمان إلا بهذا الخوف، فحال الإنسان إذا كان مائلاً عن الاستقامة حينئذٍ خوفه يكون من أن تنزل به وتحل به عقوبة الباري جل وعلا، ولا يصح الإيمان إلا بهذا الخوف وهو يَنْشَأُ من ثلاثة أمور لا يتم له الخوف من العقوبة عند ميلانه عن الاستقامة إلا بثلاثة أمور:

أحدها: معرفته بالجناية وقبحها. يعني الذم الذي لا يعرف أنه قد وقع في ذم كيف يخشى العقوبة؟ فلا بد أن يعرف أولاً هذه الجناية وقبحها عند ربه جل وعلا.

الثاني: تصديق الوعيد يعني ما رتبه الله جل وعلا على ذلك الذمّ وأن الله رتب على المعصية عقوبتها.

الثالث: أنه لا يعلم لعله يمنع من التوبة ويحال بينه وبينها إذا اكتسب الذنب، حينئذٍ إذا حصلت عنده هذه الأمور الثلاثة أولاً معرفته بالذنب وقبحه، وثانيًا تصديقه بالوعيد يعني العقوبة التي رُتِّبَتْ على ذلك الذم، ثالثًا أنه قد يُحْجَبُ عن التوبة، قد يموت وهو على ذنبه، قد يمكن لكنه لا يتوب حينئذٍ هذه الأمور الثلاثة تستوجب الخوف من الله تعالى، فبهذه الأمور الثلاثة يتم له الخوف، وبحسب قوتها وضعفها يكون قوة الخوف وضعفه، هذا قبل الذنب، فإذا عمله كان خوفه أشد، ولا شك في ذلك. حينئذٍ الخوف قد يكون مانعًا [وقد يكون] وذلك قبل الذنب، وقد يكون ماذا؟ قد يكون بعد الذم خوفًا من حلول العقوبة به، وبالجملة: فمن استقر في قلبه ذكر الدار الآخرة وجزائها وذكر المعصية والتوعد عليها وعدم الوثوق بإتيانه بالتوبة النصوح هاج من قلبه الخوف، هاج من قلبه من الخوف ما لا يملكه ولا يفارقه حتى ينجو، وأما إن كان مستقيمًا مع الله حينئذٍ قد لا يكون عنده شيءٌ مما يخافه من الذنب، فخوفه يكون مع جريان الأنفاس كذلك لا يفارقه الخوف ولو كان مستقيمًا لعلمه بأن الله تعالى مقلب القلوب، وما من قلبٍ إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن عز وجل فإن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه، كما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ((وكانت أكثر يمينه لا ومقلبِ القلوب)).

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: مقصود الترجمة أنه يجب على العبد أن يكون خائفًا من الله راجيًا له راغبًا راهبًا جامعًا بين هذه الأعمال العظيمة، إن نظر إلى ذنوبه وعدل الله وشدة عقابه خَشِيَ ربه وخافه، وإن نظر إلى فضله العام والخاص وعفوه الشامل رجا وطَمِع، إن وُفِّقَ لطاعةٍ رجا من ربه تمام النعمة وذلك بقبولها، وخاف من ردها لتقصيره في حقِّها، وإن ابتلي بمعصيةٍ رجا من ربه قَبُول توبته ومحوها وخشي بسبب ضعف التوبة والالتفات الذنب أن يعاقب عليها، وعند النعم واليسار يرجو الله دوامها وزيادة منها والتوفيق لشكرها ويخشى بإخلاله بالشكر من سلبها، إذا لم يشكر قد تُسلب ولو كانت إيمانًا، وعند المكاره والمصائب يرجو الله دفعها وينتظر الفرج لحلها، ويرجو أيضًا أن يُثِيبه الله عليها حين يقوم بوظيفة الصبر ويخشى من اجتماع المصيبتين فوات الأجر المحبوب وحصول الأمر المكروه إذا لم يوفق بالقيام بالصبر الواجب فالمؤمن الموحد في كل أحواله ملازم للخوف والرجاء وهذه هو الواجب وهو النافع وبه تحصل السعادة، فأراد المصنف رحمه الله تعالى أن يُبِّنِ كبيرتين وجودهما في قلب العبد يتعلق به فوات كل ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى، وكذلك الشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى.

وعرفنا أن هذا الباب يشتمل على ذكر كبيرتين من الكبائر، بل من أكبر الكبائر كما جاء في حديث ابن عباس.

الأولى: الأمن من مكر الله.
والثانية: القنوط من رحمة الله تعالى. ولذلك ذكر الآية الأولى للدلالة على الكبيرة الأولى، والآية الثانية للدلالة على الكبيرة الثانية.
أما [المكر] الأمن من مكر الله، الأمن ضد الخوف كما كر معنا، والمكر هو صرف الغير عما يقصده بحيلةٍ أن يكون ثَمَّ صرفٌ، ثم يكون مرتبًا على حيلةٍ فيجمع بين الأمرين، ولا يشعر به الخصم إن كان ثَمَّ خصمٌ، حينئذٍ صرف الغير عن ما يقصده بحيلةٍ. قال في ((المفردات)): وذلك ضربان: مكر محمود وذلك أن يتحرى بذلك فعل الجميلٍ. يعني صرف الغير عن ما يقصده بحيلةٍ قد يكون لأمرٍ جميل، فيكون المكر محمودًا، وقد يكون لأمرٍ قبيح حينئذٍ يكون المكر مذموم. فإذا كان لفعل الجميل حينئذٍ صار محمودًا وهذا النوع هو الذي يُوصف به الباري جل وعلا، وعلى ذلك قال: {وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} [آل عمران: ٥٤] ومذمومٌ وهو أن يتحرى به فعل قبيحٍ يعني يفعل الحيل ولا يشعر بها الخصم من أجل إيقاعه لكنه يرجو من ذلك أمرًا قبيحًا فيكون حينئذٍ مذمومًا. قال تعالى: {وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ} [فاطر: ٤٣] إذًا قال: {وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} وصف نفسه بالمكر، وكذلك قال: {وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ} دل ذلك على أن المكر نوعان: منه ما هو مذموم، ومنه ما هو محمود. {وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ} [الأنفال: ٣٠] وقال في الأمرين {وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنَا مَكْراً} [النمل: ٥٠]، {مَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنَا}، {مَكَرُوا مَكْراً} هذا محمود أو مذموم؟ مذمومٌ و {وَمَكَرْنَا مَكْراً} هذا محمود. إذًا جمع بين الأمرين.
قال بعضهم: من مكر الله إمهال العبد وتمكينه من أعراض الدنيا مع كونه مصرًا على المعصية، فإذا مُكِّنَ من أعراض الدنيا مع المعصية والإصرار عليها ونقول: الإصرار عليها لأنه لا يلزم منه الوقوع في الذنب أن يحل به ما يكون مكره. قال بعض السلف: من وُسِّعَ عليه دنياه ولم يعلم أنه مُكِرَ به فهو مخدوع عن عقله. وهو كذلك إذا وُسِّعَ عليه دنياه يعني أوتي من المال والجاه ولم يجعله في طاعة الله تعالى ولم يشكرِ الله تعالى بل أقام على المعصية حينئذٍ يأتي الذم له، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يُذَمّ أصلاً.
وأما القنوط فهو اليأس من الخير، يقال: قَنَطَ يَقْنِطُ قُنُوطًا، وقَنِطَ يَقْنَطُ يعني فَعِلَ يَفْعَلُ، ويأتي فَعَلَ يَفْعِلُ يعني بكسر النون وفتحها في المضارع، قَنَطَ يَقْنِطُ من باب فَعَلَ يَفْعِلُ قُنُوطًا، وقَنِطَ عَلِمَ يَقْنَطُ يَعْلَمُ، جيء على البابين. القنوط بأن يعتقد أن الله تعالى لا يغفر له. هكذا قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى: القنوط بأن يعتقد بأن الله لا يغفر له إما بكونه إذا تاب لا يَقبل توبته هذا قنوط وهو أشد الخوف، قلنا: الخوف قد يكون مذمومًا، وإما أن يقول نفسه لا تطاوعه على التوبة بل هو مغلوبٌ معها فهو ييأس من توبة نفسه. القنوط هو اليأس من الخير من رحمة الله تعالى، وهذا كما ذكرنا لا يجوز، بل هو كبيرة من الكبائر. ذكر المصنف رحمه الله تعالى آيتين وحديثًا وأثرًا، والأثر له حكم المرفوع كما سيأتي. في الآية الأولى وهي ما جعلها ترجمة للباب وهي قوله تعالى: ({أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللّهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}) معنى الآية: أن الله تعالى لما ذكر حال أهل القرى المكذبين للرسل بيَّنَ أن الذي حملهم على ذلك هو الأمن من عذاب الله وعدم الخوف منه، ثُمَّ بيَّن أن ذلك بسبب الجهل والغِلْظَةِ لله تعالى فأمنوا مكر الله لَمَّا استدرجهم بالسراء والنعم، يعني أمنوا مكره فيما ابتلاهم به من السراء والضراء بأن يكون استدراجًا إذا أنعم الله تعالى على العبد ولم يقم بشكر هذه النعمة حينئذٍ يكون استدراجًا. إذا أنعم على العبد النعم ولم يقم بشكرها، والمراد بشكرها أن يعتقد أنها من عند الله تعالى، ويعترف بذلك بلسانه {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} [الضحى: ١١] وأن يجعلها في طاعة الله تعالى بجوارحه حينئذٍ يكون ذلك من كفران النعمة، حينئذٍ إذا أعطاه الله تعالى ومَكَّنَهُ من النعم حينئذٍ يكون ذلك استدرجًا، يعني أَمِنُوا مكره فيما ابتلهم به من السراء والضراء بأن يكون استدراجًا. فقال سبحانه: {أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللّهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ} [الأعراف: ٩٩]. أي الهالكون، فدلّ على وجوب الخوف من مكر الله، لأنه قال: {فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ} يعني الذي خسر، والذي خسر وقع في ماذا؟ وقع في أمرٍ محرم، فدل على أن ضده يكون واجبًا، لأن التحريم هنا تحريمٌ للأمن من مكر الله. إذًا الخوف من مكر الله واجبٌ، والأمن

من مكر الله يكون محرمًا، هما متقابلان.
قال الحسن البصري رحمه الله تعالى: من وَسَّعَ عليه فلَمْ يَرَ أنه يمكر به فلا رأي له. هذا مُقَيَّد كل ما يأتي عن السلف مُطلقًا يجب تقييده. من وَسَّع عليه يعني أعطاه الله تعالى النعم، أعطاه المال والجاه، فلم ير أنه يمكر به فلم ير هذا الذي وسع عليه أن الله تعالى يمكر به فلا رأي له، لكن متى؟ إذا كان يُوَسَّعُ عليه ولا يشكر نعمة الباري، أو يُوسع عليه وهو يُصر على المعاصي، حينئذٍ قابل النعمة بالكفر هذا هو الذي يصدق عليه كلام السلف.
وقال قتادة: (بغت القوم أمر الله). فاجأهم، (بغت القوم أمر الله، وما أخذا الله قومًا قطُ إلا عند سَلْوَتِهِم وغِرَّتِهِم ونعمتهم، فلا تغتروا بالله تعالى إنه لا يَغْتَرُّ بالله إلا القوم الفاسقون. رواهما ابن أبي حاتم.
وفي الحديث: «إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه». وكلام السلف بعضه مطلق لا بد من التقييد، بأن يكون العبد على المعاصي فيعطيه الله تعالى، حينئذٍ نقول: هذا الذي يكون مكرًا، وأما إذا لم يكن على معصيةٍ بل كان مستقيمًا على طاعة الله تعالى فهذا من النعم التي تُشكر «إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فإنما هو استدراجٌ». وهذا هو الصحيح هنا. رواه أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم. يعني لو لم يصح الحديث بأن قيل بأنه ضعيف المعنى صحيح إذا أعطى الله العبد ما يحب أنت تحب أشياء من عرض الدنيا فأعطاك وأنت على معاصٍ حينئذٍ نقول: هذا يُسمى استدراجًا.
وقال إسماعيل بن رافع: من الأمن من مكر الله إقامة العبد على الذنب يتمنى على الله المغفرة. يتمنى إذًا مجرد عملٍ قلبي ولا عمل معه، لأن الفرق بين التمني والرجاء؟ قلنا: التمني هو الكسل، يتمنى على الله الأماني ولا يعمل، والرجاء هو عملٌ قلبي مشابهٌ للتمني، لكنه ماذا؟ طلب حصول محبوب لكن يعمل معه، عكس التمني، ففسر السلف المكر باستدراج الله العبد بالنعم إذا عصى، هذا القيد لا بد منه، إذا عصى، ففسر السلف المكر باستدراج الله العبد بالنعم إذا عصى، وإملائه له حتى يأخذه أخذ عزيزٍ مقتدر. قال المصنف: مكر الله هو أنه إذا عصاه وأغضبه أنعم عليه بأشياء يظن أنها من رضاه عليه، وهذا قد يدركه الإنسان من بعض الناس إن لم يدركه من نفسه، يكون على معصيةٍ فتأتيه أشياء مما يحبه ويرضاه، حينئذٍ بل مما يسعى إليه يمكن منه وهو على معصيةٍ، حينئذٍ نقول: هذا مكرٌ وهو من مكر الله تعالى، ويسمى استدراجًا كما جاء النص بذلك.
قوله: {أَفَأَمِنُواْ} أي {أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى} [الأعراف: ٩٧]. ... {أَفَأَمِنُواْ} الواو هنا ترجع إلى سابقها {أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى} لقوله قبل ذلك {أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتاً وَهُمْ نَائِمُونَ * أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ * أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللّهِ} ... [الأعراف: ٩٧، ٩٩]. {أَفَأَمِنُواْ} الواو يعود على {أَهْلُ الْقُرَى} هذا هو الظاهر، وقيل: على أهل مكة وإن كان يعم القرى يشمل لأن المعنى هنا سواءٌ كان في أهل القرى التي ذُكِرَتْ قبل أو في غيرها، في كل زمان فيما سبق من العهود الأنبياء والمرسلين، وعهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومما بعده إلى أن تقوم الساعة، حينئذٍ نقول: المعنى هذه إذا وجد حينئذٍ حلت العقوبة، فالاستفهام في هذه الآيات {أَفَأَمِنَ}، {أَوَ أَمِنَ}، {أَفَأَمِنُواْ} استفهام كله بمعنًى واحد، وهو للتقريع والتوبيخ والإنكار، وهذا دل على أن ما ذُكِرَ محرم، إذا حُمِلَ الاستفهام على الإنكار دل على أن ما أنكره يكون محرمًا، إذًا الأمن من مكر الله محرمٌ لهذا الوجه، وهو أحد الوجهين في تحريم ما ذُكِرَ. فالاستفهام في هذه الآيات للتقريع والتوبيخ والإنكار، ... و {أَهْلُ الْقُرَى} هم أهل القرى المذكورة قبله، وقيل: المراد بالقرى مكة وما حولها لتكذيبهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، والحمل على العموم أولى يعني يعم، يعم القرى المذكورة وما عداها، والعموم إما باللفظ أو بالمعنى لا إشكال، إما باللفظ بأن يصدق عليه اللفظ مباشرةً، أو بالمعنى بأن نقول: لا يدخل في اللفظ أهل مكة ومن حولها، أو مكة وما حولها، وإنما إن فعلوا ما فعله أولئك القوم حينئذٍ حلت عليهم العقوبة، والحكم يكون واحدًا، وهذا ما يسمى بالعموم المعنوي وهو الصحيح، وهو أشبه ما يكون بحمل النظير على النظير، أو القياس بنفي الفارق، لا فرق، كما نقول: المشركون في

عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فعلوا وفعلوا وُجد المشركون هنا في هذا الزمان فعلوا مثل ما فعلوا إذًا الحكم واحد فتشملهم الآيات، إما باللفظ أو بالمعنى أو بنفي الفارق القياس بنفي الفارق.

{أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتاً} أي وقت بياتٍ وهو الليل على أنه منصوبٌ على الظرفية، وبعضهم جَوَّزَ فيه وجهًا آخر {وَهُمْ نائِمُونَ} فالجملة في محل نصب حال، وهذا يدل على كمال الأمن، ما وجهه؟ القائد ينام؟ القائد لا ينام، إذًا {وَهُمْ نائِمُونَ} أراد الله تعالى أن يؤكد أنهم في كمال ليس في الأمن فحسب، وإنما في كمال الأمن من مكر الله تعالى ولذلك في الليل ينامون، وفي النهار ضحوةً يلعبون، وهذا شأن من؟ شأن الآمن، بل الذي بلغ غاية الأمن {أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ} الضحى ضحوة النهار، وجملة {يَلْعَبُونَ} في محل نصبٍ على الحال أي يشتغلون بما لا يعود عليهم من فائدة، وهذا أيضًا يدل على كمال الأمن والرخاء وعدم الضيق، وإلا لذهبوا يطلبون الرزق والعيش وما صاروا في هذا الوقت يلعبون لأنه وقت العمل، وقديمًا كان هذا وقته فقط ويرجع لا يعملون في سائر اليوم، فكونهم يلعبون في هذا الوقت الذي هو وقت كسبٍ دل على أنهم ليسوا في ضيقٍ، يعني عندهم من المال ما يكفيهم، ففي الليل نائمون وفي النهار يلعبون، والاستفهام كما قلنا هنا للتوبيخ والتقريع ... {أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللهِ}. كذلك الاستفهام للتقريع والتوبيخ والإنكار ما هم عليه من أماني ما لا يُؤمن من مكر الله بهم وعقوبته لهم، وفي تكرير الاستفهام قال الشوكاني: أو أمنوا، {أَفَأَمِنَ} .. إلى آخره، تكرير الاستفهام زيادة تقريرٍ لإنكار ما أنكره عليهم، يعني كرر الاستفهام هنا في ثلاث مواضع، كل آية يفتتحها بالاستفهام، وهو للإنكار. إذًا كرر الإنكار عليه ثلاث مرات، هذا يدل على ماذا؟ على شدة ما ذكر. ثم بين حال من أمن مكر الله فقال: {فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ} أي الذين أفرطوا في الخسران ووقعوا في وعيده الشديد، وقيل: مكر الله هنا هو استدراجه في النعمة والصحة والأولى حمله على ما هو أعم من ذلك.

وقوله: ({إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}) الاستثناء هنا للحصر، وذلك لأن ما قبله مفرغٌ له ({الْقَوْمُ}) فاعل، و ({الْخَاسِرُونَ}) صفتهم ({إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}). قال: ({فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ}) إلا بعد لا، دل على الحصر، والاستثناء مفرغ لأن المستثنى منه محذوف وإذا حذف المستثنى منه في سياق النفي حينئذٍ يكون استثناء مفرغًا من أعم الأحوال ... ({الْقَوْمُ}) فاعل، و ({الْخَاسِرُونَ}) صفتهم. وفي قوله: ({أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللهِ}) دليل على وصف الله تعالى بالمكر، وهو التوصل إلى الإيقاع بالخصم من حيث لا يشعرون، والمحمود منه هو الذي يوصف به الباري جل وعلا لأنه يدل على قوة الماكر، وأنه غالبٌ على خصمه، ولذلك لا يوصف الله به على الإطلاق، فلا يقال إن الله ماكر إنما يكون ماذا؟ يمكر بمن مكر به، أو برسله، أو بالصالحين، أو بنحو ذلك، حينئذٍ يكون بالمقابلة لأنه هو الذي يدل على الانتقام فيوصف الله تعالى بالمكر مقيَّدًا لا بالإطلاق، ولا يشتق له منه اسمٌ فلا يقال الماكر لا يقال الماكر. إذًا يوصف الله تعالى بهذه الصفة ولا يوصف به على الإطلاق فيقال: إن الله ماكرٌ، وإنما تذكر هذه الصفة في مقام تكون فيه مدحًا هذا إذا كان بالتقابل، ولا يقال مشاكلة لأن المشاكلة هذه نوع من أنواع المجاز. يُعبر بها ابن القيم أحيانًا لكن قد يُريد بها معنى آخر، لكن المشاكلة نوع من المجاز، بمعنى أنه لا يتصف بالمكر، لكن قابل اللفظ باللفظ فحسب، وأما المعنى فيكون خاليًا، هذا المراد بالمشاكلة، بمعنى أن المكر الذي وصف به القوم على حقيقته، لكن الله تعالى ما مكر بهم وإنما قابل فعلهم بفعل آخر، ولذلك بعضهم يعبر يمكرون فجزآهم الله، يعني جزآهم على ذنبهم بالعقوبة، وهذا ليس هو المكر، وإنما المكر يكون فيه ماذا؟ يكون فيه نوع من الحيلة، يستدرجهم شيئًا فشيئًا كأنه قد رضي عنهم، ثم يأخذهم أخذ عزيز مقتدر، فرق بين المعنيين، كونه جازاهم على مكرهم بمعنى أنه عاقبهم كما يعاقب الزاني والمرابي وغير ذلك، لكن، لا، ليس المراد هذا، وإنما المراد أن الله تعالى استدرجهم شيئًا فشيئًا فأخذوه على غرةٍ كيف أستدرجهم بمعنى أنهم أصروا على المعصية وأعطاهم ما يريدون حينئذٍ أخذهم أخذ عزيز مقتدر {وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ} [الأنفال: ٣٠] إذًا ليس من باب التقابل، {وَمَكَرُوا مَكْراً}، {مَكْراً} التنوين للتعظيم يعني مكرًا عظيمًا {وَمَكَرْنَا مَكْراً} عظيمًا التنوين للتعظيم، ولذلك قال: {وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ}

ومكرنا مكرًا وهم لا يشعرون هذا تأكيد هذا تصريحٌ بما دل عليه اللفظ، وإلا يعني يسمى بدلالة التضمن لأن كونهم لا يشعرون هو معنى الاستدراج وهو معنى المكر، فحينئذٍ يكون تصريحًا بما دل عليه اللفظ، والمكر من صفاته الفعلية لأنها تتعلق بمشيئة الله تعالى.

ففي الآية التحذير من الأمن بمكر الله وأنه من أعظ الذنوب.

ودلت الآية على تحريمه من وجهين:

الوجه الأول: أن الجملة بصيغة الاستفهام الدال على التقريع والتوبيخ والإنكار، الاستفهام دل على التحريم.

الثاني: قوله: ({يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ})، {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا} [العصر: ١: ٣] الإيمان واجب، لأنه يحصل به ماذا؟ النجاة من الخسران، وما حصل به النجاة من الخسران واجب، وما حصل به الخسران محرمٌ، وهكذا ما بعد الإيمان. إذًا دل ذلك على التحريم من وجهين ({إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}) فإثبات الخسران هنا دليل على أنهم قد فعلوا محرمًا، وسيأتي النص في حديث ابن عباس والأمن من مكر الله أنه ما أكبر الكبائر.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ}) من هذه اسم استفهام لأن الفعل بعدها مرفوع أو مجزوم؟ مرفوع، وليس بمجزوم، لو كان مجزومًا لقلنا ماذا؟ لقلنا: شرطية، لكنه ليس بمجزومٍ فهو مرفوع، فكونه مرفوعًا يدل على أنها استفهامية، وهي مضمنةٌ معنى النفي ({وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ}) لا يقنط أحدٌ إلا الضالون. وقوله: ({مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ}) رحمة مضافة هنا إلى الفاعل، من رحمة ربه إياه، [من الذي] رحمة هذا مصدر، ومر معنا مرارًا المصدر يضاف إلى الفاعل أو يضاف إلى المفعول، إن أضيف إلى أحدهما وكان يتعدَّى حينئذٍ تُقَدِّر المحذوف، رحمة يرحم، الرب فاعل الرحمة. إذًا المفعول محذوف، هكذا تفسره، إذا أشكل عليك تأتي بفعلٍ مضارع في محل المصدر، ثم منزلة ما بعده، يرحم ربه، إذًا الرب هو الذي يرحم. يرحم مَنْ؟ إياه، ومن يقنط من رحمة ربه إياه، إياه الضمير يعود إلى مَنْ. قوله: ({إِلاَّ الضَّآلُّونَ}) إلا أداة حصرٍ لأن الاستفهام في قوله: ({وَمَن يَقْنَطُ}) المراد به النفي كما ذكرنا، و ({الضَّآلُّونَ}) فاعل يقنط، كذلك يقنط الضالون، والضالون فاعل يقنط، والمعنى لا يقنط من رحمة الله إلا الضالون، نبَّهَ المصنف بهذه الآية على الجمع بين الرجاء والخوف، يعني الدليل هنا على كون في شأن هذا الباب وإلا مر معنا: {وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ} [الإسراء: ٥٧] في دليل واحد، لكن هنا يكون مركبًا من الآيتين، نبَّه المصنف بهذه على الجمع بين الرجاء والخوف فإذا خاف فلا يقنط من رحمة الله بل يرجوها مع العمل الصالح، لا رجاء إلا بعملٍ كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ} ... [البقرة: ٢١٨] ذكر كم عمل؟ آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله ... {أُوْلَئِكَ} المذكورون الموصوفون بما ذُكِرَ {يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} أولئك الذين فعلوا الإيمان وفعلوا الجهاد وفعلوا الهجرة ... {أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ}، أما الذي لا يفعل فلا يرجوا كالآية التي ذكرناها في سورة الكهف فذكر سبحانه أنهم يرجون رحمة الله مع الاجتهاد في الأعمال الصالحة، فأما الرجاء مع الإصرار على المعاصي فذاك من غرور الشيطان، وهو الرجاء المذموم الذي ذكره ابن القيم فيما سبق، وأما القنوط فمعناه - كما مرّ - اليأس من الخير، وفسره بعضهم باستبعاد الفرج واليأس منه، فرجه بعيد والمغفرة بعيدة والرحمة بعيدة وقل ما شت من أفعال الله تعالى المحمودة وكلها محمودة فيستبعدها حينئذٍ يكون قد وقع في القنوط، فلا يرجو كرم الله وجوده ورحمته ومغفرته، بل كل هذه يستبعدها ويستبعد الفرج نقول: هذا يسمى قنوطًا، فهو استبعاد الفرج واليأس منه وسوء الظن بالله تعالى، وهو يقابل الأمن من مكر الله تعالى وكلاهما ذنبٌ عظيم منافيان لكمال التوحيد الواجب، وقد ينافيان أصل التوحيد، لأنه قد يصل به الحال إلى أن يسلب الباري جل وعلا عن هذه الأوصاف حينئذٍ يقع في الإلحاد، فإذا وقع في الإلحاد.

الإلحاد كفر في الجملة كما سيأتي باب خاص في ذلك، ومعنى الآية التي ذكرها المصنف ({وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ})

أن الله تعالى لَمَّا بشر إبراهيم بشرته الملائكة بولده إسحاق فقال: {قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَى أَن مَّسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ} [الحجر: ٥٤] استبعادًا لوقوع هذا في العادة كبير السن وزوجته كبيرة استبعاد ماذا؟ أنه لا يلد لا هو ولا زوجته، فلما بشروه بإسحاق استبعد ذلك استبعادًا لوقوع هذا في العادة مع كبر السن منه ومن زوجته {قَالُواْ بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ} [الحجر: ٥٥] يعني الذي لا ريب فيه الحق الشيء الذي يكون ثابتًا ولازمًا وموجودًا ولا ريب فيه، بل هو أمر الذي إذا أراد شيئًا أن يقول له: كن فيكون، وإن بَعُدَ مثله في العادة التي أجراها، فإن ذلك عليه يسير إذا أراده، نعم لا يُعجزه شيء البتة، وهذه العادات إنما تكون ماذا؟ تكون هي الدارجة في الأصل لكن قد يخرقها الباري جل وعلا، {فَلاَ تَكُن مِّنَ الْقَانِطِينَ} أي من الآيسين من رحمة الله، ثم قال إبراهيم ذكر الآية التي ذكرها المصنف ({قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ}) يعني هذا الاستبعاد مني لم يصل بي إلى القنوط من رحمة الله وكيف إبراهيم الخليل وهو إمام الموحدين يقنط من رحمة الله تعالى، فأجابهم أنه ليس بقانط ولكن يرجو من الله الولد وإن كان قد كَبُرَ وأسنت امرأته، فإنه يعلم من قدرة الله ورحمته ما هو أبلغ من ذلك وأعظم، لكنه قال ذلك على وجه التعجب فحسب، يعني شأنه شأن البشر، يعني أمر فطري، يعني نظر إلى ماذا؟ نظر إلى ما كان معتادًا، وإذا كان كذلك حينئذٍ لا يُلام لا يُجعل ذلك عيبًا ونقصًا، لماذا؟ لأنه بشر، وإذا كان كذلك فإذا تعجب من شيء ما مخالف للمعتاد من سنة الله تعالى في الخلق حينئذٍ لا يكون ذلك نقصًا منه عليه الصلاة والسلام.

قال السُّدِّيّ: {وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ}، قال: من ييأس من رحمة ربه. رواه ابن أبو حاتم. ({إِلاَّ الضَّآلُّونَ}) قال بعضهم: المخطئون طريق الصواب أو الكافرون. الضال يُطلق ويراد به الضلال الكامل من كل وجه، وهو الكافر، وقد يُطلق ويراد به ما دون ذلك، فالمبتدع ضال والعاصي المسلم ضال والكافر ضال والمشرك ضال كلهم ضالون، حينئذٍ ما المراد هنا؟ يحتمل الوجهين، كقوله: {إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ} [يوسف: ٨٧]. وقيل: ({الضَّآلُّونَ}) المكذبون أو المخطئون الذاهبون عن طريق الصواب، أي إنما استبعدت الولد لكبر سني لا لقنوطي من رحمة الله، قاله الشوكاني رحمه الله تعالى.

دلت الآية على التحذير من القنوط من رحمة الله، وأنه من أعظم الذنوب، ولأنه سوء ظن بالله عز وجل لأنه طعن في قدرة الله تعالى وعمومها، وطعن في رحمة الله وشمولها، وهو كذلك، قانطًا من رحمة الله، قنط من رحمة الله إما شكًّا في القدرة أو في عمومها، وإما شكٌّ في الرحمة أو في شمولها، حينئذٍ يستوي الأمران، ودلت الآية الثاني معًا أنه يجب على المؤمن أن يجمع بين الخوف والرجاء، فلا يُغَلِّب جانب الرجاء فيأمن مكر الله، ولا يُغَلِّب جانب الخوف فييأس من رحمة الله، بل يكون خائفًا راجيًا، يخاف ذنبه ويعمل لطاعة ربه ويرجو رحمة الله، كما قال سبحانه: {وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ} [الإسراء: ٥٧]. وقال: {يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ} [الزمر: ٩]. ولذلك قلنا فيما مر معنا أنه يجمع بينهما في مقامٍ واحد، وقد يُقَدِّم أحدهما على الآخر للدلالة على أنه لا بد من الاعتدال، ثم قد يكون لحال زيد من الناس أن يُقَدِّمَ الخوف على الرجاء والعكس بالعكس وإلا الأصل فيه الاعتدال.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل عن الكبائر فقال: «الشرك بالله، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله»). (سئل عن الكبائر فقال: «الشرك بالله»)، يعني ذكر شيئًا من الكبائر، ولم يُرِد الحصر كما مر معنا ثلاثٌ («ثلاث خصال»)، («واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله») الشاهد هو («واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله») هذا الحديث رواه البزار وابن أبي حاتم من طريق شبيب بن بشرٍ عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان متكئًا فدخل عليه رجل فقال: ما الكبائر؟ فقال: ... «الشرك بالله». وذكر الحديث، ورجاله ثقات إلا شبيب بن بشرٍ فقال ابن معين: ثقة. ولينه ابن أبي حاتم. قال في ((التيسير)): ومثل هذا يكون حسنًا وهو كذلك، وقال ابن كثير: في إسناده نظر والأشبه أنه موقوف. ولو كان موقوفًا له حكم المرفوع لأنه لا يقال بالرأي (أكبر الكبائر) الحكم على الشيء لأنه من الكبائر محرم بل من الكبائر، حينئذٍ يحتاج إلى وحي ولا يكون كذلك إلا من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم -.

قوله: («الشرك بالله»). وهذا ذكره أولاً وهو أكبر الكبائر وأظلم الظلم وأقبح القبيح، إذ مضمونه تنقيص رب العالمين وإلههم ومالكهم وخالقهم الذي لا إله إلا هو، وعدل غيره به، ولهذا لا يُغفر إلا لم يتب منه بخلاف غيره من الذنوب، فهي تحت مشيئة الله إن شاء غفرها وإن شاء عذب بها، ومر معنا معنى الشرك تقسيمه ونحو ذلك.

ثانيًا: قال: («واليأس من روح الله»). رَوْح بفتح الراء بمعنى الرحمة وقريب من الرحمة، والفرج والتنفيس، («واليأس من روح الله») أي قطع الرجاء والأمل من الله، («واليأس من روح الله») قطع الرجاء والأمل من الله فيما يروبه ويقصده ويخافه ويرجوه، يعني فيما يفعله، يفعل الشيء ويقطع الأمل من الله تعالى، يتوب إلى الله تعالى ويعتقد أن الله تعالى سيرده، نقول: هذا قطع للرجاء، أو أن هذه التوبة لم يقبلها الله تعالى، نقول: هذا قطع للرجاء ولا يجوز. قال تعالى: {وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ}. وذلك كذلك إساءة ظن بالله تعالى، وجهل لسعة رحمته وجوده ومغفرته.

(«والأمن من مكر الله») هذا الثالث، أي من استدراجه للعبد، أو سلبه ما أعطاه من الإيمان كلاهما بمعنى، فالله تعالى يستدرج العبد أو يسلبه ما أعطاه من النعم، وذلك جهل بالله وبقدرته وثقة بالنفس وعجب بها.

إذًا دلّ الحديث على أن الأمن من مكر الله واليأس من روح الله من الكبائر، حينئذٍ وافق الاستنباط الذي ذكره المصنف من الآيتين السابقتين.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: أكبر الكبائر الإشراك بالله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، واليأس من روح الله. رواه عبد الرزاق).

وعن ابن مسعود قال رفعه؟ لم يرفعه، له حكم الرفع، فهو باعتبار إسناده وعدمه قد يُسمى أثرًا، وباعتبار أن له حكم المرفوع فهو حديث مرفوع للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فهو مرفوع حكمًا لا حقيقةً.

..

نعم.

..

[لا، ليس ابن عباس ابن مسعود]. (وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: أكبر الكبائر الإشراك بالله) هل هذا اللفظ يُحمل على الشرك بنوعيه أو لا؟ لم نذكر هذه المسألة في الحديث السابق («الشرك بالله») لأننا قررنا فيما سبق أنه إذا أُطْلِقَ الشِّرك بالله في الشرع حينئذٍ نقول ماذا؟ محمول على الأكبر، لكن الإِشْرَاك إِفْعَال بمعنى أنه مصدر، والمصدر هو معنى مشترك ليس بمعنى خاص، ولذلك جاء هنا ماذا؟ الإشراك بالله في مقابل الشرك بالله، الأولى أن نجعل إن أردنا أن نذكر هل الشرك الأصغرُ داخلٌ في هذا الحكم أو لا؟ نجعله في حديث ابن مسعود لا بحديث ابن عباس، لماذا؟ لأنه ذكر أولاً هناك الشرك، والشرك هكذا اللفظ يأتي ماذا؟ مرادًا به الشرك الأكبر، لكن الإشراك إِفْعَال وإن كان السابق مصدر لكن المصدر قد يكثر إطلاقه بمعنى، وإذا أُطْلِقَ مصدرٌ قد يكون مشابهًا للسابق في المصدرية لكن قد يكون له معنى آخر، فلا يَرِدُ في الشرع معنى الإشراك، هل يأتي في القرآن أو جاء في القرآن لفظ الإشراك؟ ما جاء لفظ الإشراك، أليس كذلك؟ وإنما جاء الشرك ونحو ذلك، حينئذ نأتي إلى هذا نقول: هل يشمل الشرك الأصغر أم لا؟ نقول: الظاهر أنه يشمله، في هذا التركيب نقول: الظاهر أنه يشمل الشرك الأصغر، لأن الأصغر من أكبر الكبائر، قال ابن مسعود: لأن أحلف بالله كاذبًا أحب إليّ من أحلف بغيره صادقًا. وذلك لأن [سيئة الكذب] سيئة الشرك أعظم من سيئة الكذب، فدل على أن الشرك من الكبائر مطلقًا وهو كذلك، الشرك الأكبر والشرك الأصغر، ومر معنا أنه إذا قيل: حرام لا يلزم أن يكون شركًا، وإذا قيل: أكبر الكبائر لا يلزم أن لا يكون شركًا، فالشرك محرم وذنب ومعصية وكبيرة ومن أكبر الكبائر، وهذه الأوصاف كلها تطلق على الشرك، قال ماذا؟ (وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: أكبر الكبائر الإشراك بالله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله) القنوط يعني يستبعد رحمة الله تعالى ويستبعد حصول المطلوب، (واليأس) كما مر ماذا؟ أنه يستبعد زوال المكروه. ... [هذا الأثر]. قال في ((التيسير)): هذا الأثر رواه ابن جرير بأسانيد صحاح عن ابن مسعود - وليس عن ابن عباس - عن ابن مسعود. قال

ابن كثير: وهو صحيح بلا شك. يعني ثابت عنه، وإذا كان كذلك فله حكم الرفع لأنه لا يقال بالرأي، ورواه الطبراني أيضًا.
قوله: (أكبر الكبائر الإشراك بالله). أي في ربوبيته أو عبادته وهذا محل إجماع. (والأمن من مكر الله) سبق شرحه، (والقنوط من رحمة الله) قال أبو السعادات: هو أشد اليأس من الشيء. أشد اليأس لم يفسره باليأس، وإنما أشد اليأس من الشيء، فعلى هذا يكون الفرق بين القنوط واليأس، كالفرق بين الاستغاثة والدعاء، ما الفرق بين الاستغاثة والدعاء؟ العموم والخصوص المطلق، كل استغاثة دعاء ولا عكس، كل يأس قنوط ولا عكس، فيكون القنوط من اليأس بعضه كشأن الاستغاثة من الدعاء كما الاستغاثة من الدعاء، وظاهر القرآن أن اليأس أشد من القنوط، ظاهر القرآن أن اليأس أشد من القنوط، لماذا؟ لأنه حكم لأهله بالكفر، ولأهل القنوط بالضلال، وهذا واضح بين، قوله: (واليأس من روح الله). سبق شرحه.
مناسبة الحديثين للباب: أنه يدل على أن الأمن من مكر الله، واليأس من رحمته من كبائر الذنوب.
ويُستفاد من الحديثين تحريم الأمن من مكر الله، واليأس من روح الله وأنهما من أكبر الكبائر، أن الشرك أعظم الذنوب وأكبر الكبائر ولذا بدأ به في الحديثين.
التنبيه على الجمع بين الرجاء والخوف، فإذا خاف فلا يقنط ولا ييأس بل يرجو رحمة الله تعالى.
ثم اعلم أنه لا يُظَنّ أن الكبائر محصورة في هذين الحديثين فقط، بل الكبائر كثيرة لكن ذكر ما هو أكبرها، أو من أكبرها، وقد تقدم في حديث ... «اجتنبوا السبع الموبقات» كلام نحو ذلك، ولهذا قال ابن عباس: هي للسبعين أقرب منها للسبع. رواه ابن جرير وابن أبي حاتم. وفي رواية: هي إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبعٍ غير أنه لا كبيرة من استغفار ولا صغيرة مع إصرار. بعضهم ضَعَّفَهُ، وقد عَرَّفُوها بما فيها حدٌ في الدنيا أو وعيد في الآخرة أو نفي إيمان أو لعن أو غضب أو عذاب، ومن بَرِأَ منه الرسول - صلى الله عليه وسلم - أو قال: «ليس منا». وما سوى ذلك صغائر، يعني أن ما فيه حدٌّ أو لعن أو غضب أو نحو ذلك فهو كبيرة، وما لم يرد فيه وإنما جاء التحريم فحسب فهو صغيرة بناءً على الصحيح أن الذنب ينقسم إلى كبائر وصغائر، بل وأكبر كبائر وهي من جنس الكبائر، ولعله مر كلامه في ذلك فيما سبق، وليس المراد أن الصغائر يتهاون بها، لا بل كل المعاصي يجب اجتنابها، فكم من صغيرة عادت كبيرة، ولذلك ابن القيم رحمه الله تعالى يقول: الكبيرة قد تكون صغيرة، والصغيرة قد تكون كبيرة بحال القلب، قد يرتكب الكبيرة وهو مستحي من خالقه ويستحضر أن الله تعالى مطلع عليه ويخشى عقوبته حينئذٍ هانت، وقد يفعل الصغيرة ولا يبالي بالشيء، حينئذٍ كبرت، إذًا باعتبار الحال.
قوله: (رواه عبد الرزاق) هو ابن همام بن نافع الحميري مولاهم أبو بكر الصنعاني الحافظ المصنف الشهير، سأل أحمد: أرأيت أحدًا أحسن حديثًا من عبد الرزاق؟ قال: لا. روى عن أبيه وعن عمه وهب ومعمر وغيرهم وعنه ابن عيينه ومعتمر وهما من شيوخه وأحمد وإسحاق وخلق، ولد سنة ستة وعشرين ومائة ومات ببغداد سنة إحدى عشر ومائتين، هو صنعاني لكن أصله ماذا؟ بغدادي، لكن لما جاء إلى اليمن مكروا به فزوجوه فولد له فبقي.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:
الأولى: تفسير آية الأعراف) وهي قوله: ({أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}). والمعنى أن الله ذكر حال أهل القرى المكذبين للرسل، وبيَّن أن الذي حملهم على ذلك كونهم أمنوا مكر الله.
(الثانية: تفسير آية الحجر). ({وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ}) ففيها ذم القنوط والحث على الرجاء، والأولى فيها ذم الأمن والحث على الخوف.
(الثالثة: شدة الوعيد فيمن أمن مكر الله). (شدة الوعيد) أي أنه من الكبائر، بل من أكبر الكبائر.
(الرابعة: شدة الوعيد في القنوط). أي لكونه من الكبائر أو من أكبر الكبائر كذلك معنى النص السابق.
هنا ابن السعدي رحمه الله تعالى ذكر كلامًا طيبًا قال: والقنوط من رحمة الله واليأس من روحه سببان محذوران. ابن السعدي كما

تعلمون في ... ((القول السديد)) عالج أو شرح ((كتاب التوحيد)) لكن من حيث المعاني لا من حيث الألفاظ، لا يقول قال كذا وقصد به كذا كما هو عليه صاحب ((التيسير))، و ((فتح المجيد)) وغيره، لا إنما ذكر ماذا؟ اللبّ الخلاصة للباب، فلذلك قررنا في أول الكتاب أنه مما ينبغي العناية به كتاب يتعلق بالألفاظ ومن أحسنها وأجودها حاشية ابن القاسم رحمه الله تعالى لأنه اختصر ((التيسير)) واختصر ((فتح المجيد)) وزاد عليهما، وأما من حيث المعاني فلا بد من العناية بـ ((القول السديد)) لابن السعدي. قال هنا: والقنوط من رحمة الله واليأس من روحه سببان محذوران:

أحدهما: أن يُسرف العبد على نفسه، يعني بالذنوب، ويتجرأ على المحارم، يعني على المحرمات، فيُصرّ عليها ويصمم على الإقامة على المعصية، ويقطع طمعه من رحمة الله لأجل أنه مقيم على الأسباب التي تمنع الرحمة. يعني يعلم من نفسه أنه مسرف، ثم يقع في نفسه أن الله تعالى كل سببٍ جعله لأن يُقلع عن هذه المعاصي أنه مقطوع، ولذلك قال: لأجل أنه مقيم على الأسباب التي تمنع الرحمة، ويقطع طمعه من رحمة الله لأجل أنه مقيم على الأسباب التي تمنع الرحمة، فلا يزال كذلك حتى يصير له هذا وصفًا وخلقًا لازمًا، لماذا لا تتوب؟ قال: أنا مسرف وعندي وَعندي وعندي. إذًا نظر إلى ماذا؟ إلى كثرة ما عنده، ثم قطع أسباب الرحمة فبقي على ذلك وصار خلقًا لازمًا له، وهذا غاية ما يريده الشيطان من العبد، ومتى وصل إلى هذا الحد لم يُرْجَى له خير إلا بتوبة نصوح وإقلاع قوي.

إذًا هذا السبب هو الإسراف إسراف العبد على نفسه، ثم يقطع كل رجاءٍ يتعلق بالله تعالى ويُعَظِّمُ جانب ما هو عليه.

الأمر الثاني: أن يقوى خوف العبد بما جنت يداه من الجرائم، ويضعف علمه بما لله من واسع الرحمة، يعني خوف وغلو فيه كما مر معنا أن الخوف إذا قطع حينئذٍ أوقعه في القنوط من رحمة الله، ويضعف علمه بما لله من واسع الرحمة والمغفرة، ويظن بجهله أن الله لا يغفر له ولا يرحمه ولو تاب وأناب، وتضعف إرادته فييأس من الرحمة، وهذا من المحاذير الضارة الناشئة من ضعف علم العبد بربه، وما له من الحقوق، ومن ضعف النفس وعجزها ومهانتها.

قال رحمه الله تعالى: فلو عرف هذا ربه ولم يخلد إلى الكسل لعلم أن أدنى سعيٍ يوصله إلى ربه وإلى رحمته وجوده وكرمته.

ثم قال: وللأمن من مكر الله أيضًا سببان مهلكان:

أحدهما: إعراض العبد عن الدين لا يتعلمه ولا يعمل به، إعراض العبد عن الدين وغفلته عن معرفة ربه وما له من الحقوق، وتهاونه بذلك فلا يزال معرضًا غافلاً مقصرًا عن الواجبات منهمكًا في المحرمات حتى يضمحل خوف الله من قلبه، يعني كلما استمر وتجرأ في المعاصي زال الخوف شيئًا فشيئًا، وهذا قد يكون مُدْرَكًا، ولا يبقى في قلبه من الإيمان شيء، لأن الإيمان يحمله على خوف الله وخوف عقابه الدنيوي والأخروي.

السبب الثاني: أن يكون العبد عابدًا جاهلاً مُعْجَبًا بنفسه مغرورًا بعمله فلا يزال به جهله حتى يدل بعمله ويزول الخوف عنه، يعمل ولا يخاف، ويرى أن له عند الله المقامات العالية فيصير أمانًا من مكر الله متكلاً على نفسه الضعيفة، ومن هنا يُخذل ويحال بينه وبين التوفيق إذ هو الذي جنى على نفسه.

قال رحمه الله: فبهذا التفصيل تعرف منافاة هذه الأمور للتوحيد، إما من أصله وإما من كماله الواجب، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

77 ٧٧

٧٧٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (باب من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* تعريف الإيمان في اللغة، وفي الشرع.

* قوله: وقول الله تعالى: (وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ) قال علقمة: هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله، فيرضى ويسلم).
* قوله: (وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت).
* قوله: ولهما عن ابن مسعود مرفوعاً: (ليس منا من ضرب الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية).
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: وعن أنس رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا أراد الله بعبده الخير عجل له العقوبة في الدنيا، وإذا أراد بعبده الشر أمسك عنه بذنبه حتى يوافى به يوم القيامة)
* قوله: (وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإن الله تعالى إذا أحب قوماً ابتلاهم، فمن رضي فله الرضي، ومن سخط فله السخط) حسنه الترمذي.
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله)، هذا هو الباب الخامس والثلاثون (باب من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله)، (من الإيمان) هذا جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم، و (الصبر) هذا مبتدأ مؤخر، و (على أقدار الله) متعلقٌ به، (باب من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله)، (من الإيمان) وهو بعض من الإيمان بالله جل وعلا.

مناسبة الباب لكتاب ((التوحيد)): أراد المصنف رحمه الله تعالى أراد بيان وجوب الصبر على الأقدار أنه من الواجبات، وبيان فضله، وتحريم ضدّه المنقص لكمال التوحيد، فأراد رحمه الله تعالى أن يبين وجوب الصبر على الأقدار، وتحريم ضدّه الذي هو التَّسَخُّط منها، لأن ذلك ينافي كمال التوحيد الواجب، بل قد يقع في الكفر، لكن الأصل من حيث هو مناسب لكمال التوحيد الواجب، وهذا لا يمنع أن يكون موقعًا له في الكفر والخروج من الملة. والإيمان في اللغة التصديق الذي معه ائْتمانٌ للمخبر هذا على ما اشتهر في لسان العرب، الإيمان بمعنى التصديق، وبعضهم يرى أن الإيمان بمعنى الإقرار، هذا أو ذاك لا أثر للمعنى اللغوي من حيث إثبات المعنى الشرعي، المعنى الشرعي يكون أعم، والمعنى اللغوي يكون أخصّ، وإن كان العكس هو المشهور دائمًا في التعاريف الحقائق اللغوية تكون أعم من الحقائق العرفية أو الحقائق الشرعية، لكن استثنى من ذلك بعض المسائل ومنها الإيمان، الإيمان تصديق، ولا شك أن التصديق عملٌ قلبي إذًا لا يدخل فيه ماذا؟ عمل الجوارح، بل لا يدخل فيه عمل اللسان، حينئذٍ الإيمان إذا عرفناه بالتصديق وأردنا أن يكون هو المعنى الشرعي حينئذٍ لا يكون قول اللسان داخلاً في مسمى الإيمان، ولا يكون عمل الجوارح داخلاً في مسمى الإيمان، حينئذٍ ماذا نصنع؟ نقول: لا إشكال ثبت عندنا ما يسمى بالحقائق الشرعية، حينئذٍ نزيد على المعاني اللغوية ما جاء قيدًا، وهذا القيد الذي جاء من جهة الشرع يُعتبر ركنًا في مسمى الإيمان، حينئذٍ الإيمان هو التصديق أو شئت قل الإقرار هذا أو ذاك نقول: هو في الشرع نطقٌ باللسان واعتقادٌ بالقلب وعملٌ بالجوارح والأركان هذا الذي أراده الله تعالى من الخلق، وهذا الذي خُلقوا لأجله، والمعاني اللغوية لا تكون حاكمةً على المعاني الشرعية إن وُجِدَتْ، ولذلك عرفنا أن الأصل في البحث في المعنى اللفظي أو في معنى اللفظ لأننا ننظر هل له حقيقةٌ شرعية أو لا؟ فإن كان حينئذٍ لا ننظر إلى المعنى العرفي أو المعنى اللغوي، لا نلتفت إليه، نقول: وُجِد هنا حينئذٍ يكون المعاني الشرعية مقدمة، فإن لم يكن له حقيقةٌ شرعية نظرنا إلى المعنى العرفي، عُرْف النبي - صلى الله عليه وسلم - فإن كان له عرف حينئذٍ رجعنا إليه، وإن لم يكن رجعنا إلى المعنى اللغوي، حينئذٍ لا نحكم على المعنى الشرعي بالمعنى اللغوي، فمن فسر الإيمان بأنه

التصديق حينئذٍ ضل الطريق، ولا شك في ذلك، كمن فَسَّر الصلاة بالدعاء فحسب ولم يدخل التسليم ولا القيام ولا الركوع فيه فقد أخطأ وضَلَّ الطريق، كذلك من فَسَّر الصيام بالإمساك فحسب، أو الزكاة [بأنها إخراج مخصوص] بأنها تزكية النفس أو نحو ذلك، حينئذٍ يكون إرجاع الألفاظ إلى المعاني اللغوية وتكون حاكمةً للمعاني الشرعية هذا ضلالٌ مبين، هذا يُعتبر ضلالاً ولا يُعتبر خطئًا في فهمه لماذا؟ لأنه يكون مصادمًا للأدلة فالأصل هو الانطلاق من الدليل.

على كلٍ قوله: (من الإيمان) أراد به الإيمان الشرعي الذي يُفسر بأنه اعتقادٌ بالقلب، ونطقٌ باللسان، وعملٌ بالجوارح والأركان، وهذا يدخل في الإيمان بالله فيشمل الإيمان بربوبيته، والإيمان بأسمائه وصفاته، والإيمان بألوهيته، فكلها تقتضي العمل إما باللسان، وإما بالجوارح، حينئذٍ دخل الدين كله في مفهوم الإيمان، ودخل الإسلام كله والإحسان والتقوى، وهذه كلها عباراتٌ عند الافتراق تكون مترادفة، فالإيمان يدخل فيه التقوى والإحسان والإسلام ونحو ذلك من الألفاظ الشرعية التي جاءت في الشرع، وإذا اجتمعت حينئذٍ يفرق بين معنى الإيمان ومعنى الإسلام ومعنى التقوى ومعنى الإحسان ونحو ذلك. (من الإيمان) إذًا عرفنا الإيمان في اللغة، وعرفنا الإيمان في الشرع، (من الإيمان بالله) لا بغيره، وهو المراد هنا: (الصبر على أقدار الله)، الصبر في اللغة الحبس والكفّ، يعني يأتي ويُراد به معنى الحبس، والحبس هو معنى الكفّ بمعنى الكفّ، ومنه: قولهم: قُتِلَ فلان صبرًا [أي محبوسًا مأمورًا]، أي محبوسًا مأثورًا، وذلك إذا أُمْسِكَ وحبس، ومنه قوله تعالى: {وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} [الكهف: ٢٨] أي المراد به احبس نفسك معهم، هذا المراد بالصبر هنا، والصبر حينئذٍ يكون بمعنى حبس النفس هذا معنى شرعي، حبس النفس عن الجزع والتسخط، وحبسُ اللسان أو حبسِ اللسان عن الشكوى، وحبس الجوارح عن التشويش هكذا عبر ابن القيم في بعض المواضع وعبر في مواضع أخرى حبس الجوارح عن لطم الخدود وشق الجيوب، ونحو ذلك، يعني على أي عملٍ ينافي الصبر، حينئذٍ ضد الصبر هو التسخط، التسخط قد يكون بالقلب، وقد يكون باللسان، وقد يكون بالجوارح والأركان، ولكلٍ لها صفةٌ تقتضيه، وتختلف كذلك من شخصٍ إلى شخصٍ آخر.

قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: الصبر في القرآن في نحو تسعين موضعًا. يعني جاء ذكره في نحو تسعين موضعًا، وإذا كرر الرب جل وعلا شيئًا في القرآن في مواضع عدة دل على الاهتمام به، ولا شك أن الاهتمام به أعم من كونه واجبًا، لكن الصبر واجبٌ بالإجماع، يعني يجب حبس القلب عن التسخط، وحبس اللسان، وحبس الجوارح والأركان عند أقدار الله تعالى، وهذا موضع إجماعٍ لأنه واجبٌ، وهو واجبٌ بإجماع الأمة.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وهو نصف الإيمان. فإن الإيمان نصفان: نصفٌ صبرٌ، ونصفٌ هو شكرٌ. قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ} [البقرة: ١٥٣]. أمر بالاستعانة بكلٍ منهما. وقال جل وعلا: {اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ} [آل عمران: ٢٠٠]. ... {اصْبِرُواْ} هذا أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب. قوله: {اسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ} الاستعانة بالصبر. قوله تعالى: {وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ} [النحل: ١٢٧]. هذا أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب، والأمر للنبي - صلى الله عليه وسلم - أمرٌ لأمته، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «والصبر ضياء» هذا بيانٌ لفضله. رواه مسلم. وقال - صلى الله عليه وسلم -: «ما أُعْطِي أحدٌ عطاء خيرًا وأوسع من الصبر». رواه البخاري ومسلم. وفي حديث «الصبر نصف الإيمان». رواه ابن نعيم والبيهقي في ((الشعب)) كما قال ابن القيم فيما مر: الدين، أو الإيمان نصفان: نصفٌ صبرٌ، ونصفٌ هو شكرٌ. وقال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: وجدنا خير عيشنا بالصبر. يعني: العيش لا يكون خيرًا إلا مع الصبر. رواه البخاري، ولهذا كان الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، الصبر من الإيمان العلاقة بينهما كالعلاقة بين الجسد والرأس، والصبر للإيمان كالرأس للجسد، هل يبقى الجسد بلا رأس؟ الجواب: لا، كذلك لا يبقى إيمانٌ بلا صبرٍ،

ولا إيمان لمن لا صبر له، كما أنه لا جسد لمن لا رأس له. وفي الحديث الصحيح «عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحدٍ إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له» إما سراء وإما ضراء، العبد المؤمن متقلب بين هذين الأمر، ولا ثالث لهما، إما سراء حينئذٍ يكون واجبه الشكر، وإما ضراء حينئذٍ يكون واجبه الصبر، وكلٌّ من الشكر والصبر واجبٌ، ولَمَّا كان الله جل وعلا في بديع حكمته ولطيف رحمته قضى أن يبتلي النوع الإنساني بالأوامر والنواهي والمصائب التي قَدَّرَهَا عليهم، من حكمة الله تعالى أنه ابتلى الإنسان من حيث هو إنسان إما بأمرٍ وإما بنهيٍ وإما بمصيبةٍ تَحُلّ عليه، بهذه الأمور حينئذٍ اقتضى أن ينقسم الصبر إلى ثلاثة أنواع:

- صبرٌ على مأمورٍ.
- وصبرٌ عن محظورٍ.
- وصبرٌ على مصيبةٍ. الذي يعنون له بالصبر على أقدار الله تعالى المؤلمة.

أمرهم بالصبر على ذلك لَمَّا ابتلاهم بالأوامر، وابتلاهم بالنواهي، وابتلاهم بالمصائب التي تنزل عليهم حينئذ أمرهم بالصبر على ذلك واقترضه عليهم تسليةً لهم وتقويةً على ذلك، ووعدهم عليه الثواب بغير حسابٍ كما قال سبحانه: {إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ} [الزمر: ١٠]، {بِغَيْرِ حِسَابٍ} جاءت من الباري جل وعلا لَمَّا كان كذلك تنوع الصبر ثلاثة أنواع:

- صبرٌ على المأمور: وهو صبرٌ على طاعة الله.
- وصبرٌ عن المحظور: وهو صبرٌ عن معصية الله، وهذا هو الصبر على الحكم الشرعي الله عز وجل أمر نبيه بالصبر فقال له: {فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ} [القمر: ٤٨]. وحكم ربك هذا نوعان: حكمٌ شرعي، وحكمٌ كوني. حكمٌ شرعي وهو ما يتعلق بالأوامر والنواهي الشرعية، وحكمٌ كوني وهو ما يتعلق بالكون وما كان شرعًا لا يكون إلا محبوبًا مرضيًا إلى الله تعالى، وما كان كونًا فقد يكون وقد لا يكون. ما كان شرعيًّا قد يُمْتَثَلُ وقد لا يُمْتَثَل، وما كان كونيًّا لا بد من وقوعه.

إذًا الصبر على طاعة الله نوعٌ من الحكم الشرعي، والصبر عن معصية الله نوعٌ من الحكم الشرعي.

النوع الثالث: صبرٌ على المقدور. يعني على المصائب التي تَحُلّ بالعبد، هذا صبرٌ على ما قدره الله تعالى من المصائب، وهذا الصبر على الحكم الكوني. إذًا {فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ} مفردٌ مضاف فيعمّ، يعم ماذا؟ يعمّ الحكمين الحكم الشرعي ودخل تحته نوعان [من نوعي] من أنواع الصبر: صبرٌ على الطاعة، وصبرٌ على المعصية، {فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ} دخل تحته الحكم الكوني حينئذٍ يختص بماذا؟ بالصبر على المصائب.

لو نظرنا إلى الأنواع الثلاثة الأول والثاني من فعل وكسب العبد، أليس كذلك؟ النوع الثالث ليس له كسبٌ فيه، فالأولان الصبر على المأمور والصبر عن المحظور صبرٌ على ما يتعلق بالكسب، يعني المأمور الذي هو الطاعة يفعلها العبد، والمنهي عنه في الأصل أنه فعلٌ للعبد، إذًا يتعلق النوع الأول والثاني بشيءٍ من فعل العبد، وأما الثالث: وهو صبرٌ على ما [لا] كسب للعبد فيه كالصبر على ماذا؟ على النوازل والمصائب التي تَحُلّ به، أليس كذلك؟ مرض أصابه الفقر، مات ابنه، هُدِمَ بيته، هذه مصائب ليست من فعله حينئذٍ يكون الصبر عليها صبرٌ على شيءٍ لا يتعلق بكسب العبد، وإنما هو من فعل الله تعالى، ولذلك قلنا: هو داخلٌ في الحكم الكونيّ، والحكم الكونيّ هذا لا علاقة للعبد فيه البتة بخلاف الحكم الشرعي، فإن العبد مأمورٌ بالطاعة فيفعلها ويحتاج للصبر عليها، ويُنهى عن المعصية فيتركها ويحتاج أن يحبس نفسه وينكفَّ عنها، والأولان أفضل من الأخير، ما هما الأولان، إذا أردنا المقارنة بين هذه الأنواع الثلاثة: الصبر على الطاعة، والصبر عن المعصية أفضل من الصبر على المصائب على أقدار الله تعالى. والأولان أفضل من الأخير وهو الصبر على أقدار الله المؤلمة. والنوع الأول الذي هو الصبر على الطاعة أفضل من الثاني الذي هو الصبر عن المحظور عن المعصية. إذًا على الترتيب هكذا

أولها وأعلاها درجةً: الصبر على الطاعة، ثم يأتي بعده في المرحلة الثانية الصبر عن المعصية، ثم يأتي في الدرجة الثالثة الصبر على أقدار الله تعالى المؤلمة. هذا من حيث النظر إلى التقسيم نفسه، وقد يختلف باختلاف الأشخاص كما قلنا في الرجاء والخوف: أن الأصل هو الاعتدال، ثم قد يختلف باختلاف الأشخاص، وهنا كذلك الأفضل الصبر على الطاعة مقدمٌ على الصبر عن المعصية، وقد يكون باعتبار زيدٍ من الناس العكس بعض الناس تتعلق نفوسهم بالمنهيات، وأما الطاعات فيفعل ما شاء، قد يصوم كل يوم ولا يحتاج إلى صبرٍ، لكان ينكفّ عن شيءٍ معين من المحرمات يحتاج إلى صبر أيوب، إذًا يكون في حقِّه ماذا؟ الصبر عن المنهيات عن المحظور يكون آكد، لكن هذا لا باعتبار الأصل، وإنما هو باعتبار زيدٍ من الناس، وأما التقسيم على ما ذكرناه فهو الأصل الذي دل عليه الشرع.

قال ابن تيمية ونقله عنه ابن القيم في ((المدارج)) في بيان لِمَا قُدّمَ الصبر على الطاعة الصبر عن المعصية. قال: فالصبر على أداء الطاعات أكمل من الصبر على اجتناب المحرمات وأفضل. علة ذلك فإن مصلحة فعل الطاعة أحب إلى الشارع من مصلحة ترك المعصية، مصلحة فعل الطاعة الحكم الشرعي لا بد وأنه مترتبٌ على مصلحة، لا يأمر الله تعالى بإيجاد شيءٍ إلا لمصلحةٍ، ولا ينهى عن شيءٍ إلا لمصلحةٍ، إذًا فعل الطاعة لمصلحة، واجتناب المحظور يكون لمصلحة، أي المصلحتين أعظم؟ مصلحة الطاعة أعظم، ولذلك الصبر على فعل الطاعات آكد من الصبر على ترك المنهيات، ويقابل المصلحة وهو ترك المأمور وفعل المحظور يقابله ماذا؟ المفسدة، فمفسدة ترك فعل الطاعة أعظم من مفسدة فعل المحظور، ولذلك ابن القيم في ((الفوائد)) قارن بين الأمر والنهي أيها أفضل في الشرع؟ قرر رحمه الله تعالى أن باب الأمر آكد شرعًا، ومر معنا ذلك في ((شرح الورقات)) ويكفيه أن التوحيد من المأمور، وهو الذي خُلِقَتِ الخليقة من أجله، فدل على أن باب الأمر أعظم إذ منه التوحيد، ولذلك شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب لما ذكر الأمر والنهي في ((الأصول الثلاثة)) قال: أعظم ما أمر الله به التوحيد، وأعظم ما نهى عنه الشرك. فإذا وُجِدَ التوحيد بحذافيره انتفى الشرك بحذافيره. إذًا باب الأمر آكد من جهتين: أن مصلحة فعل الطاعة أعظم من مصلحة اجتناب المحظور، ثم مفسدة ترك الطاعة أشد من مفسدة فعل المحظور.

ومفسدة عدم الطاعة أبغض إليه وأكره من مفسدة وجود المعصية، قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وأيضًا الصبر على الطاعة يتضمن إلزامًا وفعلاً، والفعل فيه نوعٌ من المشقة فيحتاج إلى صبرٍ، ثم الصبر على المعصية لأنه [فيه كفًّا فقط] فيه كفٌّ فقط، حينئذٍ الكفّ أسهل، وإن كان الكفُّ قلنا: الصحيح أنه فعل.

والكف فعل في صحيح المذهب

لكن الفعل باعتبار الإيجاد وهنا بالعكس، حينئذٍ نقول: فعل الطاعة هذا فيه إلزام للنفس، وفيه فعل وحركة، وفيه مشقة وتعب، سيحتاج إلى صبرٍ، وأما المعصية فهي كَفّ نفسٍ فقط يترك الشيء، حينئذٍ نقول: هذا لا يحتاج إلى مشقة، لكن كما ذكرنا أنه باعتبار الأصل، أما باعتبار زيدٍ من الناس فقد لا، يكون ترك المنهيات أشد عنده من فعل الطاعات فَيَسْهُل عليه الصلاة والصوم ويصلي مائة ركعة، ويصوم كل يوم سهل جدًّا، لكن ترك بعض المنهيات قد يكون عنده أشق من ذلك. إذًا الصبر على المعصية لأن فيه كفًّا فقط، أي إلزامًا للنفس بالترك، وأما الصبر على الأقدار فلأن سببه ليس كسبيًّا بفعل العبد، فليس فعلاً ولا تركًا، وإنما هو من قدر الله المحض، يعني جُعِلَ هذا النوع ثالثًا في المرتبة الأخيرة، لماذا؟ لأن المقارنة هنا بين الأوليين وبين الثالث، أن الأوليين من فعل العبد وكسبه، وأما الثالث فليس للعبد فيه فعل ولا ترك، ولذلك جاء في المرحلة الثالثة.

ويشملها الثلاثة قوله تعالى، أصل كلما جاء الإطلاق الذي ذكره الشارح كلما جاء الإطلاق إلا إذا جاء مقيّدًا حينئذٍ يحمل عليه، كلما جاء الإطلاق بالأمر بالصبر دخلت فيه الأنواع الثلاثة. إذا عرفنا أن هذه دلت عليها الأدلة الصبر على الطاعة، والصبر عن المعصية، والصبر على أقدار الله المؤلمة، كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة دل عليها الدليل والنظر الصحيح، حينئذٍ نقول: كلما جاء الأمر مُطلقًا بالصبر شَمِلَ ماذا؟ شمل الأنواع الثلاثة، لكن لا يلزم من شموله للأنواع الثلاثة أن يكون ماذا؟ أن تكون في مرتبة واحدة، ولا يلزم العكس أن لا تكون مرتبتها واحدة أنه إذا جاء الإطلاق بالأمر أنه لا يشملها، واضح هذا؟ فإذا قال تعالى: {وَاصْبِرْ} حينئذٍ نقول:

شمل الأنواع الثلاثة، وهل هي على مرتبة واحدة؟ الجواب: لا، هذا التقرير صحيح أم لا؟ نقول: نعم صحيح، إذا جعلنا ثَمَّ تفرقة بين هذه الأنواع الثلاثة نقول: التفرقة لا يدل على أنه إذا جاء إطلاق الأمر أن يحمل على الأنواع الثلاثة، ولذلك جاء الأمر بالصلاة مثلاً أو جاءت أحكام متعلقة بالصلاة فيشمل ماذا؟ الفرض والنفل، أليس كذلك؟ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». يشمل الفرض والنفل؟ يشمل الفرض والنفل، هل هما على مرتبة واحدة؟ الجواب: لا، كونه [على مرتبة] ليست على مرتبة واحدة لا يلزم حمل اللفظ على إطلاقه، وهنا كذلك، ويشملها قوله تعالى: {وَالَّذِينَ صَبَرُواْ ابْتِغَاء وَجْهِ رَبِّهِمْ} [الرعد: ٢٢]. {صَبَرُواْ ابْتِغَاء} صبروا على ماذا؟ أطلق، ومعلوم أن القاعدة هنا أن حذف المتعلِّق [نعم] حذف المتعلق يُؤذن بعموم الحكم، يُؤذن يعني يشير ويُعْلِم أن الحكم عام. قال تعالى: {وَالَّذِينَ صَبَرُواْ}. عرفنا صبروا على ماذا؟ على الطاعة، عن المعصية، على أقدار الله، أَطْلَقَ ما قيّد، لو قال: صبروا على الطاعة. قلنا: الحكم خاص هنا بالنوع الأول، لكن لَمَّا أطلق قلنا: المتعلّق محذوف، وإذا حُذِفَ المتعلّق دل على عموم الحكم، وقوله: {الَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ}. صبروا على ماذا؟ كذلك أطلق حذف المتعلّق حينئذٍ يعم الأنواع الثلاثة، ولَمَّا كان الصبر لا يحصل إلا بالله تعالى كما قال سبحانه: {وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ} [النحل: ١٢٧]. لا صبر إلا بالله، أرشد تبارك وتعالى إلى الجمع بينهما وقال: {وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} [الطور: ٤٨]. لَمَّا قال: {وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ}. وعرفنا أن الحكم على نوعين دل هذا النص على ماذا؟ على أنه شمل الأنواع الثلاثة، حينئذٍ قوله: {وَالَّذِينَ صَبَرُواْ}. شمل الأنواع الثلاثة بالمفهوم لا بالمنطوق. فقوله تعالى: {وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ}. شمل الأنواع الثلاثة بالمنطوق لا بالمفهوم، واضح؟

لأنه نص عليه قال: {لِحُكْمِ رَبِّكَ}. والحكم حكمان:

شرعي ودخل فيه نوعان.

وكوني ودخل فيه نوع واحد.

وأما قوله: {وَالَّذِينَ صَبَرُواْ} وأطلق حينئذٍ بالمفهوم دل على الشمول ففرق بين النوعين، وهو من حيث المقصود ينقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث المقصود: صبرٌ لمن؟ أو ما الحاثّ له؟ وما الجالب له؟ ولأي شيء يكون؟ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

صبر بالله، وصبر لله، وصبر مع الله.

بالله، ولله، ومع الله، فاختلفت هنا حروف الجر، بالله، ولله، ومع الله هذا ظرف.

فالأول الذي هو الصبر بالله: أول الاستعانة به هكذا قال ابن القيم، أول الاستعانة به ورؤيته أنه هو المصبر، وأن صبر العبد بربه لا بنفسه، الصبر بالله يدل على أن هذا الصبر من عند الله تعالى، فما يَحُلّ لقلب العبد من القناعة وعدم التسخط الذي هو حقيقة الصبر هذا من عند الله تعالى، حينئذٍ المصبر الحقيقي هو الله تعالى، كما أن الذي وهب الإيمان والإسلام للعبد هو الله عز وجل، لأن هذا يعتبر من النعم، والمنعم الحقيقي هو الله تعالى، حينئذٍ يكون في هذا التركيب الصبر بالله فيه نظر إلى جهة المُصَبِّر، أول الاستعانة به ورؤيته أنه هو المُصَبِّرُ وأن صبر العبد بربه لا بنفسه، كما قال: {وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ} أمره بالصبر، ثم قال: {وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ} ومعلوم أن هذا ترديد بين ما وإلا يدل على الحصر. إذًا الذي يُصَبِّرُكَ هو الله تعالى، يعني إن لم يصبرك هو لم تصبر، هكذا قال ابن القيم. إذًا الصبر بالله المراد به أن العبد إن صبر لم يُصَبِّرْهُ إلا الله تعالى، فهو نظرٌ إلى جهة إعطاء الصبر للعبد، بقطع النظر يصبر لمن؟ هذه مسألة أخرى، وإنما من هو واهب الصبر؟ الله، هذا المراد به.

والثاني: الصبر لله، وهو أن يكون الباعث له على الصبر محبة الله، وإرادة وجهه والتقرب إليه، لا لإظهار قوة النفس، والاستحماد إلى الخلق وغير ذلك من الأغراض، الإنسان قد يصبر من أجل أن يُثْنَى عليه فيدخل الرياء في الصبر، أليس كذلك؟ وقد يريد أن يظهر تجلده وقوة نفسه لا لله عز وجل، فحينئذٍ المراد الصبر لله أن لا يكون ثَمَّ إرادة إلا وجه الباري جل وعلا.

والثالث: الصبر مع الله. وهو عظيم وهو دوران العبد مع مراد الله الديني منه ومع أحكامه الدينية، يعني يدور مع أحكام الباري

جل وعلا وجودًا وعدمًا، هذا الصبر مع الله، حيثما، فحيثما اقتضى الحال الصبر وُجِدَ الصبر، وحيثما اقتضى الحال الشكر وُجِدَ الشكر، وسيأتي.

الصبر مع الله وهو دوران العبد مع مراد الله الديني منه ومع أحكامه الدينية صابرًا نفسه معها، سائرًا لسيرها، مقيمًا لإقامتها، يتوجه معها أينما توجهت ركائبها، فهذا معنى كونه صابرًا مع الله، أي قد جعل نفسه وقفًا على أوامره ومحابه، وهو أشد أنواع الصبر وأصعبها وهو صبر الصِّدِّيقين.

إذًا الصبر مع الله، مغاير مع الصبر بالله، مغاير للصبر لله، الصبر بالله ملاحظة المصدر أن المُصَبِّر هو الله، الصبر لله الباعث لأنه قد يصبر لا لله لحظ نفسه، الصبر مع الله دورانه مع أحكام الله تعالى حيثما وُجِدَتْ وُجِد الصبر، هذا المراد به.

وقول المصنف رحمه الله تعالى: (من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله). خرج قوله: (الصبر على أقدار الله). (على أقدار الله) هذا قَيْد خرج به ماذا؟ الصبر على الطاعة والصبر عن المعصية، فليسا داخلين معنا هنا، أليس كذلك؟ حينئذٍ خص نوعًا فرتب الحكم عليه، خصّه المصنف لماذا؟ قال في ((القول المفيد)): لأنه مما يتعلق بتوحيد الربوبية، لأن

تدبير الخلق والتقدير عليه من مقتضيات ربوبية الله تعالى. حينئذٍ خصه دون غيره.

وقال ابن السعدي رحمه الله تعالى: خُصّ بالذكر لشدة الحاجة إلى معرفته والعمل به. وهذا أقرب والله أعلم، بمعنى أن المصنف هنا لم يُرِدْ أن الصبر على الطاعة ليس من الإيمان، أو الصبر عن المعصية ليس من الإيمان، وإن كان الصبر على الأقدار قد يُورد شيئًا مما يتعلق بالنوعين الآخرين لكن سيأتي في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، لكن قد تغفل النفس عن الصبر على المصيبة، فيفعل الطاعة ويترك المعصية، هو يستحضر ماذا؟ الصبر على كل منهما، لكن هذا النوع الثالث يحتاج إلى تنصيص، حينئذٍ يكون الباب المراد به الأنواع الثلاثة، لكن نَصّ على نوعٍ لشدة الحاجة إليه، وأما النوعان الآخران لم ينص عليه ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مرادًا من الباب، لكن للعلم به ولأنه مُسَلم عند الكل لم ينص عليه، وذِكْر الشيء للحاجة إليه نقول: هذا مما جاء به الشرع في الكتاب والسنة، فقد ينص على الشيء ويترك بقيته، ومر معنا («ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») قلنا: هذا لا يلزم منه، لكن هذه الأشياء تعتبر أساسًا، وإلا ثَمَّ أشياء أخر تزيد على العشر والعشرين مما تورث حلاوة الإيمان، لماذا خص هذه الثلاث؟ لمزيد عناية، لِمَ خصّ هنا هذا النوع؟ لمزيد عناية، لأن النفس تغفل بالفعل لو نظر الإنسان في نفسه قد يستحضر الصبر على الطاعة والصبر عن المعصية، لكن الصبر على المصيبة قد ينسى أصلاً أن ثَمَّ صبرًا يحتاجه في هذا المقام، حينئذٍ قال: خُصّ بالذكر لشدة الحاجة إلى معرفته والعمل به. فإن العبد متى علم أن المصيبة بإذن الله، وأن الله أتم الحكمة في تقديرها وله النعمة السابغة في تقديرها على العبد رَضِيَ بقضاء الله وسلم لأمره، وصبر على المكاره تقربًا إلى الله ورجاءً لثوابه وخوفًا من عقابه، واغتنامًا لأفضل الأخلاق فاطمأن قلبه وقوي إيمانه وتوحيده.

إذًا النص هنا على هذا النوع ليس المراد به أن النوعين الآخرين ليسا من الإيمان، لا، وإنما لكونهما معلومين، ولذلك قال: الصبر على طاعة الله، والصبر عن معصيته فهو ظاهر لكل أحد. يستحضره المسلم في نفسه ويعلم أنه لا بد من الصبر، لكن إذا جاءت المصيبة قد ينسى أنها أصلاً من عند الله يظنها من زيد هو الذي أساء إليه، ومر معنا ذلك، حينئذٍ قد يُسند هذه المصيبة وهذا العيب أو هذا النقص إلى هذا المحسوس المخلوق فينسى أنها من عند الله تعالى فيحتاج إلى تذكير بشيئين:

- أن هذه المصيبة من عند الله تعالى، هو الذي قدرها وكتبها.

- ثم يحتاج إلى أمر ثان ألا وهو الصبر على أقدار الله تعالى، فلشدة الغفلة عن هذا النوع وعن الْمُسَبِّبِ الحقيقي للمصائب احتاج المصنف رحمه الله تعالى أن يُنَبِّه على ذلك، ولذلك قال:

أما الصبر على الطاعة طاعة الله، والصبر عن معصيته فهو ظاهر لكل أحد أنهما من الإيمان بل هما أساسه وفرعه .. إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى. وقوله: (على أقدار الله). (أقدار) جمع قدر على وزن فَعَل وهو مصدر، والمصدر قد يُطلق ويُراد به اسم الفاعل، وقد

يُطلق ويراد به اسم المفعول، وهنا محتمل قَدَر مُقَدّر الْمَقْدُور، إذا قيل: الْمُقَدّر فالمراد به مَنْ؟ الله عز وجل الْمُقَدِّر، وإذا قيل: الْمَقْدُور أريد به المصائب.

إذًا (على أقدار الله) جمع قَدَرٍ، ويراد بها إما المقدور، وإما فعل المقدِّر وهو الله جل وعلا، فالمقدور ثَمَّ تفصيل قَدَر بمعنى المقدور هذا يجب الصبر عليه، وأما الرضا به هذا محل خلاف، والأكثر على أنه مُستحب يُستحب الصبر على المقدور، وفعل الله تعالى الْمُقَدّر هذا يجب الصبر عليه والرضا به، إذًا الْمَقْدُور باعتبار الصبر والرضا، الصبر واجب والرضا مستحب، وباعتبار فعل الله تعالى الذي وصفه القدر الصبر واجب والرضا واجب، واضح هذا؟ المرض هذا مَقدور إذا وقع بالعبد أنت مريض الآن تقول: هذا مقدور، ما الذي فعله وأحل بك أنزله بك؟ الله، إذًا الْمُمْرِض سنفرق بين النوعين، فعل الله تعالى كونه أمرضك، أليس كذلك؟ المرض نفسه هذا مقدور، هل يجب الرضا بكون الله تعالى هو الذي أمرضك؟ نعم هذا واجب، لأنه يجب أن ترتضى عن أفعال الله تعالى كلها، طيب بقي ماذا؟ الرضا بالمرض وهو نازل بك نقول: هذا مُستحب ليس بواجب.

إذًا فرق بين القدر بمعنى فعل المقَدِّر فيجب الرضا به، كون الباري هو الذي خلق فيك هذا المرض، حينئذٍ نقول: هذا يجب الرضا به والصبر عليه.

والثاني المقْدُور باعتبار المرض نفسه وأنت مريض هل يجب التسليم له الرضا به؟ لا يجب، بل إنما يعتبر من المستحبات وسيأتي كلام ابن القيم وشيخ الإسلام.

وفعل الله الْمُقَدّر فيجب الصبر والرضا به، والمَقْدُور ثَمَّ تفصيل قد يكون طاعات وقد يكون معاصي وقد يكون من أفعال الله تعالى، فالطاعات يجب الرضا بها، لأنها حكم الله الشرعي، وجميع أحكام الله الشرعية يجب التسليم لها، يجب الرضا بها، يجب القناعة بها، فمن لم يقتنع بحكم واحد ثابت في الشرع وهو يعلم أنه ثابت هذا خروج من الملة. فالطاعات يجب الرضا بها، والمعاصي؟ لا يجب الرضا بها، لكن كون الباري هو الذي أحدثها باعتبار فعل الْمُقَدّر نحن نعلم أن الله تعالى لا يخلق الشر من كل وجه، «الشر ليس إليك». دل ذلك على ماذا؟ على أنه ما من مقدور على وجه الأرض إلا وهو خير، لكن باعتبار آخر إما خير لذاته، وإما خير لغيره، أو باعتبار ما يترتب عليه، ولذلك الكفر والشرك يوجدان هل نرضى بهما أو لا؟ فيه تفصيل، إن كان المراد بالرضا بأن الفاعل هو الله عز وجل فأوجده لحكمة، أليس كذلك؟ وجب الرضا به، أما عين الشرك وهو صرف العبادة لغير الله تعالى هذا يجب الكفر به، ويجب بغضه وعدم الركون إليه، ففرق بين المسألتين، فالطاعات يجب الرضا بها، والمعاصي لا يجوز الرضا بها من حيث هي مقدور، أما من حيث كونها قدر الله فيجب الرضا به بكل حال ففرق بين المسألتين، ففرق بين القدر والمقدور، قال ابن القيم رحمه الله تعالى:

فلذاك نرضا بالقضاء ونسخط الـ ... مقضي حين يكون بالعصيانِ

القضاء والمقضي، القدر والمقدور، القضاء وصف الله تعالى فعل من أفعاله، والقدر وصف لله تعالى وفعل من أفعاله، ووجب التسليم والرضا بهما، وأما المقضي والمقدور فهذا على التفصيل المذكور، قد يكون طاعات، وقد يكون معاصي، إن كان طاعات وجب الرضا، وإن كانت معاصي فلا يجوز الرضا.

(باب من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله) ذكر المصنف آية وأربعة أحاديث وأثرًا.

قال رحمه الله تعالى: (وقَوْلِ الله تعالى) أو (وقَوْلُ الله تعالى: {وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [التغابن: ١١]). ({يَهْدِ قَلْبَهُ}) الآية أكمل الآية ({وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}) أول الآية {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [التغابن: ١١] {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا} ما، ألا، ومصيبة نكرة في سياق النفي فتعمّ، ودخلت عليها (من) حينئذٍ كل مصيبة فهي بأمر الله تعالى. وأراد بالأمر هنا الأمر الكوني، بمعنى أنها مخلوقة لله تعالى، وأرادها وشاءها جل وعلا، حينئذٍ لَزِمَ من ذلك الإيمان ({وَمَن يُؤْمِن}) بتلك المصيبة حينئذٍ ({يَهْدِ قَلْبَهُ })،أول الآية: {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ

قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} أخبر تعالى أنه ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في الأنفس لأنه ماذا؟ أطلق من مصيبة، والمصيبة قد تكون في النفس، وقد تكون في الولد، وقد تكون في المال، وقد تكون في البيت .. إلى آخره، أطلق مصيبة، حينئذٍ مصيبة في نفسك في الأرض، في المال، في الولد يعم أو لا؟ نقول: يعم. وجهه أنه نكرة في سياق النفي حينئذٍ يفيد العموم ودخلت عليه (من) فهي أصل في العموم، فكل ما يتعلق العبد سواء كانت متصلة أو منفصلة فهي بأمر الله تعالى، ولذلك قال: {إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ} أي بقدره، وأمره كما قال في آية أخرى: {إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا} [الحديد: ٢٢] الكتاب اللوح، {إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ}.

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله: {إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ} أي إلا بأمر الله، وأمر الله قد يكون شرعيًّا وقد يكون كونيًّا، ثَمَّ ألفاظ عدَّها ابن القيم رحمه الله تعالى تنقسم لهذين القسمين، قد يكون شرعيًّا وقد يكون أمرًا كونيًّا، الأمر الشرعي يتعلق بالإيجاب والاستحباب، والكوني يتعلق بماذا؟ ما أراده في الكون. الشرعي لا بد أن يكون محبوبًا مرضيًّا، لا يأمر إلا بما أحبّه ورضيه، وأما الكوني فلا يلزم منه ذلك.

إذًا قال ابن عباس: {إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ} إلا بأمر الله. يعني عن قدره ومشيئته وإرادته الكونية القدرية وحكمته التامة. فبين أن بيانًا عامًّا أن هذه المصائب التي تَحُلُّ بالعباد إنما هي بأمر الله تعالى الكوني. ثم بيّن ما يترتب من حيث القبول والعدم، لأنه قد ماذا؟ إذا حصلت المصائب إذًا قد يرضى وقد لا يرضى، قد يصبر وقد يتسخَّط،، حينئذٍ المؤمن له حال، وغير المؤمن له حال، بل المؤمن الكامل الإيمان له حال، وضعيف الإيمان له حال أخرى، فلما اختلفت الأحوال بيَّن جل وعلا، فقال سبحانه: ({وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ})، ({يُؤْمِن}) الإيمان هنا مراد به نوع خاص، وهو الإيمان بقدر الله تعالى، إذًا الإيمان في الشرع الأصل أنه إذا أُطلق انصرف إلى العموم، لكن في هذا الموضع فسَّره أكثر أهل العلم بمن كان على منهج صحيح في مسائل القدر، فسَّروه بماذا؟ بأنه إيمان خاص، وأراد به الإيمان بقدر الله تعالى. بدليل ماذا؟ بدليل السياق، يعني ما قبل الآية وما بعدها. ({وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ}) فالمراد بالإيمان هنا الإيمان بقدر الله تعالى، ({وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ}) أي ومن أصابته مصيبة فعلم أنها من قضاء الله وقدره فصبر واحتسب، لا بد من هذا القيد، فصبر واحتسب واستسلم لقضاء الله هدى الله قلبه، التي هي أصل كل سعادة، الهداية هداية القلب، يعني السعادة والطمأنينة والقناعة والاستسلام لله عز وجل، قل ما شئت من هذه العبارات، فالمراد بهدى الله قلبه، المراد بهداية القلب هنا الطمأنينة وما شاكلها، هذا المراد به، فالطمأنينة والهداية القلبية التي هي أصل كل سعادة وخير في الدنيا والآخرة، وعوَّضَهُ عما فاته من الدنيا هُدًى في قلبه، ويقينًا صادقًا، هذا هو الأصل فيه، فيكون التعويض بماذا؟ قد يكون بشيء آخر، أصيب بمصيبة فينهدم داره بيته، ويعوِّضه دارًا أخرى، قد يكون ذلك، لكن الأهم من ذلك أن يكون التعويض ما يتعلق بدينه، وقد يُخلف عليه أيضًا في الدنيا ما كان أخذ منه، وليس بلازم، لكنه قد يحصل ذلك، أو خيرًا منه مثله أو خيرًا منه، لكن الأصل الذي وعد به في هذه الآية قال ماذا؟ ({يَهْدِ قَلْبَهُ})، إذًا الهداية منه متعلقة بالقلب، وهو تعويض حلّت به المصيبة فصبر واحتسب، ولم يتسخط هدى الله تعالى قلبه فقذف في قلبه الهداية التامة والتسليم والطمأنينة ونحو ذلك. كما قال تعالى: {وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ} ... [البقرة: ١٥٥: ١٥٧] قال: ({يَهْدِ قَلْبَهُ})، {وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ} إذًا الهداية القلبية عِوَضٌ عما أصابه وحلّ به من المصائب، وسبق حديث: «عجبًا للمؤمن لا يقضي الله له قضاءً إلا كان خيرًا له، وإن أصابته ضراء فصبر كان خيرًا له، وإن أصابته سراء فشكر كان خير له، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن». فقول: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} هذا تنبيه على أن ذلك صادر عن علمه، المصيبة التي حلَّت به إنما هي من علم الله تعالى، فما شاءه كان، فحينئذٍ يكون تابعًا لعلمه، وهو كذلك، تنبيه على أن ذلك صادر عن علمه المتضمن لحكمته، وذلك يوجب الصبر والرضا.

فقول الله تعالى: ({وَمَن يُؤْمِن}) أي يؤمن بقضاء الله وقدره مما حل به من المصائب، الجواب جواب الشرط هنا ({يَهْدِ قَلْبَهُ}) لأن

(من) هذه شرطية، و ({يُؤْمِن}) هذا فعل الشرط، و ({يَهْدِ}) بالياء الأصل حينئذٍ هي جواب الشرط، وهي فعل مضارع مجزوم جواب الشرط، والأصل في وقوع جواب الشرط أنه بعد وجود شرط مباشرة، يعني لن يكون ثَمَّ فاصل بين الإيمان وبين هداية القلب، مباشرة منذ أن يُسَلِّم للمصيبة حلّت الهداية القلبية.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (قال علقمة: هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم). هذا الأثر رواه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن علقمة، وهو أثر صحيح رواه الأعمش عن ظبيان قال: كنا عند علقمة فقُرِأَ عليه هذه الآية ({وَمَن يُؤْمِن}) إلى آخرها ورُوِيَ كذلك عن ابن مسعود أيضًا. علقمة هو ابن القيس بن عبد الله النخعي الكوفي، وُلِدَ في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -، وسَمِعَ من أبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ وسعد وابن مسعود وعائشة وغيرهم، وهو كم كبار التابعين وعلمائهم وثقاتهم، مات بعد الستين، وله تسعون سنة.

قوله: (هو الرجل تصيبه المصيبة) هذا تفسير للإيمان المذكور في الآية، أراد أن يُفسر الإيمان ما المراد به، ففسَّره بما ذُكِرَ. قال: ({وَمَن يُؤْمِن}) كيف يؤمن بالله؟ قال: (الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم) هذا معنى ماذا؟ ({يُؤْمِن بِاللَّهِ})، ولذلك قلنا: الإيمان المراد به إيمان خاص، فلم يفسّره بما مر معنا، وهذا لا إشكال فيه، ليس فيه إشكال، ولا يكون مقيّدًا، كلما جاء وقت الإيمان قلنا: هذا مفسر هنا خاص، حينئذٍ يقيد به؟ لا، هذا ليس بفقهٍ. قوله: (هو الرجل تصيبه المصيبة) إلى آخره، وهذا تفسير للإيمان المذكور في الآية، لكنه تفسير باللازم، إذ هو لازم للإيمان الراسخ في القلب، وهذا تفسير صحيح، لماذا؟ لأنه إذا آمن بالله الإيمان العام لَزِمَ من ذلك الإيمان بقضاء الله وقدره، وإلا ما صح منه الإيمان لو آمن بكل ما جاء به الشرع ولم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره، مؤمن؟ ليس بمؤمن. إذًا هو يعتبر من تفسيرٍ باللازم وهذا لا إشكال فيه وحينئذٍ نقول: الظاهر الذي يدل عليه اللفظ هو ما ذكرناه بأن المراد هنا بماذا؟ بالإيمان هو الخاص، الإيمان هو الإيمان الخاص، وكون علقمة يفسّره بقوله: (هو الرجل تصيبه المصيبة) نقول: أراد بيان أن الإيمان في أصله إنما يحمل على الإيمان العام، لكن من لازمه الإيمان بقضاء الله وقدره، وهذا هو المراد هنا في هذا الموضع، لأن من آمن بالله علم أن التقدير من الله فيرضى ويُسَلِّم، فالإيمان بالقضاء والقدر لازمٌ لذلك، لأنه لم ينص على القضاء والقدر وإنما نص على ماذا؟ على الإيمان، والإيمان له حقيقة شرعية ومعلوم أنه في لسان العرب يُطلق الملزوم ويراد به اللازم، أو يطلق اللازم ويراد به الملزوم، فيفسر باللازم دون الملزوم، أو بالملزوم دون اللازم، كما يطلق الكل ويراد به الجزء، أو يطلق الجزء ويراد به الكل، وهو استعمال صحيحٌ ثابت في لسان العرب، وهو كذلك موجودٌ في القرآن.

فيه دليلٌ على أن الأعمال من مسمى الإيمان، وهو كذلك لأنه قال ماذا؟ (تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله، فيرضى ويسلم) أراد ماذا؟ العمل القلبي داخل في مسمى الإيمان وجاء في تفسير سعيد بن جبير أنه يقول: إنا لله وإنا إليه راجعون. عَمِلَ بلسانه، وهو كذلك داخل في النص حينئذٍ يكون العمل داخلاً في مسمّى الإيمان، وإن لم يكن العمل المراد به هنا العمل الظاهر إلا إذا قيل بأن المراد به الكفّ، والكفّ عملٌ لأنه سيكفّ عن التشكي والتسخط وهذا كفّ بالقلب وكفّ باللسان وكفٌّ بالجوارح والأركان، حينئذٍ يكون داخلاً في مسمى العمل بالاعتبار ولا إشكال فيه.

فيه دليل على أن الأعمال من مسمى الإيمان.

وفيها - في الآية - أن الصبر سببٌ لهداية القلوب أو لا؟ الصبر سببٌ لهداية القلوب، وأنها من ثواب الصابر يعني يصبر، ما ثوابه؟ قال: {بِغَيْرِ حِسَابٍ}، ومن ذلك هداية القلب هداية تامة، يعني من ثواب الحسنة الحسنة بعدها.

وفيها إثبات القدر، وهو كذلك.

وقال سعيد بن جبير ({وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ}) يعني يسترجع يقول: إنا لله وإنا إليه راجعون. وجاء النص بذلك فهو داخلٌ، حينئذٍ يكون قولاً باللسان فدخل في مسمى الإيمان كما سبق.

مناسبة الآية للباب:
أن فيها دليلاً على فضيلة الصبر على أقدار الله المؤلمة فطابقت الآية الترجمة.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «اثنتان») هذه على لغة أهل الحجاز، ثِنْتَانِ لغة بني تميم («اثنتان في الناس») [مناط] الرواية والله أعلم نقول هكذا لغة («اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت»)، («اثنتان في الناس»)، («اثنتان») هذا مبتدأ سوَّغ الابتداء به لكونه خاصًا لأن اثنان هذا يدل على ماذا؟ فيه فائدة أو لا فائدة؟
ولا يجوز الابتداء بالنكرة ما لم تفد
قال: عندي اثنان، أو اثنان عندي، صح أو لا؟ صح لأن مفيد، وكل ما حصلت به الفائدة جاز الابتداء به فيكون مبتدأ («هما بهم كفر») هما كفر بهم، هما مبتدأ ثانٍ، وكفرٌ هذا خبر، والجملة خبر المبتدأ الأول.
قوله: («بهم») باب معنى (من) يعني منهم أو بمعنى (في) فيهم كلاهما جائز، لو قال فيهم معناه الظرفية فهو حسن، فهو أحسن.
قوله: («اثنتان في الناس هما») أي الاثنتان («بهم») أي من الناس أو في الناس («كفر») أي فيهم كفرٌ يعني ما سيذكره يعتبر من خصال الكفار، هذا الذي عناه، («اثنتان في الناس هما») فيهم («كفر») يعني هي من خصال أهل الكفر، فإذا فعلها المسلم حينئذٍ نقول: فعل ما فعله الكافر، ولا يلزم من ذلك أن يكون خارجًا من الملة، يعني هذا الكفر الذي جاء مُنَكَّرًا في الإثبات هنا لا يدل على أنه ينقل عن الملة، ولذلك نَكَّرَه كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى، وهي قاعدة صحيحة ثابتة أن الكفر إذا جاء محلى بـ (أل) فـ (أل) محمولة على الحقيقة، على الكمال، فإذا قيل: الكفر المراد به الكمال بمعنى أنه ناقل عن الملة، وإذا جاء كفر حينئذٍ نكرة، والنكرة تدل على الأصل بشرط ألا يكون في النفي، ولذلك يقيِّده يعني يقول ابن تيمية: كفر في الإثبات. جاء منكرًا في الإثبات، أما إذا جاء في النفي فيعم، النكرة في سياق النفي، وأما إذا جاء في الإثبات فحينئذٍ نقول: النكرة لا تدل على الكمال. حينئذ يكون الكفر هنا مفسر بماذا؟ كفر دون كفر، فإذا جاء بـ (أل) حُمِلَ على العموم الكفر الكامل المخرج من الملة، فقوله: («كفر»). أي فيهم كفر. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أي هاتان الخصلتان هما كفر قائم بالناس. فنفس الخصلتين كفرٌ حيث كانتا من أعمال الكفار. يعني جاء الوصف هنا من أي حيثية؟ من كون هاتين الخصلتين من صفات الكفار، فبعض الأفعال لا تليق إلا بالمؤمن، وبعض الأفعال لا تليق إلا بالكافر، وبعض الأفعال لا تليق إلا بالمنافق، فإذا فعل المؤمن ما كان من صفات المنافقين قيل: فيه نفاق، وإذا فعل شيئًا من صفات الكافرين قيل فيه كفر، لكن لا يلزم النفاق الكامل، ولا يلزم الكفر الكامل. هذا الذي عناه. فنفس الخصلتين كفر حيث كانتا من أعمال الكفار، وهما قائمتان بالناس المسلمين المؤمنين، لكن ليس من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافرًا الكفر المطلق، لا يلزم من ذلك أن يكون ماذا؟ أن يكون كافرًا خارجًا من الملة، وهذا الذي عناه بالكفر المطلق يعني الكامل التام حينئذٍ يكون خارجًا من الملة. حتى تقوم به حقيقة الكفر. الذي هو نقيض الإيمان، فالكفر له حقيقة، والإيمان له حقيقة، الكفر في الكافرين له شُعب، هذه تتفاوت الشعب منها ما يخرج من الملة، ومنها ما لا يخرج من الملة، كذلك الإيمان له شُعب منها ما يُدخل في الملة، ومنها ما لا يُدخل، لو قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله، واعتقد معناها، نقول: أتى بشعبة من شُعب الإيمان وأدخلته في الإيمان، لو كان كافرًا ووقع منه حياء وشجاعة وكرم وإعانة للمستضعفين، نقول: قام به من شعب الإيمان، تنقله للإيمان؟ الجواب: لا. كذلك الشأن في الكفر، فشُعب الكفر ليست على مرتبة واحدة فقد يفعل بعض ما يفعله الكفار كالنياحة، وهي من أعمال الجاهلية أهل الكفر، فتنوح المرأة النائحة كفرت بالله لا، لكن قد يسجد للصنم هذا شُعبة من شُعب الكفر مخرجة من الملة؟ نعم مخرجة من الملة، فشعب الإيمان على مراتب، وشُعب الكفر على مراتب منها ما يدخل في الإيمان ومنها ما لا يُدخل، ومنها ما يخرج من الإيمان، ومنها لا يخرج - انتبه لهذا - فليست على مرتبة واحدة، فقوله رحمه الله تعالى - وهذا من المسائل المهمة هنا -: ليس من قام به شعبة

من شعب الكفر يصير كافراً كفراً مطلقًا. هذا فيها تقييد. عنى باعتبار السياق لأنه يتكلم عن الطعن في النسب، والنياحة على الميت، وهذه الشعب إذا قامت بالمؤمن لا تخرجه، لكن ليس المراد ماذا؟ أن كل شعبة لا تخرج؟ لا. من الشعب ما تخرج مباشرة ولا يُعذر بجهل فيها البتة، أليس كذلك؟ - فانتبه لهذا -. قال: كما أنه ليس من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير مؤمناً حتى يقوم به أصل الإيمان حقيقة الإيمان. وفرق بين الكفر المعرف بالام - يعني اللام التي للحقيقة هذه التي عناها - كما في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة». وهذا واضح بين نصنا واضح، ولا أدري لماذا يختلف أهل العلم؟ النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ليس بين العبد وبين الكفر». ثم في رواية سواء كان التردد من الناقل أو من بعده من الصحابة «أو الشرك». وحلَّى الكفر هنا بـ (أل) وباستقراء النصوص أن الكفر إذا جاء محلى بـ (أل) فالمراد به الأكبر، حينئذٍ تارك الصلاة يُعتبر ماذا؟ يُعتبر كافراً كفراً أكبر، وأطلق النص قال: «إلا ترك الصلاة». حينئذٍ يصدق ترك الصلاة بماذا؟ بفرض واحد، ولا نحتاج أن نقول: هو الذي يترك ويخلي أو يفعل ويفعل. لأن هذا لا ينضبط، وإذا كان كذلك فالأصل الذي دل عليه النص هو ما ذكرناه بأنه إذا ترك فرضًا واحدًا بغير عذرٍ شرعي كجمع ونحوه حينئذٍ يُعتبر كافراً مرتدًا عن الإسلام، وهذا إجماع الصحابة على ذلك، نُقِلَ وصَحَّ عن عشرة من الصحابة أنهم أَطلقوا أن تارك الصلاة يعتبر كافراً، والغريب أن الفقهاء لو نُقِل عن صحابي واحد قول ولا يُعلم له مخالف لقالوا: هذا إجماع. وهذا في عديد من المسائل، ويُنقل عن عشرة من الصحابة: من لم يصلّ فهو كافر. هكذا قال معاذ، وعليٌّ، وعمر رضي الله عنه صحّ عنه: لا حظ في الإسلام لمن ترك الصلاة. بعضهم يقول: لا حظ كامل. وهذا من غرائب الفقه. لا حظ كامل هذا تأتي في نصوص الشرع يا مسكين ليست في نصوص ما يُنقل عن الصحابة أو غيرهم، هذا القواعد لا تُطبق على أقوال الصحابة أنه أراد كذا وأراد ... ، لا إنما تطبق على الشرع.

لا حظ في الإسلام ليس له نصيب لمن ترك الصلاة، هذا يدل على أنه ماذا؟ على أنه كفر أكبر، إذًا (أل) دلت على أن المراد به ماذا؟ الكفر المطلق، وهذا واضح، وبين كَفْر أو كَفَرَ مثلاً منكرٌ في الإثبات، لقد كفر الأصل فيه أنه ماذا؟ أنه كفر دون كفر إلا إذا عُلِّق به شيئًا آخر {لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ} [المائدة: ٧٣] كفر دون كفر؟ لا، انتبه، فذلك يقتضي التشديد والتهويل والزجر.

قوله: («الطعن في النسب») أي عيبها، ويدخل فيه أن يُقال هذا ليس ابن فلان مع ثبوت نسبه في ظاهر الشرع، أو ليس بنو فلان من بني فلان مع انتسابهم إليه، وهذا مع عدم وجود دلائل ظاهرة، أو حكم شرعيّ بنفي فلا يجوز الطعن بمستور يعني بمستور النسب ولا بمجهول، فإن الناس مأمونون على أنسابهم، أما إذا كان ذلك لبيان النسب وإثباته وترجيعه إلى أصله فهذا لا يدخل في هذا الوعيد، ومر معنا تفصيله.

(«والنياحة على الميت») أي رفع الصوت بالندب بتعديد شمائله يعني الميت، فتعدد فضائل الميت ومحاسنه والتوجع والتفجع لِمَا فيه من التسخط على قدر الله المنافي للصبر، كقول النائحة: وا عضداه، وا ناصراه، ونحو ذلك. والشاهد فيه قوله: («والنياحة على الميت») لأنها تنافي ماذا؟ تنافي الصبر.

وفيه تحريم الجزع المنافي لكمال التوحيد.

وفيه دليل على وجوب الصبر لأن النائحة بفعلها نافت الصبر، أليس كذلك؟ حَرُم فعل النائحة لِمَا فيه من التسخط، دل على ماذا؟ على وجود ضده، لَمَّا حَرَّم النياحة، وضد النياحة ماذا؟ الصبر، لأن النياحة تسخط، والصبر كفّ حبس النفس، إذًا حَرَّم النياحة فدلّ على وجوب الصبر، الدلالة نوعها هنا؟ الالتزام [نعم، أحسنت] دلالة التزامية، لأنها ليست تضمن ولا مطابقة، وإنما بشيء خارج عن معناه لازم له، وهذا ما دام حَرَّم هذا، إذًا نقيضه وضده يكون واجباً وهو الصبر، فالجزع محرّم، والنياحة محرمة، والتسخط محرم، كلها شيء واحد، دل ذلك التحريم على وجوب الصبر، وهو واضح. فإذا حَرُمَت دل على وجوبه.

وفيه أن من الكفر ما لا ينقل عن الملة.

واعلم أن الناس حال المصيبة على أربع مراتب، يعني إذا نزلت المصيبة فلا يخلو حال الناس من واحد مما سيأتي ذكره:
الأول، أو الحال الأولى، أو المرتبة الأولى: التسخط، وهذا واضح، أنه منافٍ للصبر، فهو منافٍ لكمال التوحيد الواجب، بل قد يكون كفرًا مخرجًا من الملة. التسخط وهو إما أن يكون بالقلب بأن يسخط على ربِّه ويغضب على قدر الله، وقد يُؤدي إلى الكفر، وقد يكون باللسان، كالدعاء بالويل والثبور ونحو ذلك، وقد يكون بالجوارح كلطم الخدود، ونحو ذلك، وهذا كله يعتبر من التسخط بالجوارح، إذًا التسخط يكون بالقلب، ويكون باللسان، ويكون بالجوارح وأركان.
الثاني: الصبر. فلا يسخط وإن كرهه، لكنه يتحمل، وإيمانه يمنعه عن التسخط، بقلبه ولسانه وجوارحه. وليس وقوعه وعدمه عنده سواء، يعني إذا صبر لا يستوي عنده الأمران، بمعنى ماذا؟ أن عدم وجود المصيبة أحبّ إليه، لكنه يصبر، ولا يتسخط، وقد يكون كارهًا يكره هذا المرض، لكن لا يعترض، وهذا يمكن أن يقع ولا يجتمع.
الثالث: الرضا. وهو أن يكون الأمران عنده سواء بالنسبة لقضاء الله وقدره، وإن كان قد يحزن من المصيبة، يعني حلّ به المرض أو لا، ما دام أنه من فعل الله تعالى فرَضِيَ وسلَّم.
الرابع: الشكر. وهو أعلى المراتب، وهو أن يشكر الله على ما أصابه من المصيبة، الشكر، وهذه درجة عالية.
مناسبة الحديث للباب:
فيه دليل على تحريم النياحة لِمَا فيها من السخط على المقدور، وعدم التصبر، حيث أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه سيستمر في الناس خصلتان من خصال الكفر لا يسلم منهما إلا من سلَّمه الله: الطعن في النسب، عيب الناس في أنسابهم وتنقصها سواء كان باللسان أو بغيره. مر معنا ذلك.
الثاني: رفع الصوت عند المصيبة تسخطًا على قدر الله تعالى.
وقال المصنف: (ولهما) أي البخاري ومسلم (عن ابن مسعود مرفوعاً) إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -: («ليس منا من ضرب الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية»). (ولهما) الحديث في الصحيحين، («ليس منا») هذا من نصوص الوعيد، وقد جاء عن سفيان الثوري وأحمد وغيره من السلف كراهية تأويلها. يعني لا تتكلم قل: («ليس منا») كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -، لأن ظاهرها ماذا؟ ظاهرها النفي له، تخويف أو تهديد، حينئذ تبقى على ظاهرها، لا تقل: ليس على سنتي، ولا طريقتنا، وإنما تقول: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («ليس منا»). فاحذر أن هذه المعصية تؤدي بك إلى أن تخرج من الملة، فلا تدري، حينئذٍ يبقى على ظاهرها، ولذلك كره سفيان الثوري وأحمد وكثير من السلف، وأن هذه النصوص تبقى على ظاهرها، فكراهة تأويلها وسبب ذلك ليكون أوقع في النفوس وأبلغ في الزجر، وهو كذلك. وقيل بالتأويل. لكن التأويل هذا نحتاجه عند تقرير المسائل، لأنه سيأتي خارجيّ يدَّعي أم مرتكب الكبيرة أنه خارج من الملة، فيقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - قال للنائحة ليست منا، ليست من المسلمين خارج كفرت بالله. فنحتاج إلى ماذا؟ إلى الجواب لا بد من جوابٍ. هو قطعًا أن المذكور بظاهره ابتداء ليس مخرجًا له من الملة، فمجرد الطعن في النسب ليس كفرًا، لو قلنا: بأنه كفر كفرنا بالمعصية التي لا تكون كفرًا، لو قلنا: النياحة أنها مخرجة من الملة لكفرنا بالمعصية التي ليست بكفر، حينئذٍ وقعنا في إشكال مخالف للأصول عندنا أصول معتمدة أن المعصية لا تؤدي إلى الكفر، هذا في أصله، المعصية المراد بها ماذا؟ التي لا تصل إلى حدّ الكفر، وأما المعاصي التي هي كفر هذا لا إشكال فيه، حينئذٍ كيف نأولها؟ نقول: ليس من سنتنا، ليس من أهل سنتنا وطريقتنا. ليس على منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن الفاعل لذلك ارتكب محرمًا وترك واجباً فنقص ونزل درجته، وليس المراد إخراجه من الإسلام، بل المراد المبالغة في الردع عن الوقوع في ذلك، إذ فاعل ذلك ليس من المؤمنين الذين قاموا بواجبات الإيمان («ليس منا») ليس من المؤمنين الكمل، بل وقع في معصية، ولا شك أن الإيمان ينقص بماذا؟ بالمعصية

إيماننا يزيد بالطاعات ... ونقصه يكون بالزلات

إذًا وقع في معصية فنقص، إذاً ليس منا، ليس بالدرجة العليا، وبهذا يكون الجواب جيدًا، لكن في أصله إذا خاطبنا العامة على جهة

الخصوص حينئذٍ نقول: («ليس منا») على ظاهره فيبقى.

قوله: («من ضرب الخدود») أي من أجل المعصية، ليس كل ضرب للخد يكون داخلاً في النص، إنما أراد به ماذا؟ نوعًا خاصًّا («من ضرب الخدود») من أجل المصيبة.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: خُصَّ الخدّ بذلك لكونه الغالب. يعني ضرب خدّه، طيب ضرب جبهته داخلٌ أو لا؟ ضرب رأسه؟ داخل قطعًا، إذًا لماذا الخدّ؟ لكونه غالبًا، واضح، إذًا هذا من باب ذكر الحكم بالأخص فيستدل به على الأعم، خُصَّ الخدّ بذلك لكونه الغالب وإلا فضرب بقية الوجه مثله، بل لو ضرب غير الوجه كالصدر فكما لو ضرب الخدّ، الحكم سيّان. أي موضع يضربه لأجل المصيبة فهو داخل، فيدخل في معنى ضرب الخدّ إذ الكل جزع منافٍ للصبر فيُحرم، وذلك ينافي كمال الإيمان الواجب.

إذًا قوله: («ليس منا من ضرب الخدود») أراد به من ضرب به شيئًا من جسده لأجل المصيبة، تجزُّعًا وتسخُّطًا حينئذٍ يكون منافيًا للصبر، وأما لو ضربه لشيء آخر لا لأجل المصيبة ولا لأجل التسخط حينئذٍ له حكمه، بمعني أنه قد يجوز وقد يكون .. ، ضرب الوجه منهي عنه لكن لو ضرب صدره ضربة تؤدي إلى مرضه مثلاً، حينئذٍ نقول: هذا قد يكون مكروهًا أو محرمًا، فيُنظر فيه.

قال: («وشق الجيوب»). جمع جيبٍ وهو الذي يدخل الرأس من الثوب، يُسمَّى جيبًا هذا الذي يدخل الرأس منه يُسمى جيبًا، خلاف ما اعتاده الناس هذا ليس بجيب، وشقُّها تمزيقها حُزنًا على الميت، كذلك مقيّدة لأجل المصيبة، وذلك من عادة الجاهلية، وفتح بعضه كفتح كله خلافًا لَمِا قاله ابن حجر رحمه الله تعالى.

وقوله: («ودعا بدعوى الجاهليةِ»). قال شيخ الإسلام: هو ندب الميت. يعني المراد هنا («ودعا بدعوى الجاهلية») ما المراد به؟ اختلف الشراح أي من ذكر هذا الحديث، قال ابن تيمية: هو ندب الميت. وقال غيره: هو الدعاء بالويل والثبور. قال ابن القيم - وقوله وهو الصحيح -: الدعاء بدعوى الجاهلية كالدعاء إلى القبائل والعصبية للأنساب، ومثله التعصب للمذاهب والطوائف والمشايخ وتفضيل بعضٍ على بعض في الهوى والعصبية - انتبه -. («ودعا بدعوى الجاهلية») التعصب للأنساب، هذا من جهة كذا، وهذا من لجهة كذا، هذا ينتسب لقبيلة كذا، وهذا ينتسب لقبيلة كذا، هذا حنبليٌّ وهذا شافعيٌّ، وهذا يتعصب لأحمد بن حنبل وهذا يتعصب لل .. ، كل هذه من دعاوى الجاهلية، ليست من منهج الإسلام في شيء البتة. وإنما يُتَعَصّب لأي شيء؟ للحقّ فحسب، وما أسهلها أن تُقال على اللسان، وما أصعبها أن توجد في حال الإنسان، خاصة طلاب العلم، العوام كاسمه العوام هوام. يقول الشيخ ابن عثيمين: العوام هوام. هوام يعني يقول: إذا وضعت السكر يجتمع عليه النمل، تنقله إلى موضع آخر يجتمع يمشي معك، العوام هكذا، أما طالب العلم، لا، يجب عليه وجوبًا شرعيًّا أن يدور مع الحق وجودًا وعدمًا، وما ألذّ العلم عندما يكون طالب العلم هكذا، لا يفرح طالب العلم بالعلم إلا إذا وجد نفسه نقالاً، ليس نقالاً بالأقوال، نقالاً يتبع الحق بحذافيره، لا يكون له همّ إلا إصابة الحقّ. وما أجمل كلمة ابن القيم حينما أراد أن يعلل لماذا الحكمة ضالة المؤمن ولو نطق بها الكافر؟ يجب أن تقبل، لو سمعت كافرًا تكلم بكلام، قل: هذا أبغضه، وهو كافر، لكلمته تلك حقّ فيجب قبولها. يقول: لأنه ما من حقٍّ في السماوات والأرض إلا وهو أثر من آثار اسم الله تعالى الحق، فإذا رددته رددت على الله تعالى، لا يجوز لطالب العلم أن يتعصب للأشخاص البتة، وإنما يكون همه هو الحق وإصابة الحقّ، وأما الأشخاص لا تشتغل بهم، هذا يجلس يمدح، وهذا يجلس يذم، لست مكلفًا شرعًا أن تُدافع عن هؤلاء، نعم من أصاب يدافع عنه، ومن كان من أهل السنة يدافع عنه، لكن الأصل هو إتباع الحق، ولذلك جعل ابن القيم من التعصب للمشايخ، قال: للمشايخ. يعني لماذا؟ لذواتهم، لا لِمَا معهم من حقّ، وإلا هذا لا إشكال فيه، وهذ من دعاوي الجاهلية. يعني وقع في كبيرة من الكبائر، وهذا لا يجوز طالب العلم إذا أراد أن يصل بعلمه إلى الإتباع الحقيقي، وليست مجرد دعوى، حينئذٍ يجب أن يجرد قلبه للحق، وألا يكون في قلبه ما هو أعظم من الحق، لا يكون الشيخ، ولا المذهب أعظم في نفسك من الحقّ، لا، حبك للحق وإتباع الحق هو الأصل وأما الأشخاص فلا تشتغل بهم لا مدحًا ولا قدحًا.

قال ابن القيم: الدعاء بدعوى الجاهلية كالدعاء إلى القبائل والعصبية للأنساب، ومثله التعصب للمذاهب والطوائف والمشايخ، وتفضيل بعضٍ على بعضٍ في الهوى والعصبية. وكونه منتسباً إليه يدعو إلى ذلك ويوالي عليه - يعايب على زماننا - ويوالي عليه ويزن الناس به. هذا أصل بدعي، وزن الناس يكون بماذا؟ بالشرع بالكتاب والسنة، من وافق الكتاب والسنة حينئذٍ هو الذي يُمدح، ومن خالف حينئذٍ هو الذي يُذَمّ، ليس الذي خالفني يُذمّ ولو وافق السنة والكتاب، لا، وإنما الميزان هو الشرع وليس فلان وفهم فلان، لا، ويزن الناس به، فكل هذا من دعوى الجاهلية. تأملوا هذا الكلام، واحفظوه، والصحيح أن («دعوى الجاهلية») يعمّ ذلك كله، يعني ندب الميت، والدعاء بالويل والثبور، وما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى فهو داخل في دعوى الجاهلية، فهو مفرد مضاف فيعم.

وأما ذكر («ضرب الخدود وشق الجيوب») هذا لا يخصصه، يعني ذكر خاصًّا ثم ذكر عامًّا، فلا إشكال فيه، فالمقصود كل دعوى منشؤها الجهل فهي من دعوى الجاهلية، وذكر هذا الأصناف الثلاثة ذكرها لماذا النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ ذكرها لأنها هي الغالب، هي غالب ما تكون عند المصائب، وهذه الثلاثة من الكبار لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - تبرأ من فاعلها، قال: («ليس منا») إذًا وقع في كبيرة من الكبائر، وقد جاء لعن من فعل ما في هذا الحديث عند ابن ماجة وصححه ابن حبان، عن أبي أُمامة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعن الخامشة وجهها، والشاقة جيبها، والداعية بالويل والثبور. يعني بمعنى الحديث السابق، وهذا يُؤيد أنها من الكبائر اللعن، والسابق، («ليس منا») ومعلوم أن من ضوابط الكبيرة ما جاء فيه اللعن أو التبرئة، ولأنها مشتملة على التسخط على الرب من جهة المعنى كذلك، ولأنها مشتملة على التسخط على الرب وعدم الصبر الواجب والإضرار بالنفس من لطم الوجه، واتلاف المال، وبشق الثياب وتمزيقها، كل ذلكُ يعتبر من المحرمات، ويؤكد أن هذه الأفعال من الكبائر. وذكر الميت بما ليس فيه، كذب هذا، كمن يمدح شيخه بما ليس فيه، هذا كذب، هذا يعتبر من الكذب، والدعاء بالويل والثبور والتظلم من الله تعالى وبدون هذا يثبت التحريم الشديد فكيف بها.

وأما الكلمات اليسيرة إذًا كانت صدقًا لا على وجه النوح والتسخط فلا تحرم ولا تنافي الصبر الواجب، نصّ عليه أحمد لِمَا رواه في مسنده عن أنس أن أبا بكر دخل على النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته فوضع فمه بين عينيه، ووضع يديه على صدغيه، وقال: وا نبياه وا خليلاه وا صفياه. هذا هذا لم يكن على جهة التسخط، وهذا لا بأس به. وكذلك صحَّ عن فاطمة رضي الله تعالى عنها أنها ندبت أباها - صلى الله عليه وسلم - وهذا في البخاري - فقالت: (يا أبتاه أجاب ربًّا دعاه). إذًا هذا يُعتبر شيئًا من الذي السائغ أو الجائز من الندب (يا أبتاه أجاب ربًّا دعاه) الحديث.

والحديث لا يدل على النهي عن البكاء أصلاً الذي معنا («ليس منا من ضرب الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية») وكذلك الحديث السابق: («النياحة على الميت»). ليس المراد به النهي عن البكاء أصلاً، لأنه ثبت من النبي - صلى الله عليه وسلم -، وثبت من غيره، ودل أن المراد به الذي معه الصوت رنة، وهو كذلك الذي معه معنى، وهو التسخط من قدر الله تعالى. والحديث لا يدل على النهي عن البكاء أصلاً وإنما يُدل على النهي عما ذُكِرَ فيه فقط، وعن البكاء برنة وحلق الشعر، وخمش الوجوه، ونحو ذلك. وليس المراد هنا تسمية المذكورات لأن هذه تختلف باختلاف العادات، وإنما المراد عدم الصبر ويحدث معه قول أو فعل، وليس من الشيء المستثنى، حينئذٍ يكون داخلاً في النهي. وأما البكاء على وجه الرحمة والرأفة ونحو ذلك فيجوز ولا ينافي الرضا بقضاء الله بخلاف البكاء عليه لفوات حظه منه. ويدل لذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا مات ابنه إبراهيم: «تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول إلا ما يُرضي الرب، وإنا بك لمحزونون». متفق عليه.

مناسبة الحديث للباب: فيه دليل على تحريم التسخط من قدر الله بالقول والفعل. وأن ذلك من كبائر الذنوب.

وفي الحديث وجوب الصبر عند المصيبة، يعني بدلالة الالتزام كما مر معنا.

ووجوب مخالفة الجاهلية، لأن مخالفتهم من مقاصد الشارع الحكيم، ... («ودعا بدعوى الجاهلية») كل شيء منشؤه الجهل، سواء نقل

عن الجاهلية أو لا، كما مر معنا في ((مسائل الجاهلية)).
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا أراد الله بعبده الخير عجل له العقوبة في الدنيا، وإذا أراد بعبده الشر أمسك عنه بذنبه حتى يوافى به يوم القيامة»). هذا الحديث رواه الترمذي والحاكم، وحسنّه الترمذي، وفي إسناده سعد بن سنان، قال الذهبي: سعد ليس حجة. وقال: كأنه غير صحيح. وأخرجه الطبراني والحاكم عن عبد الله بن مغفل، فأخرجه ابن عديّ عن أبي هريرة، وإسناده ضعيف، والطبراني عن عمار بن ياسر، وحسنَّه السيوطي وغيره. حديث حسن بمجموعه.
قوله: («إذا أراد الله بعبده الخير»). الله تعالى خالق الخير، وخالق الشرّ، وذكر الخير وسكت على الشر هل هو ليس مرادًا أم أنه لَمَّا كان ينبني عليه من الخير باعتبار الثمار سُمِّيَ خيرًا، فدخل فيه، («إذا أراد الله بعبده الخير») ابتداءً أو انتهاءً، انتهاءً المراد به ماذا؟ ما يكون شرًّا، ثم يؤول به إلى الخير «والشر ليس إليك». («إذا أراد الله بعبده الخير») الله تعالى يريد بعبده الخير والشرّ، أليس كذلك؟ ليس خارج عن إرادته البتة، ولكن الشرّ المراد لله تعالى ليس مرادًا لذاته، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «والشر ليس إليك». فيريد الله الشر لحكمة تترتب عليه فصار خيرًا باعتبار ما يتضمنه من الحكمة. إذًا («إذا أراد الله بعبده الخير») سواء كان الخير ابتداء أو في ظاهره شرٌّ وترتب عليه من الخير ما الله به عليم («عجل له»). هذا جواب الشرط إذا أراد («عجل له») بالعقوبة في الدنيا، العقوبة، والمعاقبة والعقاب يختص بالعذاب، عَجَّل له بالعقوبة في الدنيا يعني عاقبه، لأن العقوبة قد تكون في الدنيا، كل ذنب يفعله المؤمن، وكذلك الكافر قد يُعاقب عليه في الدنيا، وقد يعاقب عليه في الآخرة، وقد يُجمع له بينهما، يكون ثَمَّ جزء منها في الدنيا وثَمَّ ما يكون في الآخرة («إذا أراد الله بعبده الخير عجل له العقوبة») بتمامها، حينئذٍ يستوفي منه ما يكون له يوم القيامة، فإذا جاءهم يوم القيامة حينئذٍ جاء طاهرًا مُطَهَّرًا، وهذا خير للمؤمن، لا شك فيه، وإن كانت العقوبة في ظاهرها ماذا؟ أنها شرّ وليست بخير فيصاب بمرض يصاب ببلاء، يُصبّ عليه من البلاء وفيما هو ظاهر له أنه شرٌّ، ولكن العاقبة تكون له حميدة («عجل له العقوبة في الدنيا») أي بصبّ البلاء والمصائب عليه جزاءً لِمَا فرط من الذنوب منه، فيخرج منها وليس عليه ذنب يُوافي به يوم القيامة كما يُعلم من مقابله الآتي، ومن فعل ذلك به فقد أعظم اللطف به، فيُكَفَّر عن المؤمن بكل ما يلحقه في دنياه حتى يموت على طهارة من دنسه، وهذه رحمة ولطف من الله تعالى بعبده ألا يخرج من الدنيا وعليه شيء البتة، ولكن لا تكون العقوبة هنا بالحسنات، لو كانت بالحسنات لكان استدراجًا كما قلنا بالأمس، لو كان يعصي ويُنعم عليه هذا استدراج، هذا مكر من الله تعالى، هذا دليل على شرٍّ، ولكن إذا كان لا يعصي وتحل به العقوبات هذا خير محض. وفي الحديث «ولا يزال البلاء بالعبد». «لا يزال» يعني مستمرًا «ولا يزال البلاء بالعبد حتى يمشي على الأرض وليس عليه خطيئة». وفي المسند وغيره من حديث أبي هريرة مرفوعًا: «لا يزال البلاء بالمؤمن والمؤمنة في جسده، وماله، وفي ولده حتى يلقى الله وما عليه خطيئة». هنا ذكر محالاً ثلاثة قال: «في جسده». يعني بالأمراض ونحوها، «وماله» نقص تلف ذهاب خسارة «وولده» بموتٍ أو مرض أو نحو ذلك. وبقي ماذا؟ الدين، قد تكون العقوبة في الدين، وقد تكون في أمر من أمور الدنيا، حينئذ إذا كان يفعل المعصية ولا يُبالي بها هذه عقوبة من الله تعالى، بمعنى أنه ماذا؟ أنه خفَّ عنده الذنب، فإذا كان الذنب عنده خفيفًا باعتبار من يعصي حينئذٍ يكون هذا من العقوبة التي عُجِّلَت له وهذا شرّ عظيم.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: المصائب نعمة لأنها مكفرات للذنوب، والمؤمن دائمًا ينظر إلى العاقبة {وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى} [طه: ١٣٢] حينئذٍ لا ينظر لِمَا هو عليه، وإنما ينظر إلى ما سيكون. قول الشيخ: المصائب نعمة. قد يستغرب ويقول: كيف نعمة؟ نعم هي نعمة، لماذا؟ لأنها مكفرة للذنوب، وكل شيء يكفر الذنب في الدنيا، لأن عقوبة الدنيا أهون من عقوبة الآخرة لا شك في ذلك، لا مساواة أو مقارنة بين العقوبتين، ولذلك أطلق رحمه الله تعالى هذا الجملة وهي جملة صحيحة. المصائب نعمة لأنها مكفرات للذنوب، ولأنها تدعو إلى الصبر فيثاب عليها، وهو كذلك يصبر فيثاب عليه، ولأنها تقتضي الإنابة إلى الله والذّل له والإعراض عن

الخلق إلى غير ذلك من المصالح العظيمة، فنفس البلاء يُكَفِّرُ الله به الخطايا، ومعلوم أن هذه من أعظم النعم، ولو كان رجل من أفجر الناس فإنه لا بد أن يخفِّف الله عنه عذابه بمصائبه. يعني من أفجر الناس وهو مسلم وحلّت به النقمة المصيبة، حينئذٍ هذا تكفير لأن القاعدة صحيحة وهو استقراء صحيح من استقراء الكتاب والسنة أن المؤمن إذا وقع في الذنب إذا جاءته النعم بعد الذنب فهو استدراج، وإذ حلَّت به العقوبة بعد الذنب فهو رحمة، إذًا لو كان من أفجر الناس، ولا بد أن تحلّ به المصائب هذا في الجملة، وقد يُعافى من ذلك لكن في ظاهرها عافية وإلا ليست بعافية. قال: ولو كان رجل من أفجر الناس فإنه لا بد أن يخفِّف الله عنه عذابه بمصائبه. فالمصائب رحمة ونعمة في حقّ عموم الخلق إلا أن يدخل صاحبها بسببها في معاصي أعظم مما كان قبل ذلك. وهو كذلك لأنه إذا أصابته المصيبة قد يصبر وقد يتسخط، وقلنا: السخط قد يؤدي به إلى الكفر، إذًا هذه مصيبة لم تؤدِّ به إلى رحمه الله تعالى، بل أخرجته من الملة فتكون شرًّا عليه من جهة ما أصابه في دينه لا من جهة المصيبة، وإنما من جهة ما ترتب على المصيبة، وأما المصيبة في نفسها فهي رحمة، إذا ترتب عليها شيء آخر شرّ بالنسبة لمن حلّت به فحينئذٍ يكون من أجل المصيبة لا لذاتها.

قال رحمه الله تعالى: فإن من الناس من إذا ابْتُلِيَ بفقر أو مرض أو جوعٍ حصل له من الجزع والسخط والنفاق ومرض القلب أو الكفر الظاهر أو ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات ما يُوجب له ضررًا في دينه بحسب ذلك. فهذا كانت العافية خيرًا له من جهة ما أورثته المصيبة، لا من جهة المصيبة، إذًا فرق بين المصيبة وبين ما يترتب على المصيبة، كما أن أوجبت له المصيبة صبرًا وطاعة كانت في حقِّهِ نعمة دينية، فهي بعينها فعل الرب عز وجل رحمة للخلق، والله تبارك وتعالى محمودٌ عليها، فإن اقترن بها طاعة يعني من العبد كان ذلك نعمة ثانية، يعني هي تُكَفِّر، ثم قد تقتضي طاعة، أليس كذلك؟ فثَمَّ أمران إذًا كونها مكفرة، هذه نعمة، وكونها يترتب عليها إنابة وتوبة وحدوث عملٍ صالح هذه نعمة ثانية، كان ذلك نعمة ثانية على صاحبها، وإن اقترن بها للمؤمن معصية فهذا مما تتنوع فيه أحوال الناس كما تتنوع أحوالهم في العافية، فمن ابتليَ فرزق الصبر كان الصبر نعمة عليه في دينه، وحصل له بعد ما كُفِّرَ من خطاياه رحمة، وحصل له بثنائه على ربه صلاة رب عليه حيث قال: {أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ}، فحصل له غفران السيئات ورفع الدرجات، وهذا من أعظم النعم، والصبر واجب على كل مصاب، فمن قام بالصبر الواجب حصل له ذلك. كلام جميل نحتاج إلى تأمل منا.

قول - صلى الله عليه وسلم -: ((وإذا أراد بعبده الشر)). قابل ((إذا أراد الله بعبده الخير)). ((وإذا أراد بعبده الشر أمسك عنه بذنبه)) يعني أَخَّرَ عنه العقوبة بسبب ذنبه، لم تأتِ العقوبة في الدنيا وهذا شرّ للعبد، والإمساك ((أمسك)) الإمساك فعلٌ من أفعال الله تعالى وليس معناه تعطيل الله عن الفعل، بل هو لم يزل ولا يزال فعالاً لِمَا يريد، لكنه يمسك عن الفعل في شيء ما لحكمة بالغة، ففعله حكمة، وإمساكه حكمة، وهو كذلك، ((حتى يوافى به يوم القيامة))، أي حتى يوافيه الله به أن يجازيه، ((حتى يوافى)) الموافاة المراد به ماذا؟ أن يأتي إلى الباري جل وعلا، فيجازيه به، يعني بالذنب لكونه لم يكفر في الدنيا، ((حتى يوافى به يوم القيامة)) أي لا يجازيه بذنبه في الدنيا حتى يجيء في الآخرة مستوفر الذنوب وافيها فيستوفي ما يستحقه من العقاب.

قال في ((التيسير)): وهذا مما يزهد العبد في الصحة الدائمة خوفًا أن تكون طيباته عُجِّلَتْ له في الحياة الدنيا. يعني لا يُصاب بالمرض، بعضهم يفرح، نقول: لا، احزن، لماذا؟ لأن المصائب التي منها الأمراض هذه مكفرة، فإذا لم يصبك مرض في بدنك ولم تصب بمصيبة منفصلة عنك حينئذٍ يُخشى أن تكون العقوبة قد أُوجِّلَتْ لك في الآخرة، وهذا شرّ محض للإنسان.

مناسبة الحديث للبابٍ:

فيه الحث على الصبر على المصائب والرضا بالقدر.

وفي الحديث: أن البلاء للمؤمن من علامات الخير، البلاء من علامات الخير، خلافًا لِمَا يظنه كثير من الناس من العوام وأشباه العوام. وفيه الخوف من الصحة الدائمة أن تكون علامة شرّ، وفيه التنبيه على رجاء الله وحسن الظن به لِمَا يقضيه مما تفرح. يعني إذا أصابك المكروه حينئذٍ تعتقد ماذا؟ تحسن الظن بربك بمعنى أن هذا الذي أصابك رحمة ولطف منه، أراد تطهيرك ألا تخرج من هذه الدنيا

وعليك شيء من دنس الذنوب، وهذه رحمة، وهذا حسن ظن بالرب جل وعلا.

وفيه معنى قوله تعالى: {وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ} [البقرة: ٢١٦] تكره الشيء لكنه العاقل يكون خير فيه، وهذه الجملة هي آخر الحديث.

فأما قوله: (وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن عظم الجزاء») .. إلى آخره فهو أول حديث آخر، لكن لَمَّا رواهما الترمذي بإسنادٍ واحد عن صحابي واحد جعلهما المصنف كالحديث الواحد.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإن الله تعالى إذا أحب قوماً ابتلاهم، فمن رضي فله الرضي، ومن سخط فله السخط»). حسَّنه الترمذي. هذا الحديث رواه الترمذي ولفظه: قال حدثنا قتيبة قال حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن سعد بن سنان عن أنسٍ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: («إذا أراد الله بعبده الخير») .. الحديث الذي قبل هذا، ثم قال: وبهذا الإسناد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («إن عظم الجزاء») .. الحديث، ثم قال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. ورواه ابن ماجة كذلك.

وروى الإمام أحمد عن محمود بن لبيد مرفوعًا: «إذا أحب الله قومًا ابتلاهم، فمن صبر فله الصبر، ومن جَزِعَ فله الجزع». قال المنذري: رواته ثقات.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («إن عظم الجزاء مع عظم البلاء») يعني كِبَرِ عِظَم بكسر العين، وفتح الظاء فيهما في الموضعين، ويجوز ضمها مع سكون الظاء، إذًا («عظم الجزاء») يعني كِبَر، أي من كان ابتلاؤه أعظم كمية وكيفًا كان ثوابه أعظم، وفضله أجزل، فعظمة الأجر وكثرة الثواب («مع عظم البلاء») كيفية وكَمًّا جزاءً وفاقًا.

ولَمَّا كان الأنبياء عليهم السلام أعظم الناس جزاءً كانوا أشد الناس بلاءً، كما في حديث سعدٍ رضي الله تعالى عنه: سئل النبي - صلى الله عليه وسلم - أي الناس أشد بلاءً؟ قال: «الأنبياء». الأنبياء أشد لأنهم أحب إلى الله تعالى «الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، يُبْتَلَى الرجل على حسب دينه فإن كان في دينه صلباً اشتد بلاءه، وإن كان في دينه رِقَّة ابْتُلِيَ على قدر دينه، فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركه يمشي على الأرض وما عليه خطيئة». رواه الدارمي وابن ماجة والترمذي وصححه.

واحتج بعضهم بقوله - صلى الله عليه وسلم -: («إن عظم الجزاء مع عظم البلاء») على أن المصائب والأسقام هل يثاب عليها العبد أم لا؟ إذا أصيب بمرض هل يُثاب على المرض أو أن الثواب هو التكفير؟ قولان: الثواب هو التكفير عينه، وقيل: لا، التكفير شيء والثواب شيء آخر. نقول: النصوص دلت على التكفير الذي هو التطهير، ولم يَرِد أن ثوابًا يتعلق بتلك المصائب من حيث وقوعها بالعبد، وهذا قول ضعيف، لا معول عليه، فاحتجوا بهذا («إن عظم الجزاء مع عظم البلاء») على أن المصائب والأسقام يثاب عليها غير تكفير الخطايا، ورجح ابن القيم أن ثوابها تكفير الخطايا فقط ليس ثَمَّ شيء آخر، كونها مكفرة بمعنى أنها أذهبت أثر الذنوب هذا هو الثواب، وما أعظمه من ثواب، لكن هل ثَمَّ شيء آخر؟ الجواب: لا، إلا إذا ترتب على المصيبة عمل صالح، والعمل الصالح هذا مستقل، يعني هذه المصيبة كفَّرت الذنب فأحدثت توبة إذًا يثاب على التوبة لا على المصيبة، فرق بين المسألتين.

رجَّح ابن القيم أن ثوابها تكفير الخطايا فقط، إلا إن كانت سبباً لعمل صالح كالتوبة والاستغفار والصبر والرضا فإنه يُثاب على ما تولد منها. إذًا المصائب من حيث هي لا ثواب إلا التكفير فحسب، ثُمَّ إن صبر على المصيبة هذه ثمرة للمصيبة فيثاب على الصبر، وعلى هذا فيجاب عن الأول: («إن عظم الجزاء مع عظم البلاء») أي إذا صبر واحتسب، وأما إذا لم يصبر فلا.

وقوله: («وإن الله تعالى إذا أحب قوماً ابتلاهم») أي اختبرهم بما يقدر عليهم من الأمور الكونية كالأمراض وفقدان الأهل، أو بما يكلفهم من الأمور الشرعية، يكون فيه ابتلاء. قال: كالكفارات. يقتل خطأ ... ١٠٤٠٠٣٨ دية، إذًا هذه يحتاج إلى صبر كما قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلاً} [الإنسان: ٢٣]. هذا السياق يقتضي فاشكر، لكن قال: {فَاصْبِرْ}، أليس كذلك؟ {إِنَّا نَحْنُ

نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلاً} وهذه نعمة من أعظم النعم، فاشكر قال: {فَاصْبِرْ} لأنه تكليف، فيه أمر ونهي، عمل وجدّ وكفّ يحتاج إلى صبر، ودخل فيه الأنواع الثلاثة السابقة قال: {فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ} فذكره بالنعمة وأمر بالصبر، لأنه تكليف يُكلَّف به، وهذا صريح في حصول الابتلاء لمن أحبه الله تعالى.

ولَمَّا كان الأنبياء عليهم السلام أفضل الأحباب كانوا أشد الناس بلاءً، وأصابهم من البلاء في الله ما لم يصب أحدًا لينال بذلك الثواب العظيم والرضوان الأكبر، وليتأسى بهم من بعدهم ويعلم أنهم بشر تصيبهم المحن والبلايا فلا يُعْبَدُون من دون الله تعالى. فإن قلتَ: كيف يبتلي الله أحبابه؟ يحبه ويبتليه، هل يجتمعان؟ نقول: نعم، لَمَّا كان أحد لا يخلو من ذنب كان الابتلاء تطهيرًا لهم، فابتلاء الأحباب ليس المراد البغض لهم، لا، وإنما أراد ماذا؟ لأن العبرة بالآخرة ليست بالدنيا، ميزان المؤمنين هو الآخرة، {وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى}. وحينئذٍ لا يخلو مؤمن من ذنب فيحتاج إلى ماذا؟ إلى تطهير فثَمَّ مصيبة تَحُلُّ به، قد يقال بأنه ليس عنده ذنب، يحتاج إلى رفعة درجات، فلا بد من صبر على ذلك، لَمَّا كان أحد لا يخلو من ذنب كان الابتلاء تطهيرًا لهم، كما صحت بذلك الأحاديث، ولأنه زيادة في درجاتهم لِمَا يحْصُل مع المصيبة للمؤمن من الأعمال الصالحة كما تقدم، ولأن ذلك يدعو إلى التوبة، فإن الله تعالى يبتلي العباد بعذاب الدنيا ليتوبوا من الذنوب كما قال تعالى {لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: ٤١] فمن رزقه الله التوبة بسبب المصيبة كان ذلك من أعظم النعم التي أنعم الله بها عليهم، ولأن ذلك يحصل به دعاء الله تعالى والتضرع إليه. ولهذا ذمَّ الله من لا يستكين لربه ولا يتضرع عند حصول البأساء كما قال: {وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ} ... [المؤمنون: ٧٦] وهذا مذموم، فالأصل إذا أصيب المؤمن حينئذٍ رجع إلى ربه لا يقسو قلبه بل يلين ويرجع إلى ربه ويتوب وينيب إليه.

قوله. («فمن رضي فله الرضا») أي من رضي بما قضاه الله وقدَّره عليه من الابتلاء فله الرضا من الله جزاءً وفاقًا كقوله: {رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ}.

والرضا قد وصف الله به نفسه في مواضع من كتابه، ومذهب السلف إثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه، ووصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - على ما يليق بجلاله وعظمته، فإذا رضي الله عنه حصل له كل خير، وسَلِمَ من كل شرٍّ، والرضا هو أن يُسلِّم العبد أمره إلى الله ويُحسن الظن به، ويرغب في كلِّ ثوابه، أو يرغب في ثوابه.

وفيه دليل على فضيلة الرضا فلا يعترض على الحكم ولا يتسخَّطه ولا يكرهه.

قوله: («ومن سخط») بكسر الخاء، قال أبوالسعادات: السَّخَطُ. سَخِط هذا فعل، سَخَطُ هذا مصدر. قال أبو السعادات: السَّخَطُ الكراهية للشيء وعدم الرضا به، أي من سَخِطَ أقدار الله يعني سَخِطَ على الله فيما دبَّر هذا المراد، إذا لم يرضَ بهذه المقدرات المصائب، حينئذٍ سخط في ماذا؟ في تدبير الله تعالى. يكون سوء الظن بربه («فله السخط») أي من الله وكفى بذلك عقوبة.

قال تعالى: {ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم}. والمراد بالرضا الرضا بقضاء الله من حيث إنه قضاء، ليس بالمقضي، يعني المقضي قد يكون مخالفًا للشرع على التفصيل السابق، فالمراد بالرضا الرضا بقضاء الله من حيث إنه قضاء، وهذا واجبٌ، بدليل قوله: («ومن سخط») فقابل الرضا بالسخط وهو عدم الصبر على ما يكون من المصائب القدرية الكونية.

ولم يقل فعليه السخط مع أن السياق يقتضي ذلك، كقوله: {مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا} [فصلت: ٤٦، الجاثية: ١٥] فقيل: اللام بمعنى (على) فعليه السخط، فله السخط، فعليه فله، قيل: اللام بمعنى (على). كقوله: {أُوْلَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ} [الرعد: ٢٥] أي عليهم اللعنة. وقيل: إن اللام على بابها. وهو أجود فتكون للاستحقاق أي صار عليه السخط باستحقاقه له، فدلت على زيادة معنى، فتكون أبلغ من (على) كقوله: {أُوْلَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ}. أي حقَّت عليهم باستحقاقهم لها، وهذا أجود كما ذكرنا.

وفيه دليل على أن السخط من أكبر الكبائر، وقد يُستدل به على إيجاب الرضا، كما هو اختيار ابن عقيل، واختار القاضي عدم وجوبه

ورجحه شيخ الإسلام وابن القيم. قال شيخ الإسلام: ولم يجئ الأمر به كما جاء الأمر بالصبر، وإنما جاء الثناء على أصحابه ومَدْحِهِم أو مَدَحَهُم حينئذٍ نقول: الصبر جاء الأمر به، والرضا لم يأت الأمر به، لكن المراد به هنا الرضا باعتبار المقدور الذي هو من المصائب، وأما الرضا باعتبار المقدور الذي هو من المعاصي هذا لا يجوز الرضا به البتة، وأما الرضا باعتبار الطاعات فهذا واجب، وأما الرضا باعتبار فعل الله تعالى وجب الرضا به، هو لم يجئ الأمر به كما جاء الأمر بالصبر وإنما جاء الثناء على أصحابه ومَدْحِهِم.

قال شيخ الإسلام: وأعلى من ذلك. أي من الإيضاح أن يشكر الله على المصيبة لما يرى من إنعام الله تعالى عليه بها، واعلم أنه لا تنافي بين الرضا وبين الإحساس بالألم، فكثير ممن له أنين من وجع وشدة مرض قلبه مشجون من الرضا والتسليم لأمر الله. والفرق بين الرضا والصبر. قالت طائفة من السلف: إن الراضي لا يمني غير حاله التي هو عليها، بخلاف الصابر. يعني باعتبار الحال، هل أنت راضٍ أو لا؟ [تبغي] تريد البقاء على هذه الحال أم لا؟ إن كنت تريد البقاء فهذا الرضا، وإلا فهو الصبر، لأن الصبر يكون مخالفًا للنفس، يعني غير راضٍ بقلبه يكره ذلك ولا يلزم أن يرضى، حينئذٍ إذا كان يتمنى تغيير الحال فهو صابر، وإلا فهو راضٍ.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه علامة محبة الله لعبده وبيان حكمته فيما يُجريه عليه من المكاره.

ويستفاد منه كذلك بيان علامة محبة الله بعبده، وهي الإتباع. يعني علامة كالإتباع كذلك يُبْتَلَى، كذلك وصف الله تعالى بالمحبة، إذا أحب الله إذًا يحب، والله يحب العبد. وصف الله بالمحبة والرضا والسخط على ما يليق بجلاله.

إثبات الحكمة لله في أفعاله أن الجزاء من جنس العمل.

الحثّ على الصبر على المصائب.

أن الإنسان قد يكره الشيء وهو خير له.

فيه مسائل:

الأولى: تفسير آية التغابن). وهي قوله: ({وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ}) المعنى من أصابته مصيبة فعلم أنها من عند الله فرضي وسلّم هدى الله قلبه.

الثانية: أن هذا من الإيمان بالله). بعض من الإيمان بالله، والمشار إليه بقوله: (هذا) هو الصبر على أقدار الله، فمن علم أنها بقدر الله فصبر واحتسب فقد آمن بالله.

الثالثة: الطعن في النسب). يعني النهي عنه وهو من الكفر الذي لا ينقل عن الملة.

الرابعة: شدة الوعيد فيمن ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية). لقوله: («ليس منا»). تبرأ منه النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا شدة وعيد وذلك لمنافاتها للصبر على ما قدره الله من المصائب وهو واجب.

الخامسة: علامة إرادة الله بعبده الخير). وهي الابتلاء، يعجل له العقوبة في الدنيا.

السادسة: علامة إرادة الله بعبده الشر). يمسك عنه بذنبه حتى يوافي به يوم القيامة، أخَّر له العقوبة.

السابعة: علامة حب الله للعبد). إذا ابتلاه، ودل على محبته.

الثامنة: تحريم السخط). («ومن سخط فله السخط»). وهذا وعيد.

التاسعة: ثواب الرضي بالبلاء). («فمن رضي فله الرضا») فيرضى الله عنه وهو أعظم من فعله.

والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

78 ٧٨

٧٨٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب ما جاء في الرياء).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* تعريف ((الرياء)) لغة، وشرعا.
* ما الفرق بين الرياء والسمعة؟
* قوله: وقول الله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ)
* مناسبة الآية للباب، وبيان مفرداتها، وما تضمنته من فوائد.
* قوله: عن أبي هريرة مرفوعاً: (قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه) رواه مسلم.
* الحديث القدسي هل لفظه ومعناه من الله تعالى أم أن اللفظ من النبي صلى الله عليه وسلم والمعنى من الباري جل وعلا؟
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: (وعن أبي سعيد مرفوعاً: (ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي من المسيح الدجال؟) قالوا: بلى يا رسول الله! قال: (الشرك الخفي، يقوم الرجل فيصلي، فيزيّن صلاته، لما يرى من نظر رجل) رواه أحمد.
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)): (باب ما جاء في الرياء) هذا هو الباب الثالث والثلاثون ... (باب ما جاء في الرياء).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لَمَّا كان خُلُوص العمل من الشرك والرياء شرطًا في قبول العمل لمنافاة الشرك والرياء للتوحيد نبَّه المصنف عليه تحقيقًا للتوحيد، لأن الرياء يُعتبر من مُحْبِطَات العمل، أو من منقصاته، حينئذٍ يحتاج إلى التنبيه عليه لأن من كمال التوحيد أن يكون العمل مرادًا به وجه الله جل وعلا، فإذا كان العمل لغير الله تعالى سواء كان ابتداءً أو طرأ عليه حينئذٍ يكون العمل باطلاً وسيأتي بيانه. فالرياء مخلٌّ للتوحيد ومحبط للعمل في بعض صوره ولذا عقد المصنف له بابًا، (باب ما جاء في الرياء) في بيان أن الرياء منه شرك أصغر، ومنه شرك أكبر، وكل منهما إما مبطل للتوحيد مخلٌّ بالتوحيد من أصله، وهو الشرك الأكبر، وإما مخلٌّ بالتوحيد من حيث كماله الواجب، وإن اختلف أهل العلم هل الأصل في الرياء أنه شرك أصغر، أم الأصل فيه أنه شرك أكبر، على التفصيل في الصور الآتي ذكرها، قد يكون وقد لا يكون، لكن الغالب يكون فيه وإن كان في المسلم الغالب أن يكون شركًا أصغر. وأما من كانت عادته أنه لا يعمل إلا لغير الله تعالى، فهذا لأنه من شأن المنافقين، ولذلك ذمّ الله تعالى أهل النفاق ووصفهم بالرياء {وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس} هذا ديدنهم، فإذا كان ديدن المسلم كذلك حينئذٍ يكون فيه مرض من النفاق. إذًا لَمَّا كان خُلوص العمل من الشرك والرياء شرطًا في قبول العمل ناسب أن يعقد المصنف رحمه الله تعالى لبيان أن العمل الصالح لا يكون عملاً صالحاً إلا بخلوصه من شوائبه. وأطلق المصنف هنا الترجمة (باب ما جاء في الرياء) فلم يُفْصِح بحكمه لأجل أن يحكم الطالب بنفسه على الرياء على ما سيذكره من أدلة كما عرفنا فيما سبق، فقد يُبوِّبُ بالدليل، وقد يُجْمِلُ حينئذٍ إذا بوَّب بالدليل ففيه إشارة إلى استنباط المدلول من الدليل، وكذلك (باب ما جاء في الرياء) فيه إطلاق حينئذٍ يحتمل أن حكمه شرك أكبر، ويحتمل شيئًا آخر، حينئذٍ يحتاج

إلى إعمال ذهنٍ. وقوله: (باب ما جاء في الرياء) أي من النهي والتحذير عنه وبيان أنه من الشرك الأصغر، هذا في شأن المسلم ما لم يرد في أصل العمل وإلا كان من الأكبر، والجمهور على أنه في الأصل أنه شرك أصغر، بل بعضهم يرى أنه لا يكون إلا شركًا أصغر، وليس الأمر كذلك بل قد يكون أكبر لأن له حقيقة، والحقيقة حينئذٍ قد تكون من كل وجهٍ مطلقة، وهنا لا يمكن أن يكون أصغر بل هذا هو الأكبر بعينه لأنه عمل لغير الله ابتداءً فتعبَّد لغير الله تعالى بهذه العبادة من أصلها فكيف يكون شركًا أصغر؟ نقول: هذا شرك أكبر ولا إشكال فيه، وإن كان الجمهور على خلاف ذلك. إذًا (باب ما جاء في الرياء) نقدر ماذا؟ من النهي والتحذير عنه وبيان أنه من الشرك الأصغر، ما لم يرِد في أصل العملِ وإلا كان من الأكبر.

والرياء مصدر راءَى يُرائي مُراءاةً ورياءً، وهو مشتق من الرؤية، وأصله رأى، والأصل هنا الرؤية أن تكون بصرية، وليس المراد بها رأى العلمية، بل رأى البصرية، والرياء مصدر رأى يُراءي مراءاة ورياءً، فعندنا مصدران، مراءاة ورياءً كل منهما مصدر، لكن شاع الرياء، لأنه جاء في النص، وهو الرياء أن يُريَ الناس أنه يعمل عملاً على صفة وهو يضمر في قلبه صفة أخرى، وهذا عام في جميع العبادات، وهو يُري الناس، إذًا يُظهر العمل، والغالب في الرياء أنه يكون فيما يظهر من الأعمال يعني مما يراه الناس، وإذا كان كذلك فحينئذٍ حقيقة الرياء لا بد أن تكون مأخوذة في الحدّ يعني المعنى اللغوي، لأنه قلنا: من رأى، ولا بد أن يُريَ الناس أنه يعمل عملاً على صفة وهو أنه مخلص لله تعالى، فبظاهره أنه عمل صالح لكن في باطنه يُضمر شيئًا آخر، وهو أنه أراد به غير الله تعالى، فَثَمَّ انفكاك بين الظاهر والباطن، ففي ظاهره أنه عمل صالح، لكن في باطنه ليس بعمل صالح، لماذا؟ لانتفاء الإخلاص الذي هو أحد ركني قبول العمل الصالح، وهو أن يُريَ الناس أنه يعمل عملاً على صفة وهو يُضمر في قلبه صفة أُخرى، والمراد بالصفة الأخرى أنه أراد به غير الله تعالى. وإن كان ما في القلوب لا يطلع عليه إلا الله تعالى. ولذلك من العسير بل من المتعذر أن يُحكم على شخصٍ بأنه قد عَمِلَ هذا العمل رياءً لماذا؟ لأن العمل هنا متعلِّقٌ بالقلب، ولا يطلع على ما في القلوب إلا الله تعالى، والمسلم مكلّف أن يحكم على الناس بظواهرهم، فمن أظهر شيئًا وظاهره الصلاح حكم عليه بذلك، وأما ما يكون في قلبه فليس من شأنه البحث عنه البتة. وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: الرياء مشتقٌّ من الرؤية، والرؤية المراد بها هنا الرؤية البصرية. الرياء مشتقٌّ من الرؤية، والمراد به إظهار العبادة لقصد رؤية الناس لها فيُحمد صاحبها، فيُحمد صاحبها هذا غرض وليس هو متعيّن لماذا؟ لأن هذا الأغراض تختلف، والضابط فيه أنه أظهر عملاً صالحًا وأضمر شيئًا يُراد به وهو غير الله تعالى، أي هذا الشيء؟ نقول: هذا يختلف من شخص إلى شخص آخر، فالأغراض الدنيوية لا تنتهي، لا حصر لها، وهذا من أجل حَمْدِ الناس، وهذا من أجل ذم الناس، وهذا من أجل الرياسة، وهذا من أجل المال، وهذا من أجل الثناء .. إلى آخره، تختلف الأغراض، حينئذٍ قوله: إظهار العبادة لقصد رؤية الناس لها. هذا مطرد، لا بد من وجوده في حقيقة الرياء، فيُحمد صاحبها، حينئذٍ نقول: هذا ليس بمطردٍ، لماذا؟ لأنه غرض، والأغراض هذه تختلف، فهو مستحق للذم والعقاب، ولا ثواب له إلا فيما خَلُصَتْ فيه النية لله تعالى. والرياء خُلُقٌ ذميم وهو من صفات المنافقين، قال الله تعالى في شأن المنافقين: {وَإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلاَةِ قَامُواْ كُسَالَى يُرَآؤُونَ} [النساء: ١٤٢] {قَامُواْ}، {يرَآؤُونَ}، {يُرَآؤُونَ} هذه جملة حال من الفاعل {قَامُواْ}، قاموا كسالى، {كُسَالَى} كذلك حال من الفاعل، يعني حال بعد حال، {يُرَآؤُونَ} أي مرائين {يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلاَ يَذْكُرُونَ اللهَ إِلاَّ قَلِيلاً}.

والفرق بين الرياء والسمعة أن الرياء هو العمل لرؤية الناس. يعني لِمَا يُرى من العمل كالصلاة والصدقة، يكون شيئًا ظاهرًا. والسمعة العمل لأجل سماعهم، يعني يتعلق بالسمع، يعني لِمَا يُسمع كالقراءة والوعظ والتذكير، حينئذٍ لِما يُرى ولِما يُسمع، عندما يتلو أنت تسمع تلاوته، حينئذٍ سَمَّعَكَ، لا لله تعالى، وإنما لغير الله تعالى، هذا يُسمَّى ماذا؟ يسمى تسميعًا، وأما الرياء فهو مأخوذ من الرؤية، وبعضهم يجعل النوعين نوعًا واحدًا، ويجعل التسميع لِمَا كان خفيًا ثم يُخبر به، بمعنى أنه يعمل العمل الصالح خُفْيَةً بينه وبين ربه جل وعلا،

ثم يُصبح ويُحدِّثُ به، سمَّعَ الناس. على كلٍّ هذا وذاك الصور كلَّها مذمومة، يعني لا خلاف في ذمّها، وإنما هل هي تسميع أم رياء، فبعضهم جعل ما يُرى هذا رياء، وما يُسمع كالوعظ والتذكير والشرح ونحو ذلك لأن مرده إلى السمع، فحينئذٍ يكون ماذا؟ يكون تسميعًا «من سمَّع سمَّع الله به».

والسُّمعة العمل لأجل سماعهم. يعني لِما يُسمع كالقراءة والوعظ والتذكير، ويدخل فيه أن يُخْفِيَ عمله لله ثم يُحدِّث به الناس، وبعضهم جعل التسميع لهذا الأخير. وعلى كلٍّ الرياء والسمعة كلاهما مذمومان لأن العمل فيهما إنما أريد به غير وجه الله تعالى. فالرياء يتعلق بحاسة البصر، والسُّمعة بحاسة السمع.

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعًا: «من راءى راءى الله به، ومن سمَّع سمَّع الله به».

وهذه الترجمة (باب ما جاء في الرياء) والتي بعدها كالشرك في النية يعني موضوعهما متقارب، هذا الموضوع مع ما سيأتي، ولذلك جمع بينهما الشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى في التعليم. والشرك في النية والإرادة كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى: هو البحر الذي لا ساحل له. لأنه لا ينفك عنه الإنسان. قلّ من ينجو منه، فهو البحر الذي لا ساحل له. وقلَّ من ينجو منه، فمن أراد بعمله غير وجه الله أو نوى شيئًا غير التقرب إلى الله وطلب الجزاء منه فقد أشرك في نيته وإرادته. وهذا مما قد يَخْفَى على الشخص نفسه فضلاً عن غيره، قلنا: غيره هذا لا يطلع عليه، لكن كان هذا من البلايا التي تعم لأن الإنسان قد يظُنّ أنه يفعل العمل لله لكن في حقيقته نفسه أنه لغير الله تعالى. وقد لا يعلم بذلك. قد لا يطلع، إذا لم تكن كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى: إذا لم يكن للنفس أو الإنسان ممارسة في معرفة خفايا النفوس، وما تطويه النفوس، فلن يصل إلى الآفات البتة. ولذلك يُسمَّى بالشهوة الخفيّة، هو وغيرها، كحب الرياسة ونحوها.

إذًا الشرك في النيات هذا بحر لا ساحل له لكثرة رواتها، وقل من ينجو منه الإنسان لخفائه، ولأنه يطلع على النفس لأنه يعمل لله، وفي حقيقته أنه يعمل لغير الله تعالى.

والإخلاص الذي هو الأصل في العبادات أن يُخْلِصَ لله في أقواله وأفعاله وإراداته ونياته، فلا بد أن يُخلص لله والمراد به أن يجعل عمله لله وحده، الباعث له هو إرادة وجه الله تعالى، يكون قبل العمل، وفي أثناء العمل، وبعد العمل. يكون [في] قبل العمل، وأثناء العمل، وبعد العمل، فلا يُريد بعمله سواء كان عملاً بالفعل أم بالقول أم بالنية والإرادة فلا يريد به إلا الله عز وجل. والإخلاص لله تعالى أساس الدين وروح التوحيد والعبادة وهو أن يقصد العبد بعمله كلِّه وجه الله وثوابه وفضله، يعني الله والدار الآخرة، وهذا لا تعارض عند السلف بينه خلافًا للصوفية، لأنهم إذا أراد الدار الآخرة فقد وقع ماذا؟ شيئًا في النفس بمعنى أنه التفت، ما يُسمّى بالأغيار عندهم، شيء غير الله تعالى، فكل شيء غير الله تعالى يُسمَّى غيرًا، ويُعَنْوَنُ له بالأغيار، نقول: هذا مخالف لنصوص الوحيين، كم من آية فيها أراد الله والدار الآخرة، حينئذٍ نقول: هذا مما يراد به العمل. فيريد به الباري جل وعلا. ويريد به دخول الجنة وثواب الله تعالى، والفضل الذي ترتَّب على هذه العبادة، فكلّ ذلك من الإخلاص. ولذلك قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وهو - أي المخلص - أن يقصد العبد - أو الإخلاص - أن يقصد العبد بعمله كلّه وجه الله تعالى. فلا يتبعض العمل كله وجه الله تعالى وثوابه وفضله، فيقوم بأصول الإيمان الستة وشرائع الإسلام الخمسة وحقائق الإيمان التي هي الإحسان وبحقوق الله وحقوق عباده مكملاً لها قاصدًا بها وجه الله والدار الآخرة، وهذا لا يتنافى عند السلف فهذا محل إجماع خلافًا لأهل البدع، لا يريد بذلك رياءً ولا سمعة ولا رياسةً ولا دنيا، وبذلك يتم إيمانه وتوحيده، ومن أعظم ما ينافي هذا مراءاة الناس، يعني الذي يدخل على النوايا وإرادة وجه الله تعالى هو الناس، فما ثمَّ بليةٌ تَرِدُ على المسلم إلا من جهة الخَلْق، ومن أعظم ما ينافي هذا مراءاة الناس والعمل لأجل مدحهم وتعظيمهم، أو العمل لأجل الدنيا فهذا يقدح في الإخلاص والتوحيد، فيقدح فيه إما من أصله وإما من كماله الواجب، وإن كان الغالب في المسلم أنه لا يريد ابتداءً العبادة لغير الله تعالى، وإنما يطرأ عليه في بعض عباداته، وأما أنه لا يتعبد الله تعالى إلا لغير الله تعالى يعني لا يتقرب

بالعبادة إلا وهو ينوي ابتداءً وانتهاءً في أعماله كلها غير الله تعالى هذا لا يكاد أن يكون مسلم على هذا، لأن هذا شركٌ أكبر وهذا هو من صفات أهل النفاق، النفاق الأكبر وهذا لا يتحلى به مسلمٌ البتة، وإنما ترد الخواطر ونحوها فيما إذا أراد به ابتداءً أو يُريد العمل ابتداءً لغير الله تعالى لكن لا في جميع أعماله، يعني يقع في صلاةٍ دون صلاةٍ، في صدقةٍ دون صدقةٍ، لكن لا يصلي إلا لغير الله لمدح الناس ونحو ذلك هذا لا يُتصور في مسلمٍ البتة، وإنما هذا مشركٌ شركًا أكبر. إذًا فهذا يقدح في الإخلاص والتوحيد.

صاحب ((المنازل)) عرف الإخلاص قال: تصفية العمل من كل شَوْبٍ. كل شوبٍ يعني من كل ما يخالطه غير إرادة الله تعالى، فثَمَّ العمل قد يعتريه من حيث النية، الأمر الظاهر هذا متابعة للنبي - صلى الله عليه وسلم -، أما من حيث النية فقد يعتري العمل النية قد يعتريها شيءٌ آخر مما ذكره الشيخ ابن السعدي وغيره، حينئذٍ إذا مازجه شيءٌ من ذلك قد أصاب العمل شوبٌ آخر غير إرادة الله تعالى، فالحكم بحسبه ابتداءً انتهاءً إلى آخر ما سيأتي تفصيله في موضعه إن شاء الله تعالى، فالإخلاص تصفيةُ العمل من كل شوبٍ.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: أي لا يمازج عمله ما يشوبه من شوائب إرادات النفس. إذًا إرادات النفس يعني ما تحبه النفس وما تتعلق به النفس، فالنفس تحب ماذا؟ تحب المدح، وتفر من الذم، وهذا أعظم سَبَبَيْنِ، حينئذٍ إذا أحبت المدح قد يؤثر عليها في التعبد لله تعالى فيقع ضعف من المسلم فيقدم مدح الناس على إرادة الله تعالى، وهنا يأتي الرياء، أو يخشى ويخاف ذم الناس حينئذٍ قد يقع في نقص من حيث الإرادة إرادة وجه الله تعالى بالعمل حينئذٍ يُقَدِّمُ الفرار من ذم الناس ويقع القدح في التعبد لله تعالى، أي لا يمازج عمله ما يشوبه من شوائب إرادات النفس. ثم مَثَّل لإرادات النفس:

- إما طلب التزين في قلوب الخلق.
- وإما طلب مدحهم والهرب من ذمهم.
- أو طلب تعظيمهم.
- أو طلب أموالهم أو خدمتهم أو محبتهم وقضائهم حوائجه أو غير ذلك من العلل والشوائب التي عَقْد متفرقاتها يعني الذي يجمعها هو إرادة ما سوى الله بعمله، والسوى أو الغير هذا لا حصر له، يختلف باختلاف الأزمان ويختلف باختلاف الأحوال وباختلاف الأشخاص. حينئذٍ لا نحتاج إلا من باب ذكر ما تتعلق به النفس غالبًا هو مدح الناس والفرار من ذمهم، هذا الغالب في أو المحاك الذي يدور حوله المراءون، فعقد متفرقاتها هو إرادة ما سوى الله بعمله كائنًا ما كان. يعني هذا السوى وهذا الغير كائنًا ما كان ولو كان نبيًّا؟ ولو كان نبيًّا، ولو كان صديقًّا؟ ولو كان صديقًا. فالإخلاص الذي هو أحد ركني قبول العمل تصفية العمل من كل شوبٍ، ولا بد من انضمام المتابعة، فلا يكون العمل صالحًا إلا إذا جمع هذين الشرطين.

قال ابن القيم: إذا تقرر هذا فلا يكون العبد متحقِّقًا بـ {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} إلا بأصلين عظيمين {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} بمعنى كلمة التوحيد لا نعبد إلا الله، متى يكون متحقِّقًا في كونه لا يعبد إلا الله؟ متى يكون المسلم بأنه لا يعبد إلا الله؟ إذا جمع هذين الأصلين العظيمين، إلا بالأصلين العظيمين:

- أحدهما: متابعة الرسول - صلى الله عليه وسلم -.
- والثاني: الإخلاص للمعبود.

فلا بد من متابعة ولا بد من إخلاصٍ، حينئذٍ الناس منقسمون بحسب هذين الأصلين إلى أربعة أقسام، قسمةٌ عقلية ولها وجودٌ، لأن الإخلاص والمتابعة إما أن يوجدا وإما أن ينتفيا قسمان، وإما أن يوجد الإخلاص وتنتفي المتابعة أو العكس، فهذه قسمة رباعية، وهي عقليّةٌ وهي موجودةٌ في واقع الناس حينئذٍ:

- إخلاصٌ ومتابعة.
- لا إخلاص ولا متابعة.
- إخلاص دون المتابعة.

- العكس.
فهذه قسمة رباعية، والناس منقسمون بحسب هذين الأصلين إلى أربعة أقسام: أحدها أهل الإخلاص للمعبود والمتابعة جمعوا بين الأمرين يعني طهارة الظاهر والباطن، وافق ظاهرهم بواطنهم، ووافق باطنهم ظواهرهم فجمعوا بين الأمرين. قد عرفنا العلاقة فيما سبق بين الظاهر والباطن بأن العلاقة هي التلازم، إذا صَلُحَ الباطن لا بد أن يصلح الظاهر، إذا فسد الظاهر فأعلم أن الباطن فاسد، بقدر فساد الظاهر فساد الباطن، أما أنه يكون الباطن صالحًا كاملاً من كل وجه والظاهر يكون فاسدًا من كل وجهٍ هذا لا وجود له البتة. كذلك يكون الباطل صالحاً من كل وجهٍ ويكون الظاهر فيه فسادٌ نقول: هذا لا يكون البتة، لماذا؟ لأن ثَمَّ تلازمًا عند أهل السنة والجماعة تلازمٌ بين الظاهر والباطن، فالظاهر فرعٌ والباطن أصلٌ، وليس المراد أنه فرعٌ يمكن أن يتخلى عنه كفرع الشجرة كما يظن بعض الناس، لا، وإنما المراد ماذا؟ أنه باعتبار وجوده هو فرعٌ للباطن، إذا صلح الباطن «إلا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب» فدل ذلك على أن صلاح القلب يَصْلُحُ به الظاهر، فهذا الحديث واضحٌ بين يدل على ترابط الأمرين، إذًا القسم الأول أهل الإخلاص للمعبود والمتابعة. قال رحمه الله تعالى: وهم أهل {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} حقيقة، يعني أهل لا إله إلا الله حقيقة لأنه جمعوا بين الأمرين، فأعمالهم كلها لله، وأقوالهم لله، وعطاؤهم لله، ومنعهم لله، وحبهم لله، وبغضهم لله، فمعاملتهم ظاهراً وباطناً لوجه الله وحده لا يُريدون بذلك من الناس جزاءً ولا شكورًا، يعني ليس ثَمَّ ما تتعلق به النية من إرادة سوى الله تعالى، فلا يريدون بذلك من الناس جزاء ولا شكورًا، ولا ابتغاء الجاه عندهم ولا طلب المحمدة والمنزلة في قلوبهم ولا هربًا من ذمهم، بل قد عَدُّوا الناس بمنزلة أصحاب القبور. وهذا هو الذي إذا أراد العبد أن يُصْلِحَ قلبه حينئذٍ يجعل الناس كأصحاب القبور، كما أنه لا يلتفت بعمله لصاحب القبر الذي لا يراه ولا يدري عنه ولا يشعر به حينئذٍ إذا جعل ما على الأرض كمن داخل الأرض حينئذ استوى عنده الطرفان، فيعمل لله تعالى. بل قد عَدُّوا الناس بمنزلة أصحاب القبور لا يملكون لهم ضرًا ولا نفعًا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا. وكذلك عمالهم كلها وعباداتهم موافقة لأمر الله، هذا الأمر الثاني، الأول يتعلق بالنيات فبواطنهم لله تعالى مطلقًا، لا يريدون بأي عملٍ سوى الله تعالى وأما ظواهرهم وعباداتهم فهي موافقة لأمر الله تعالى ولِمَا يحبه ويرضاه وهذا هو العمل الذي لا يقبل الله من عاملٍ سواه، وهو العمل الصالح الذي جمع بين الأمرين: إخلاصٌ لله تعالى ومحله القلب، ومتابعةٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم - ومحله الظاهر.

ولذلك بعضهم [جعل الشرط] جعل الشرطين شرطًا واحدًا وهو المتابعة لأنه إذا تابع النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يتابعه ظاهر دون الباطن، وإنما يتابعه باطنًا وظاهرًا، قد لا يطلع على باطن النبي لكن يبلغه الحكم الشرعي «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»، «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» فهذان الحديثان قد جمعا الدين الباطن والظاهر، فحديث «إنما الأعمال» هذا ميزان للباطن، وحديث «من عمل عملاً» و «من أحدث في أمرنا هذا» هذا ميزان للظاهر وهو مقيد لحديث عمر «إنما الأعمال بالنيات» الأعمال ليست مطلقة وإنما الأعمال الشرعية التي جاء بها الشرع أمر بها، فكل عبادةٍ لم يتعبدها محمدٌ - صلى الله عليه وسلم - ولا أصحابه فالتعبد بها تعتبر بدعة وضلالة في الدين، حينئذٍ قوله «إنما الأعمال» ليس مطلق العمل، إنما مقيد بالعمل الذي جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - بالنيات، فلا تصح إلا بالنية، والذي لم يعمله النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو ردٌّ قاعدتان تجمع الدين ظاهراً وباطنًا.

القسم الثاني: من لا إخلاص له ولا متابعة. انتفى عنده الأمران، فليس عمله موافقًا لشرعٍ، وليس هو خالصًا للمعبود، كأعمال المتزينين للناس المرائين لهم بما لم يشرعه الله ورسوله وهؤلاء شرار الخلق هكذا قال ابن القيم، هذا ليس بمسلم، الذي لا إخلاص له البتة في عباداته هذا ليس بمسلمٍ، هذا إن كان يُظْهِرُ الإسلام للناس هذا يكون منافقًا، وكذلك ماذا؟ وهؤلاء شرار الخلق وأمقتهم إلى الله عز وجل. قلنا: هذا النوع لا يمكن أن يكون مسلماً بحالٍ البتة.

القسم الثالث من هو مخلصٌ في أعماله لكنها على غير متابعة الأمر. بمعنى أنه يكون في بدعةٍ أراد بقلبه وجه الله تعالى، ولكنهُ لم يتعبد بما جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - كجهال العُبَّاد وكل من عبد الله بغير أمره واعتقد عبادته هذه قربة إلا الله فهذا حاله، بمعنى أنه مخلصٌ بقلبه لكنه لم يتعبد الله تعالى على وَفْقِ ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا بحسبه بمعنى أنه إن أنشأ عبادة فهي مردودة، لأننا نقول: لا يُقبل العمل إلا باجتماع الأمرين، وجود أحدهما دون الآخر سبب لردّ العمل، والنص دال على ذلك «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ» يعني مردود على صاحبه، من الذي حكم عليه بكونه مردودًا؟ النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ لو أخلص بقلبه ولم يكن متبعًا لنبيه - صلى الله عليه وسلم - فالأصل الذي يدل عليه هذا الحديث أن عمله باطل مردودٌ عليه، ثم هل يفعل ذلك في سائر العبادات أم في بعضها هذا يختلف من حالٍ إلى حال، لكن الأصل أن من أخلص ولم يتبع فعمله مردودٌ عليه لهذا النص.

الرابع: من أعماله على متابعة الأمر لكنها لغير الله. وهذا الشاهد للباب الذي معنا. في الظاهر يُصلي كما صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ظاهرًا، ويتصدق كما تصدق النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويحج كما حج النبي - صلى الله عليه وسلم -، لكن عنده فسادٌ في النية، أراد به غير الله تعالى، وهذا القسم الرابع هو الشاهد للباب الذي معنا، أراد ماذا؟ قال: مَنْ أعماله على متابعة الأمر لكنها لغير الله فالفساد وقع في النية والإرادة، وأما العمل باعتبار الظاهر فهو موافق لما عليه النبي ?. قال: كطاعة المرائين وكالرجل يُقاتل رياءً وحمية وشجاعة خرج يُقاتل في ظاهره ماذا؟ أنه في سبيل الله تعالى هذا هو الظاهر، ونحكم له بذلك، وأما الباطن فهذا بينه وبين خالقه، ويحج ليقال حاجٌ، ويقرأ القرآن ليقال قارئ كما جاء في الحديث الذي أول من تُسَعَّرُ بهم النار يوم القيامة ثلاثة، ومنهم من ذكر، فهؤلاء أعمالهم ظاهرها أعمال صالحة مأمور بها لكنها غير صالحة، ظاهرها أنها أعمال صالحةٌ مأمور بها لكنها غير صالحة فلا يقبل - هكذا قال ابن القيم - فلا تقبل لماذا؟ لانتفاء شرطي قبول العمل، وهذان الشرطان متلازمان يعني الميزان أن كل من هذين الشرطين دل عليه الكتاب والسنة، ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك أنه لا تقبل عبادة إلا بإخلاص، ولا تقبل العبادة إلا بمتابعة النبي ?، كون كل منهما شرطًا يدل على ماذا؟ على تخلف العبادة التي هي مشروط عند فوات الشرط كالطهارة بالنسبة للصلاة فمن صلى بلا طهارةٍ وهو قادرٌ على الطهارة لا تُقبل صلاته، لا تنعقد أصلاً، كذلك من صلى بلا إخلاصٍ فانتفاء شرط الإخلاص كانتفاء شرط الطهارة ولا فرق، وإن كان ذلك يدخله العذر أو عدم القدرة والاستطاعة لكن هذا لا يدخله شيءُ البتة {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء} [البينة: ٥] وما أمروا إلا بعبادةٍ فيها إخلاص، وأما العبادة التي لا إخلاص فيها فليست مشروعة، ليست مشروعة من أصلاً، حينئذٍ لم يتقرب إلى الله تعالى بعبادة وإن سماها عبادة فليست عبادة شرعية، وإنما هي باعتبار ظنه يعني من صلى ولم يكن مخلصًا لله تعالى في صلاته وحكمنا عليه بأنها باطلة، قد نقول: بأنها عبادة باطلة، عبادة باعتبار الشرع؟ لا، لا تسمى عبادة، متى تُسَمَّى عبادة باعتبار الشرع؟ يعني التي يُثاب عليها؟ إذا تحقق فيها الشرطان، وأما إذا انتفى أحد الشرطين فهي باطلة، ونطلق عليها أنها عبادة باعتبار ظنه هو، يعني هو يظن أنه تعبد لله تعالى، وإلا الصلاة لا تكون شرعية وتكون عبادة يترتب عليها ثواب وما رتب من فضلٍ إلا إذا كانت مقبولة، ومتى نحكم بكونها مقبولة؟ إذا تحقق فيها الشرطان، فإذا كان كذلك فكل عبادةٍ فات في حقها أحد الشرطين فهي مردودة على صاحبها.

قال رحمه الله تعالى: فكل أحدٍ لم يؤمر إلا بعبادة الله بما أمر والإخلاص له في العبادة. هذا معنى الآية لأن الآية فيها حصرٌ وقصرٌ، والمراد به {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ} بمعنى أنهم لم يؤمروا إلا بعبادةٍ مشتملةٍ على الإخلاص، فإذا كان ثَمَّ عبادة لا إخلاص فيها فلم يؤمر بذلك، ما أمر الله تعالى بأن يصلي للناس وإنما أمره أن يتوضأ ويستقبل القبلة ويكبر ويصلي لله تعالى، فالأولى ليست عبادة والثانية هي التي عبادة، ولذلك يقول: فكل أحدٍ كل عبدٍ لم يؤمر - يعني ما أمره الله تعالى - إلا بعبادة الله بما أمر هو جل

وعلا، وما أمر إلا بعبادةٍ فيها إخلاص، وأما عبادة لا إخلاص فيها فهذه باطنة من أصلها، والإخلاص له في العبادة.
ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الرحمة آيةً وحديثين. قال رحمه الله تعالى: (وقول الله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} الآيَةَ) أي أكمل الآية. يقول تعالى لنبيه ؟ ({قُلْ}) يعني يا محمد، قل لمن؟ للناس، وهذا يدل على أن القرآن كلام الله تعالى، قل يا محمد للناس، ما هو المقول؟ ({إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ}) هذا فيه قصرٌ وحصرٌ، يعني ما أنا إلا بشرٌ، وهذا أراد به ماذا؟ أراد به نفي الربوبية والألوهية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فليس بإلهٍ وليس بربٍ، وهذا المراد بإثبات البشرية ({إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ}) أي في البشرية وهو بشر ولكن الله مَنَّ عَلَيَّ وفضلني بالرسالة، هذا الفرق بين بشرية محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - وبشرية غيره، فهو بشر والرسل بشر لكن ليسوا كسائر البشر، نعم هم بشر لكن ليسوا كسائر البشر، بشرٌ بمعنى أنه تثبت لهم ما يَثْبُتُ للبشر من حيث ماذا؟ من حيث كونهم ليسوا أربابًا وليسوا مُأَلَّهِين ولا تُصرف لهم عبادة البتة ويثبت لهم ما يثبت لغيرهم من الطبائع وغيرها، لكن الفرق بينهم هو أن هذا يُوحى إليه من جهة الباري جل وعلا وهذا لا يُوحى إليه. إذًا ({إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ}) أي في البشرية ولكن الله مَنَّ عليَّ وفضلني بالرسالة وليس لي من الربوبية ولا من الإلهية شيء، هذا الذي عناه، بل ذلك لله وحده لا شريك له، وإنما تفيد القصر كما قلنا، وهو قصر النبي - صلى الله عليه وسلم - على البشرية وأنه ليس ربًّا ولا ملكًا، وهذا القصر يُسَمَّى قصرًا نِسْبِيًّا ليس حقيقيًّا من كل وجه، أليس كذلك؟ فهو نسبي يعني باعتبارِ وصفٍ دون آخر كما هو مقررٌ في البيان، وأكد ذلك بقوله: ({مِّثْلُكُمْ}) أكد معنى البشرية ({إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ}) يكفي هنا، لماذا؟ لأن هذا الوصف موجودٌ في المخاطب لكن لما قال ... ({مِّثْلُكُمْ}) هذا من باب التوكيد فليس ربًّا ولا إلهًا كما قال: ({يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ}) هذا الفرق بين بشر محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - وبَيْنَ غيره أي معبودكم الذي أدعوكم إلى عبادته إلهٌ واحد لا شريك له.
والوحي في اللغة الإعلام بسرعةٍ وخفاء، وفي الشرع إعلام الله بالشرع. وهذا الوصف هو الفارق بينه - صلى الله عليه وسلم - وبين غيره، فهو متميزٌ بالوحي كغيره من الأنبياء والرسل.
وقوله: ({أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ}) هذه الجملة أن بالفتح والسابقة إن حينئذٍ ({أَنَّمَا}) إذا جاءت أن لا تكون في أول الكلام، لماذا؟ لأنها مفرد المفرد لا يقع في أول الكلام، وإنما لا بد من عاملٍ يتقدم عليه فحينئذٍ تكون في تأويل مصدر إما فاعل وإما نائب فاعل وإما مبتدأ وإما خبر .. إلى آخره هنا ({أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ}) يُوحى أنما إذًا في محل نائب فاعل، في تأويل مصدر نائب فاعل يُوحى، وإنما وأنما تفيد الحصر على الصحيح كما مرّ معنا، أي ما إلهكم إلا إله واحدٌ وهو الله جل وعلا، فلا يليق بعد ذلك أن يُشرك به شيءٌ البتة.
ثم قال: {فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} وهذا هو الشاهد من الآية، يعني ما سكت عنه المصنف هو المراد وهو الشاهد للترجمة {فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ} أي يخاف المصير إليه ويأمل لقاء الله ورؤيته، فاللقاء هنا يتضمن معنى المعاينة والمشاهدة، فكل لقاءٍ جاء مطلقًا في القرآن استدل به السلف على إثبات على رؤية الباري جل وعلا لأنه يتضمن المعاينة والمشاهدة هذا الأصل.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أما اللقاء فقد فسَّره طائفةٌ من السلف والخلف بما يتضمن المعاينة والمشاهدة. يعني الرؤية. وقالوا: إن لقاء الله يتضمن رؤيته سبحانه وتعالى. وهذه قاعدة مطردة ولو لم يرد هذه النصوص التي هي عامة جاءت النصوص الخاصة الدالة على إثبات رؤية الباري جل وعلا وقال سعيد بن جبير: {فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ} قال: من كان يخشى البعث في الآخرة. وهذا كما ذكرنا سابقًا أنه ذِكْرٌ لبعض ما يدل عليه اللفظ وليس هو عينه، وإنما هو ذكر لبعض ما يدل عليه اللفظ. رواه ابن أبي حاتم {فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً} الفاء رابطة لجواب الشرط، والأمر هنا للوجوب {فَلْيَعْمَلْ}، والعمل الصالح ما كان موافقًا لشرع الله تعالى مقصودًا به وجهه يعني ما جمع الأمرين، مقصودًا به وجهه هذا هو الإخلاص، موافقًا للشرع هذا هو المتابعة {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} كائنًا

من كان {لَا يُشْرِكْ} (لا) ناهيةٌ و {يُشْرِكْ} هذا فعل مضارع مجزومٌ فيه عموم؟ فيه عموم لأنه نكرةٌ في سياق النهي وحينئذٍ يعم {بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} نكرة في سياق النهي حينئذٍ يعمّ فالعموم هنا من جهتين فمن جهة ما يُشْرَكُ فيه، ومن جهة الموجه إليه بالشرك، يعني المقصود بالشرك، فحينئذٍ ولا يُشْرَكُ بعبادة ربه يعني الفعل قلّ أم كَثُرَ، لا قولاً ولا فعلاً هذا المُشْرَك فيه، المُشْرَكُ به الذي يتوجه إليه بالعبادة {أَحَدًا} ففيه عموم لا ملكًا مقربًا ولا نبيًّا مرسًلا فضلاً عن من هو دونهما.

قال ابن القيم {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} أي كما أنه إلهٌ واحدٌ لا إله سواه، فكذلك ينبغي أن تكون العبادة له وحده لا شريك له، فكما تفرد بالإلهية يجب أن يُفْرَدَ بالعبودية، فالعمل الصالح هو الخالص من الرياء المقيد بالسنة، الخالص من الرياء لمناسبة الكلام هنا لأن الآية في مقام ذكر الرياء، وهذان ركنان:

- العمل المتقبل لا بد أن يكون صوابًا خالصًا، والصواب أن يكون على السنة وإليه الإشارة بقوله: {فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً}.

- والخالص أن يُخْلَصَ من الشرك الجلي والخفي، وإليه الإشارة بقوله: {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} وهذا مما يُستدل به على إثبات الشرطين الماضيين.

في الآية دليلٌ على الشهادتين وأن الله تعالى فرض على نبينا - صلى الله عليه وسلم - أن يخبرنا بتوحيد الإلهية وإلا فتوحيد الربوبية لم ينكره الكفار الذين كَذَّبُوهُ وقاتلوه، بمعنى أنه إنما أُرْسِلَ وبُعِثَ عليه الصلاة والسلام كسائر الأنبياء والرسل إنما بُعِثُوا بتوحيد الإلهية، وأما توحيد الربوبية وإن تضمنه توحيد الألوهية إلا أنه ليس مقصودًا بالأصالة وإنما هو بالتَّبَع، هذا مرادهم.

وفي الآية تسمية الرياء شركًا {وَلَا يُشْرِكْ} دل على ماذا؟ على أن الرياء شرك، لماذا؟ لأنه إرادة غير الله تعالى بالعمل وهذا هو معنى التشريك، مر معنا في التشريك من حيث اللفظ فيه ضم شيءٍ إلى شيءٍ آخر، الشريك إنما يكون كذلك، يكون فردًا ثم يأتي إليه شيء آخر. في الآية تسمية الرياء شركًا فالرياء من الشرك فيكون داخلاً في النهي عنه {وَلَا يُشْرِكْ} إذًا لا يرائي بعمله.

وفيها أن من شروط الإيمان بالله واليوم الآخر أن لا يشرك بعبادة ربه أحدًا، فإن وقع في الشرك الأكبر خرج من الملة.

وفيها التصريح بأن الشرك الواقع من المشركين إنما هو في العبادة لا في الربوبية - وإن كان يقع كذلك في الربوبية - لكن الذي وقع به التكفير ونسبتهم إلى الشرك الأكبر وما ترتب عليه من أحكامٍ في الدنيا والآخرة إنما هو شرك في الألوهية يعني في العبادة.

وفيها أن أصل دين النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي بُعِثَ به هو إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له، وهذا مما لا نزاع فيه البتة.

وتضمنت النهي عن الشرك كله قليله وكثيرة صغيره وكبيره ظاهره وجليه لعموم قوله: {وَلَا يُشْرِكْ}. والشاهد من الآية كما ذكرنا قوله: {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً}. قال بعضهم: أي لا يرائي بعمله، وهذا تفسيرٌ ببعض مدلول اللفظ، وهذا لا يمنع من أن نجعل أن الآية باقية على عمومها كما ذكرنا قاعدة عن السف أنهم يذكرون بعض مفردات اللفظ واللفظ عام، أنت درست مثلاً في أصول الفقه أن ألفاظ العموم محصورة لها صيغ، أليس كذلك؟ حينئذٍ إذا جاء اللفظ عامًا ثم يَرِدُ عن ابن عباس أو يَرِدُ عن سعيد بن جبير أو غيره من السلف ذكر بعض المفردات حينئذٍ لا تقل: {وَلَا يُشْرِكْ} المراد به هنا ماذا؟ الرياء فحسب. إذًا نخص اللفظ، لا، نقول: نفسر اللفظ بالرياء ولا يمنع من دخول غيره، هذه قاعدة مطردة من أول القرآن إلى آخره، وأكثر تفاسير السلف لو نظرت ابن جرير أو ابن كثير يسير على هذا أنه ماذا؟ يذكرون بعض المفردات هنا يقع الغلط في فهم ما عناه السلف من مرادات الباري جل وعلا من الآية، وإلا القرآن قواعد عامة يعني أصول كلية شرعية صالحة لكل زمانٍ ومكان، ولا شك أن الحوادث هذه: لا نقول كما يقول الأصوليون في باب القياس، الحوادث لا حصر لها والنصوص قليلة محصورة. هذا باطل ولذلك عمموا لقياس وانفتح عندهم صار أكثر من النصوص، وأكثر المسائل إنما يُستدل لها بالقياس، هذا القول باطل وإن ردده كثير من الأصولين، بل ما من حادثةٍ تنزل في أي زمانٍ ولو لم تكن في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا وهي داخلةٌ في نصٍّ: إما بالمطابقة، وإما بالتضمن، وإما بالالتزام، وإما

بالإشارة، وإما بغيرها من أنواع الدلالات. وإنما يذكر بعض الفقهاء قديمًا وحديثًا أن هذا لا نصّ له، نقول: هذا لقصور علمه، وإلا لو تأمل في النصوص لوجد أن النصوص عامة، حينئذٍ يمكن إدخاله في تلك النصوص، لأن الشريعة كما ذكرنا قواعد كلية أصول عامة.
إذًا {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} أي لا يرائي بعمله، بل لا بد أن يريد به وجه الله وحده لا شريك له.
مناسبة الآية للباب:
فيها الأمر بإخلاص العمل من الشرك الذي منه الرياء. فيها الأمر بإخلاص العمل {فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً} هذا الظاهر، {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً}، إذًا أمر بالإخلاص، إخلاص العمل من ماذا؟ من الشرك، ومنه الرياء.
وفيها أن أصل الدين كما ذكرنا هو إفراد الله بالعبادة وأن الرياء شركٌ وأنه لا يجوز أن يُعبد مع الله أحدٌ لا من الأصنام ولا من الأنبياء والصالحين وغيرهم وكذلك أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - بشرٌ لا يستحق شيئًا من العبادة، يعني لا يوصف بشيءٍ من خصائص الربوبية والألوهية كما يفعله المشركون قديمًا وحديثًا، لماذا؟ لأن الله تعالى هنا أمره أن يقول: ({أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ}) إذًا كيف يُدَّعى له أنه يعلم الغيب، وأن الجنة والنار ما خلقت إلا من أجله، هذا شركٌ أكبر لا يجوز.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - مرفوعاً: «قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه}. رواه مسلم) حديث ثابت (عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - مرفوعاً) يعني إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - («قال الله تعالى») هذا يُسَمَّى ماذا؟ يسمى حديثًا قدسيًا أسنده النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الباري، يرويه النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ربه، ويُسَمَّى بالحديث القدسي، وهذا اختلفوا فيه هل لفظه معناه من الله تعالى أم أن اللفظ من النبي - صلى الله عليه وسلم - والمعنى من الباري جل وعلا؟
الصواب أن اللفظ والمعنى من عند الله تعالى، وإنما وقع خلاف في بعض الألفاظ هذا يُقدم وهذا يُؤخر، بل جاء ما هو موضوعٌ وضعيفٌ ولو كان مشهورًا. نقول: لأن الله تعالى لم يتكفل بحفظه، لو قيل بأن الله تعالى تكفل بحفظه وهو كلامه جل وعلا، لو تكفل بحفظه كالقرآن لكان واردًا لكل لم يتكفل {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ} [الحجر: ٩] خصَّه {وَإِنَّا لَهُ} الضمير يعود إلى الذكر {لَحَافِظُونَ}.
أما الحديث القدسي هذا ما جاء نص يدل على ماذا؟ على أنه محفوظٌ من الزيادة والنقصان، أليس كذلك؟ ولا من التحريف والتبديل لم يرد هذا فيه، حينئذٍ نقول: اللفظ والمعنى من عند الله تعالى، لماذا؟ لماذا نقول هذا؟ لأنه قال: قال الله. ومعلوم أن (قال) تدل على أن اللفظ والمعنى من عند الباري جل وعلا. الله فاعل، فاعل لأي شيء للقول، هل عندنا قولٌ معنى بلا لفظ؟ الجواب: لا. لو كان المعنى من عند النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا صح إسناده إلى الباري جل وعلا، أليس كذلك؟ لكن لَمَّا أسنده دل على أن لفظه ومعناه من عند الله تعالى، هذا هو الصحيح في المسألة. والصحيح أن لفظه ومعناه من الله تعالى إلا أن الله لم يتكفل بحفظه كالقرآن.
قوله: («أنا أغنى الشركاء»)، («أغنى») اسم تفضيل مضاف لِمَا بعده («شركاء») لذلك هي مجرورة («أنا أغنى الشركاءِ») أي أن الله تعالى أغنى الشركاء عن الْمُشَارَكَة، فالله تعالى لا يقبل عملاً له فيه شِرْكٌ أبدًا، لا يقبل عملاً له لله عز وجل فيه شركٌ أبدًا، لأن ظاهر النص أنه جمع بين إرادتين، أراد الله تعالى وأراد غيره، أليس كذلك؟ ولذلك («من عمل عملاً أشرك معي») إذًا النية فيها ماذا؟ فيها توجهٌ إلى الله تعالى، لكنت حصلت الشركة فالله تعالى غنيٌ عن هذا العمل الذي شُرِّكَ معه غيره فهو أغنى الشركاء، يعني لا يُنَازِع شُرَكَاؤه بل يترك العمل لذلك الشريك هذا المراد بالنص، لأن الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما كان صالحاً خالصًا لوجهه جل وعلا، فالله لا يقبل عمل له فيه شركٌ أبدًا [(«من عمل عملاً»)] («أنا أغنى الشركاء عن الشرك») أي عن مشاركة أحدٍ وعن عملٍ فيه شركٌ («من عمل عملاً») هذه قاعدة («من عمل عملاً») («من») شرطية هنا («عمل عملاً») نكرةٌ في سياق الشرط فيعم («أشرك معي») مع الباري جل وعلا («فيه») في ذلك العمل («غيري») سوى والغير («تركته وشركه») يعني قصد بعمله غيره من المخلوقين

لأي غرضٍ كان، والأغراض تختلف قال: («تركته») هذا جواب الشرط («تركته وشركه»)، («تركته») يعني تركت هذا العمل الضمير المنصوب يعود إلى العمل («وشركه») يعني لم أقبله منه لم يثاب عليه، بل هو عمل باطل كما يدل عليه ظاهر النص.

قوله: («أنا أغنى الشركاء عن الشرك») أي أنا أغنى عن المُشَارَكَة وذلك أنه لَمَّا كان المرائي قاصدًا بعمله الله جل وعلا وغيره كان قد جعل لله شَرِكًا وهذا واضح، يعني أراد بعمله الله عز وجل وأراد غيره، إذًا جعل الله تعالى شريكًا لهذا الذي أراده بسوى الله تعالى، فإذا كان كذلك فالله تعالى هو الغني على الإطلاق، وجميع الخلق فقراء إليه بكل اعتبار فلا يليق بكرمه وغناه التام أن يقبل العمل الذي جُعِلَ له فيه شريكٌ، لماذا؟ لأنه غنيٌ عن جميع الخلق فلا يكون ثَمَّ شريكٌ يُعْبَد من دون الله تعالى فيُسَوَّى بينه وبين الخالق في النية، هذا تسوية، هذا فيه تسوية جمع بين إرادتين ونيتين في عملٍ واحد، حينئذٍ فالله غني عن الشريك، وجميع الخلق فقراء إليه بكل اعتبارٍ فلا يليق بكرمه وغناه التام أن يقبل العمل الذي جُعِلَ له فيه شريك فإن كماله تبارك وتعالى وكرمه وغناه يوجب أن لا يقبل ذلك، ولا يلزم من اسم التفضيل إثبات غنى للشركاء، أفعل التفضيل دائمًا تدل على المشاركة، لذا قال الله تعالى: («أنا أغنى الشركاء») إذًا دل النص على إثبات صفة الغنى وهو الغني، إذًا صفة الغنى الشريك الآخر من المخلوقين هل يثبت له ذلك الوصف؟ لا، إذًا أفعل التفضيل ليست على بابها، ولا يلزم من اسم التفضيل إثبات غِنًى للشركاء، فقد تقع المفاضلة بين الشيئين وإن كان أحدهما لا فضل فيه، وهذا المراد بكونها ليست على بابها كقوله تعالى: ... {آللَّهُ خَيْرٌ} خير أفعل تفضيل أصلها أخير.

وغالبًا أغناهم خير وشرّ ... عن قولهم أخير منه وأشرّ

إذًا خير نقول: هذه أفعل التفضيل وغير الله تعالى لاشك أنه لا خير فيه البتة، بل هو شرّ محض. {آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ} [النمل: ٥٩]. وقوله: {أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرّاً وَأَحْسَنُ مَقِيلاً} [الفرقان: ٢٤] خير وأحسن، هذه تفضيل، هذا يدل على أن النار فيها استقرار، وفيها خير، لا. إذًا هذه، نقول: هذه ليست على بابها. قوله: «من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري». أي من قصد بذلك العمل الذي يعمله لوجه غيري من المخلوقين - انتبه هنا - أصل الحديث في بيان من يُشَرِّكُ بين النِّيَّتَيْنِ، وأما من يعمل ابتداءً فهذا لا إشكال فيه، فإذا قال: «تركته وشركه». فيمن عمل لله وطرأت عليه النيّة لغير الله تعالى واسترسل معها، هذا عمل ماذا؟ قال الله تعالى: «تركته وشركه». يعني باطل العمل، هذا دليل على بطلان العمل، فكيف من لا يُقْدِمُ على العمل إلا لغير الله تعالى، فمن باب أولى وأحرى، حينئذٍ يدل بالمفهوم على ماذا؟ على أن من لم يُشَرِّك وإنما جعل العمل ابتداء لغير الله تعالى فهذا لا شك أن عمله باطل.

إذًا قصد بذلك العمل الذي يعمله لوجه غيري من المخلوقين، وعمل نكرة في سياق الشرط فتعمّ، أي عمل من صلاة أو صيام أو حج أو جهاد أو غيره «تركته وشركه». أي عمله الذي أشرك فيه، قيل: ليس المراد الشريك (تركته وشريكه) وإن كان بعض النصوص تدل على ذلك أي عمله الذي أشرك فيه وليس المراد الشريك، لماذا؟ لأنه قد يُزَيِّن صلاته أمام نبي، أليس كذلك؟ حينئذٍ «تركته وشركه» شريكه يعني يترك النبي ؟، أو يُزَيِّن عمله لأجل وليّ فهل يُراد بأن الله تعالى ترك الوليّ، ليس هذا المراد، وإن كان هذا النص بهذا التعبير يدل على ذلك، وليس المراد بشريكه يعني الذي فعل لأجله، لأن الشريك الذي أشرك به مع الله قد لا يتركه الله تعالى، لأنه وليّ، والوليّ الله تعالى معه يحبه وينصره ونحو ذلك، كمن أشرك نبيًا أو وليًا فإن الله تعالى لا يترك ذلك النبي والوليّ.

وقوله: «تركته» أي لم أقبل عملَ ذلك العامل، أو لم أُثِبْهُ لكن نفي القبول أحسن، نفي الثواب لا يدل على عدم القبول، أليس كذلك، «تركته وشركه» لم أثبه. قال بعضهم: أي لم أُثِبْهُ على عمله الذي أشرك فيه. وهذا لا يدل على البطلان، وإنما الأولى أن يقال: لم أقبل عمله، بل أتركه لذلك الغير. فدلّ على بطلانه. وقد يصل هذا الشرك إلى الأكبر، فيترك الله جميع أعماله لأن الشرك يُحبط جميع الأعمال. يعني «تركته وشركه» هذا محتمل يحتمل ماذا؟ يحتمل أنه يسترسل في الرياء بحيث يكون في جميع عباداته، فيكون ماذا؟ فيكون شركًا أكبر، إذًا «تركته وشركه». حينئذٍ أحبط جميع أعماله، ويحتمل أنه لا يعمل ذلك في جميع عباداته، وإنما في عبادة ما

فيقع في الشرك الأصغر، حينئذٍ «تركته وشركه» جميع عباداته؟ أم العمل الذي «أشرك معي فيه غيري». الثاني. إذًا يحتمل النوعين، وإذا احتمل اللفظ النوعين حُمِلَ عليهما، فيراد به الشرك الأصغر، ويُتْرَكُ العمل نفسه، لا جميع الأعمال. ويحتمل أنه إذا كان ابتداءً أو كانت في جميع عبادته فهو الشرك الأكبر، حينئذٍ «تركته وشركه» يدل على إحباط جميع أعماله. وفي رواية عن ابن ماجة وغيره «فأنا منه بريء وهو للذي أشرك» هذا يدل على ماذا؟ «تركته وشركه» يعني العمل ليس الشريك، وإنما العمل «فأنا منه بريء وهو للذي أشرك» وهو أي العمل «للذي أشرك» قال الطيبي: الضمير منصوب في تركته يجوز أن يرجع إلى العمل، والمراد من الشرك الشريك هذا على الوجه الآخر الذي ذكرناه، وهو محتمل فإذا جاء الإيراد بأن النبي قد يُفعل لأجل أو الولي نقول: هذا مخصوصٌ بالأدلة الدالة إن الله تعالى مع المحسنين، مع المؤمنين .. إلى آخره، أليس كذلك؟ فيكون مخصوصًا فلا إشكال فيه، وفي بعض الأصول ... (وشريكه) فإن صح حينئذٍ لا بد من الحمل على ما ذكرناه، أنه الشريك والعمل نفسه فإن .. العمل واضح لا إشكال فيه لا اعتراض عليه، وأما الشريك إن كان وليًّا صالحاً كنبيٍّ وغيره، فحينئذٍ نقول: الآيات خاصة دلت على أنه لا يُتْرَكُ. والمقصود من عمل شيئًا لي ولغيري لم أقبله، بل أتركه لذلك الغير، فعمل المرائي باطلٌ لهذا النص، لا ثواب له ويأثم به، يعني يبطل العمل ولا يثاب عليه، وكذلك يأثم لأنه تقرب إلى غير الله تعالى.

قال ابن رجب رحمه الله تعالى ثم تفصيلٌ في العبادة وما يدخلها من رياءٍ. قال ابن رجب: العمل لغير الله أقسامٌ:

- فتارة يكون رياءً محضًا بحيث لا يُراد به سوى مراءات المخلوقين لغرضٍ دنيوي كحال المنافقين في صلاتهم كما قال تعالى: {وَإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلاَةِ قَامُواْ كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ}، وكذلك وصف الله الكفار بالرياء في قوله: {وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِم بَطَراً وَرِئَاء النَّاسِ} [الأنفال: ٤٧] هذا لا يقع من المسلم، وهذا الرياء المحض لا يكاد يصدر من مؤمنٍ في فرض الصلاة والصيام، وقد يصدر - قد للتقليل - وقد يصدر في الصدقة الواجبة أو الحج أو غيرهما من الأعمال الظاهرة لأن ما اشترك فيه الناس قل فيه الرياء، أليس كذلك؟ ما يفعله الجميع هذا يقل فيه الرياء، متى يحصل الرياء؟ في شيءٍ يفعله أكثر الناس مما يظهر للناس، والصلاة كل الناس فالأصل أنهم يصلون هذا الأصل، وكذلك الصيام فكل الناس يصومون في رمضان والله أعلم بالبواطن، لكن الحج ليس كل الناس يحجون كل عامٍ، وإذا حج كل عام حينئذٍ هو معرض أن يقع في ماذا؟ في الرياء، كذلك الصدقة إعطاء الناس ليس كل شخصٍ يُعطي وتطيب نفسه بالعطاء، فإذا أعطى حينئذٍ لا يفعل ما يفعله كثير من الناس. إذًا الرياء أكثر ما يدخل للمرء للعبد الصالح في الأعمال التي لا يشترك فيها الناس، ولذلك طلب العلم من ذلك، ولذلك قال: من الأعمال الظاهرة، أو التي يتعدى نفعها فإن الإخلاص فيه عزيز، وهذا العمل لا يشك مسلمٌ أنه حابطٌ، وأن صاحبه يستحق المقت من الله والعقوبة. إذًا الرياء المحضُ في جميع العبادات هذا لا يكاد يصدر من مسلمٍ البتة، إن وقع فعلى قلةٍ في الأعمال الظاهرة التي يقل فعل الناس لها ولا يشترك فيها الكثير، فهذا النوع يكون الباعث على العبادةِ مراءات الناس من الأصل، وهذا شركٌ والعبادة باطلة.

- قال: وتارةً - هذا قسمٌ آخر - وتارةً يكون العمل لله ويشاركه الرياء وهذا الذي جاء فيه النص. فحينئذٍ اجتمع فيه أمران:

أن يبتدأ أولاً العبادة لله ثم يطرأ عليه، وفيه تفصيل.

وتارةً يكون العمل لله ويشاركه الرياء فإن شاركه من أصله فالنصوص الصحيحة تدل على بطلانه، كيف من أصله؟ يعني منذ أن يُكبر يريد به الله تعالى وغيره هذا من أصله، ففرق بين من يُكبر للصلاة وهو يريد به الله تعالى وغيره من المخلوقين، وبين من يصلي ركعة أو ركعتين ثم يسمع صوت زيد من الناس فيطرأ عليه نيةٌ أخرى، فرق بين الصورتين.

وتارةً يكون العمل لله ويشاركه الرياء فإن شاركه من أصله فالنصوص صحيحة تدل على بطلانه وذكر حديثنا السابق، وحديث الضحاك بن قيس مرفوعًا إن الله عز وجل يقول: «أنا خير شريكٍ فمن أشرك معي شريكًا فهو لشريكي» دل على الإطلاق والعموم سواء سوى

بينهما ابتداءً أو غيره، وحديث أبي إمامة الباهلي أن رجلاً جاء إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله أرأيت رجل غزا - جاهد - يلتمس الأجر والذكر ما له؟ - يعني شَرَّكَ بين الأمرين - فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا شيء». ليس له شيء فأعادها عليه ثلاث مراتٍ يقول: رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا شيء له»، ثم قال: «إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصًا وابتغي به وجهه». رواه النسائي بإسنادٍ جيد هكذا قال الحافظ ابن رجب.

وأما إن كان أصل العمل لله ثم طرأ عليه نية الرياء حينئذ فيه تفصيل، كان العمل في أصل لله، ثم طرأ عليه نية الرياء فإن كان خاطرًا ودفعه فلا يضره بلا خلاف، يعني مجرد حديث نفسٍ أو خواطر لكنه لم يسترسل معها لم يطمئن إليها ويسكن إليها، فرق بين النوعين، فإن كانت مجرد خواطر ودفعها وطردها ولم يلتفت إليها ولم يقف معها فحينئذٍ لا أثر له البتة، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أَنْفُسُها [أَنْفُسَها]» وهذا من حديث النفس، سمع صوت زيد من الناس فحَدَّث نفسه أن يحسن صلاته ويزينها لم يفعل إنما مجرد حديث نفس نقول: هذا لا أثر له ولا خلاف في هذه المسألة. ولذلك قال: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أَنْفُسُها [أَنْفُسَها] ما لم تعمل أو تتكلم» وإن استرسل معه من حيث ماذا؟ أنه أطمأن إليه، وحينئذٍ هل يحبط عمله أم لا يضره ذلك فيجازى على أصل نيته؟ فيه خلاف بين العلماء من السلف، يعني أصل النية لله، ثم طرأ واسترسل فيه خلاف، والصحيح أن عمله باطل لعموم النص الذي معنا، وإن ذهب الإمام أحمد وغيره إلى أنه لا يبطل عمله، لكن هذا مصادم للنصّ، لأن الحديث هذا عام، قال ماذا؟ «من عمل». قاعدة «من» شرطية تفيد العموم «عملاً» أي عملٍ كان، قال فيه ماذا؟ وصف هذا العمل «أشرك معي فيه غيري». إذًا نقول هذا العمل الذي أشرك مع الله تعالى غيره واسترسل معه واطمأن وسكنت نفسه إليه قال الله تعالى «تركته وشركه». دل النص على ماذا؟ على أنه باطل وهذا هو الصحيح، وإن كان قُيِّدَ الخلاف بماذا؟ في عبادة يرتبط بعضها ببعض، يعني عبادة لا تتجزأ وهذا لا إشكال فيه، العبادات منها ما يتجزأ يتبعض كتلاوة القرآن مثلاً، يقرأ الآية هذه عبادة، ثم ينتقل لآية الثانية هذه عبادة أخرى، والثالثة إلى آخره، قرأ الصفحة الأولى من أجل التسميع، ثم ذهب زيد فأخلص النية في الصفحة التي تليها، حينئذٍ يتبعض أو لا؟ يتبعض، [يُثاب على الأولى وأو نعم] يأثم على الأولى، ويثاب على الثانية، أو عكس، بدأ مرائيًا ثم أخلص لله، فحينئذٍ نقول: هذه العبادة تتبعض، وكذلك الصدقة، أعطى ريالاً رياءً، ثم أعطى آخر لله عز وجل، يُثاب على الثاني ويعاقب على الأول، هذا لا إشكال فيه، لكن الصلاة هذه لا تتبعض، حينئذ يُبنى آخرها على أولها، فالصلاة باطلة من أصلها.

إذًا قال ابن رجب هنا: وإن استرسل معه فهل يحبط عمله أم لا يضره ذلك فيجازى على أصل نيته فيه خلاف بين العلماء من السلف حكاه الإمام أحمد وابن جرير الطبري، ورجحا أن عمله لا يبطل بذلك. وأنه يجازى بنيته الأولى، وهو مروي عن الحسن البصري وغيره. ونقول: هذا والله أعلم أنه اجتهاد في مقابلة النص. بل النصوص تدل على البطلان.

وذكر ابن جرير أن هذا الاختلاف إنما هو في عمل مرتبط آخره بأوله كالصلاة والصيام والحج، وهو كذلك، لا إشكال. لأنه لا يتبعض لا يمكن أن نقول: الركعة الأولى صحيحة أخلص فيها وهي عمل ليست بعمل، لأن العمل التام هو الصلاة نفسها، أليس كذلك؟ وحصلت المتابعة الباطلة بالإخلاص في الصلاة كلها وكذلك في العمل الظاهر في الركعات كلها، أما التبعيض فهذا لا أثر له البتة. حينئذٍ نقول: لَمَّا دخل الرياء في الركعة الثانية أو الثالثة واسترسل معهم بطلت صلاته لأنها لا تتبعض البتة.

قال هنا: والصحيح أن العبادة تبطل لأن آخرها مبني على أولها مرتبط به. والله أعلم.

قال: فأما ما لا ارتباط فيه كالقراءة والذكر وإنفاق المال ونشر العلم ... [الحمد لله] فإنه ينقطع بنية الرياء الطارئة عليه ويحتاج إلى تجديد نية. يعني ما يتبعض هذا إن وقع في النفس شيء [الله المستعان] إن وقع في النفس شيء حينئذٍ ما يأتي قد يُرَقِّعُ ما مضى، وأما إذا عمل عملاً - انتهى من تقسيم على ما هو مشهور عند أهل العلم وهو الصحيح، لكن الترجيح الأخير فيما نسبه لابن جرير والإمام أحمد

فيه نظر، والصواب أنه يبطل. إذًا الأصل في الرياء إذا دخل العبادة التي يرتبط آخرها بأولها البطلان، هذا الأصل، وإنما يُستثنى ماذا؟ صورة واحدة وهي إذا طرأ فدفعه إذا جاهد نفسه وهذه بلا خلاف، وما عداه فالأصل فيه البطلان لعموم النصوص الدالة على ذلك. وأما إذا عمل العمل لله خالصًا ثم ألقى الله الثناء الحسن في قلوب المؤمنين ففرح بفضل الله ورحمته واستبشر بذلك لم يضره، جاء النص بذلك، عمل صالحاً وعرف الناس فأثنوا عليه ففرح بذلك لا إشكال فيه لا يؤثر عليه البتة.

وفي حديث أبي ذر عن النبي ? أنه سئل عن الرجل يعمل العمل من الخير يحمده الناس عليه، فقال: «تلك عاجل بشرى المؤمن». هي منحة وليست بمذمة حديث رواه مسلم. فقد دل الكتاب والسنة على حبوط العمل بالرياء وجاء الوعيد بالعذاب عليه، روى مسلم في ((صحيحه)) حديث الثلاثة الذين هم أول من تُسَعَّر بهم النار يوم القيامة: المقاتل ليقال جريء، والمتعلم ليقال عالم، والمتصدق ليقال جَوَاد. كما هو معلوم في محله.

قال ابن السعدي: والرياء آفة عظيمة ويحتاج إلى علاج شديد وتمرين النفس على الإخلاص ومجاهدتها في مدافعة خواطر الرياء والأغراض الضارة، والاستعانة بالله على دفعها لعل الله يُخَلِّص إيمان العبد ويحقق توحيده. وأهم شيء ألا يلتفت إلى الناس البتة. كما قال ابن القيم: يجعلهم كأصحاب القبور. إن نجح في ذلك فحينئذٍ سيسلم بإذن الله تعالى.

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على عدم قبول العمل الذي دخله رياء أو غيره من أنواع الشرك، فالعمل باطل، والنص واضح بيِّن ولا يحتمل اجتهادًا في غير ظاهره.

وفي الحديث:

التحذير من الشرك بجميع أشكاله، وأنه مانع لقبول العمل.

وفيه وجوب إخلاص العمل لله من جميع شوائب الشرك.

وفيه وصف الله بالغنى.

وفيه وصف الله بالكلام، قال الله تعالى.

وفيه بطلان العمل الذي صاحبه الرياء.

وفيه تحريم الرياء، لأن ترك الإنسان وعمله وعدم قبوله يدل على الغضب، «تركته وشركه». وهذا رضًا من الله ولا غضب عليه؟ غضبٌ، والغضب يدل على التحريم. ما أوجب الغضب فهو محرم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وعن أبي سعيد مرفوعًا: «ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي من المسيح الدجال». قالوا: بلى. قال: ... «الشرك الخفي، يقوم الرجل فيصلي فيزين صلاته لِمَا يرى من نظر رجل». رواه أحمد. «ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي» [نعم] الحديث. هذا الحديث رواه أحمد، وكما قال المصنف، ورواه ابن ماجة وابن أبي حاتم والبيهقي وفيه قصة، ولفظ ابن ماجة والبيهقي: خرج علينا رسول الله ? ونحن نتذاكر المسيح الدجال. يعني يذكرون ما جاء في السنة في بيان ماذا؟ فتنته وشدة ما يحصل للناس حين خروجه. فقال النبي ?: «ألا أخبركم .. ». الحديث، وفي سنده ضعف ومعناه صحيح، قاله في ((التيسير)).

وروى ابن خزيمة معناه عن محمود بن لبيد - هذا مر معنا هناك في الشرك، الخوف من الشرك - قال: خرج النبي ? فقال: «يا أيها الناس إياكم وشرك السرائر». قالوا: يا رسول الله - ليس هذا الحديث الذي مر معنا - قالوا: يا رسول الله فقال: «يا أيها الناس إياكم وشرك السرائر». قالوا: يا رسول الله وما شرك السرائر؟ قال: «يقوم الرجل فيصلي فيزين صلاته جاهدًا لِمَا يرى من نظر الرجل إليه، فذلك شرك السرائر». يوم تبلى السرائر، شرك السرائر يعني ما يكون في القلب. قوله: عن أبي سعيد، هو الخدري، تقدم ترجمته، قوله: «ألا». أداة عرض والغرض منها تنبيه المخاطب فهو أبلغ من عدم الإتيان بها، «ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي» عند النبي ? «من المسيح الدجال». هذا صاحب الفتنة سُمِّيَ مسيحًا لأن عينه ممسوحة أو لأنه يمسح الأرض أي يقطعها بسرعة، والدجال كثير الدجل، صيغة مبالغة أي الكذب، وما في قوله: «لِمَا هو أخوف» موصولة بمعنى الذي يعني بالذي هو أخوف، «وأخوف» اسم تفضيل

مبني على زيادته على غيره في أصل الفعل أي أشد خوفًا، هل هي على بابها أو لا؟ على بابها نعم يخاف النبي ? عليهم المسيح الدجال، وأشد من ذلك خوفه من شرك السرائر أو ما سيذكره. إذًا «أخوف» اسم تفضيل مبني على الزيادة يعني على أصله، جاء على بابه، وهو التفضيل مبني على زيادته على غيره في أصل الفعل الذي هو الخوف، أي أشد خوفًا خافه ? على أصحابه أكثر مما خافه عليهم من فتنة المسيح الدجال. وإنما كان الرياء كذلك لخفائه، يعني لماذا خافه؟ المسيح الدجال أمر ظاهر يُدرك بحاسة البصر، وأما الرياء فهذا أمر باطن لأنه عمل قلبي، ثم قد يخفى على الإنسان نفسه، قد لا يجد أنه مرائي، قد يكون من الراسخين ولا يدري حينئذٍ دلّ ذلك على ماذا؟ على أنه أشد خوفًا من غيره. وإنما كان الرياء كذلك لخفائه، وقوة الداعي إليه، وعسر التخلص منه، لِما يزينه الشيطان والنفس الأمارة فقلب صاحبه.

قالوا: بلى. هذا فيه الحرص على العلم «ألا أخبركم»؟ قالوا: بلى. ففيه الحرص على العلم وأن من عرض عليك أن يخبرك بما فيك فلا ينبغي لك رده. بل قابله بالقبول والتعلم. قال: «الشرك الخفيّ». قالوا: بلى. قال النبي ?: «الشرك الخفيّ». سُمِّيَ الرياء شركًا خفيًّا، ولماذا قلنا أراد هنا ماذا؟ أراد الرياء، لأنه فسَّره حينئذٍ نرجع إلى قوله: «الشرك الخفيّ». أراد به أنه الرياء. سُمِّيَ الرياء شركًا خفيًّا لأنه عمل قلبٍ لا يعلمه إلا الله، ولأن صاحبه يُظهر أن عمله لله، في ظاهره وقد قصد به غيره فأخفى في قلبه أنه لغيره، ففيه إخفاء، وإنما تزين لإظهاره أنه لله بخلاف الشرك الجلي، ومر معنا في أول الكتاب هل الشرك الخفيّ هذا قسم مستقل مباين للشرك الأصغر والأكبر؟ قلنا: قيل به. قال به بعض أئمة الدعوة، والصواب أنه وصفٌ للشرك الأكبر والشرك الأصغر، فالأكبر قد يكون ظاهرًا وقد يكون خفيًّا، وكذلك الأصغر قد يكون ظاهرًا وقد يكون خفيًّا، فحينئذٍ يكون الوصف هنا بالشرك الخفيّ لم يُرِد به النبي ? ماذا؟ لم يرد به أنه قسيم لهم، ولذلك فسئل عنه فقال: الرياء الذي هو الشرك الأصغر هو عينه الشرك الخفي، إذًا هما وصفان لمسمّى واحد، وإنما تزين بإظهاره، وأنه لله بخلاف الشرك الجليّ.

وفي حديث محمود بن لبيد هذا الذي مر معنا الذي تقدم في باب الخوف من الشرك تسميته بالشرك الأصغر. إذًا سمَّاه هناك بالشرك الأصغر وسماه هنا بالشرك الخفيّ فدل على أن الشرك الخفي ليس مباينًا للشرك الأصغر بل هو عينه، ووصف له لأنه خفيّ ليس بأمر ظاهر.

وعن شدَّاد بن أوس قال: كنا نعد الرياء على عهد رسول الله ? الشرك الأصغر. رواه ابن أبي الدنيا وابن جرير، والطبراني، والحاكم وصححه، وظاهره أنه من الأصغر مطلقًا، وهو ظاهر قول الجمهور، كما ذكرنا في أول الدرس بأن الرياء هل هو شرك أصغر مطلقًا بمعنى أنه لا يكون أكبر دائمًا يكون أصغر. قيل به، وهذا ظاهر النص الذي ذكره، لكن الصواب أن العبرة هنا بالحقائق، ننظر إلى حقيقة الرياء، وهو إرادة العبد غير الله تعالى بالعمل، حينئذٍ قد يطغو على العبد فلا يريد بعمله إلا ذلك السوى، حينئذٍ نقول: هذا لم يُرِد الله تعالى ابتداء فكيف يقال بأنه الشرك الأصغر، هذا لا يتعبد ابتداء في عباداته لا صلاة ولا صيام ولا زكاة ولا غيره، لا يتعبد إلا لغير الله تعالى هل هذا مسلم؟ ليس بمسلم، إذًا نحكم ماذا؟ نحكم الأصول، فيكون الشرك الأصغر يكون الرياء من الشرك الأصغر وهو الأصل فيه لكن قد يسترسل به العبد فينقلب في شأنه فيكون شركًا أكبر، وهذا هو الصحيح.

قال ابن القيم: وأما الشرك الأصغر فكيسير الرياء. مفهومه أن كثيره ليس بأصغر، وأما الشرك الأصغر فكيسير الرياء والتصنع للخلق والحلف بغير الله، وقول الرجل: ما شاء الله وشئت، وهذا من الله ومنك، وأنا بالله وبك، وما لي إلا الله وأنت، وأنا متوكل على الله وعليك، ولولا الله وأنت لم يكن كذا وكذا. قال رحمه الله تعالى: وقد يكون هذا شركًا أكبر بحسب حال قائله ومقصده. وهذه هي القاعدة التي مرت معنا أن الأشرك الأصغر نحكم عليه باعتبار ما تضمنه الحال، قد يسترسل به فيكون أكبر، فلذلك الحلف بغير الله الأصل فيه أنه أصغر، لكن قد يحلف به ويعتقد عظمة هذا المحلوف أنها أشد من عظمة الباري جل وعلا، صار ففي حقّه ماذا؟ شركًا أكبر. إذًا الشرك الأصغر قد ينقلب في حقّ صاحبه أكبر. وهذا واضح بيِّن، ففسَّر ابن القيم هنا الشرك الأصغر باليسير من الرياء،

فدل على أن كثيره أكبر، هو ليس دليل ابن القيم هو، وإنما هذا يُستأنس به، الدليل ما ذكرناه أن النظر يكون في الحقيقة، لأن ما يقابل الإخلاص هو الشرك متقابلان، أليس كذلك، عبر بالإخلاص وحرم الشرك، ما هو الشرك؟ صرف العبادة لغير الله، وهذا صرف العبادة لغير الله تعالى ومر معنا أن التنيه قد يكون مطلقًا من كل وجه وقد يكون مطلق تنبيه، حينئذٍ ننظر إلى هذه المعاني فإن تحققت في الشخص الذي صرف العبادة لغير الله تعالى سواء سمّاه رياء أو غيره حينئذٍ نقول: هذا إما أكبر، وإما أصغر.

ولا خلاف أن الإخلاص شرط لصحة العمل وقبوله، وكذا المتابعة. قيل: الإخلاص استواء أحوال العبد في الظاهر والباطن. والرياء أن يكون ظاهره خيرًا من باطنه، الإخلاص استواء الباطن والظاهر، والرياء أن يكون ظاهره خيرًا من باطنه، هذا أراد أن يقابل بين النوعين، والرياء أن يكون ظاهره خيرًا من باطنه، أي لملاحظة الخلق، والصدق في الإخلاص أن يكون باطنه أعمر من ظاهره، يكون الباطن أعمر من ظاهره. هذا الصدق في الإخلاص. عندنا إخلاص، وعندنا الصدق في الإخلاص، الإخلاص استواء الظاهر والباطن، والصدق فيه أن يكون الباطن أعمر من الظاهر.

قوله: «فيقوم الرجل فيصلي فيزين صلاته». يعني يحسنها ويطيلها ونحو ذلك. «فيزين صلاته لِمَا يرى من نظر رجل». فسَّر الشرك الخفي بهذا، تفسيره من النبي ? أن يعمل الرجل العمل لله، لكن يزيد فيه صفة كتحسينه وتطويله ونحو ذلك لِمَا يرى من نظر رجل علّقه بالنظر، فهذا هو الشرك الخفي وهو الرياء، والحامل له على ذلك هو حبّ الرياسة والجاه عند الناس، يعني طلب رضا الناس أو فرارًا من مذمة الناس.

قال الطيبي: وهو من أضر غوائل النفس وبواطن مكايدها، يُبتلى به العلماء والعباد والمشمرون عن ساق الجدّ لسلوك طريق الآخرة، يعني أكثر من يُبْتلى به الصالحون، أهل الصلاح هم رواد الرياء - ليس مطلقًا، إنما الذي يقع فيه -.

وقال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: مما يبين الإنسان قد يخفى عليه كثير من أحوال نفسه فلا يشعر بها، هنا الطامة هذه أن كثيرًا من الناس تكون في نفسه حب الرياسة كامن لا يشعر به، بل إنه مخلص في عبادته يظن ذلك، وقد خَفِيَتْ عليه عيوبه، ولهذا سمّيت هذه الشهوة الخفية يعني كل أمر كامن في النفس من أغراض النفس مما يتطلبه المرء من العبادة ولا يشعر به، فهو شهوة خفيّة، وبعضهم خص بالرياسة، وليست خاصة بالرياسة. ولهذا سميت هذه الشهوة الخفية. قيل لأبي داود السجستاني: ما الشهوة الخفيّة؟ قال: حب الرياسة.

مناسبة الحديث للباب:

فيه التحذير من الرياء، وفيه تفسيره.

وفي الحديث شفقته ? على أمته ونصحه لهم، وأن الرياء أخوف على الصالحين من فتنة الدجال. وإذا كان يخافه ? على سادات الأولياء مع قوة إيمانهم وعلمهم فغيرهم ممن هو دونهم أولى بالخوف من الشرك أكبره وأصغره.

وفيه إثبات المسيح الدجال. ومرَّ معنا أن المسيح أي الممسوح العين اليمنى، فهو أعور العين اليمنى كما قال النبي ?: «إن الله لا يخفى عليكم إنه ليس بأعور وإن الدجال أعور العين اليمنى». ومن هنا أخذ أهل السنة والجماعة إثبات العينين للباري جل وعلا. مع الإجماع، الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر، والدجَّال على وزن فعَّال صيغة مبالغة أو نسبة إلى الوصف الملازم له وهو الدَّجَل الكذب والتمويه، وهو رجل من بني آدم يخرجه الله تعالى فتنة للناس، وثبوته متواتر قطعي كما هو معلوم من الدين محله.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

فيه مسائل:

(الأولى: تفسير آية الكهف) وهي قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ} [الكهف: ١١٠، فصلت: ٦] .. الآية إلى آخرها دلت على أن العمل لا يُقبل إلا إذا كان صالحاً موافقًا للشرع، وخالصًا لله ليس فيه شرك، والرياء ينافي الإخلاص.

(الثانية: الأمر العظيم في رد العمل الصالح إذا دخله شيء لغير الله) وهذا فيه تعميم من المصنف، هذا من حديث أبي هريرة، الأمر العظيم يعني الذي ينبغي تعظيمه، وهو ما دل عليه حديث أبي هريرة في ردّ العمل الصالح متى يرد؟ إذا دخله شيء لغير الله تعالى، وهذا

يُقيَّد بماذا؟ إذا لم يدافعه، فأما إذا دافعه حينئذٍ لا يضره البتة، لقوله: «تركته وشرك» أي لفقده شرطه المصحح له، وهو الإخلاص، وصار عظيمًا لأنه ضاع على العامل خسارًا، وفحوى الحديث يدل على غضب الله عز وجل من ذلك.

(الثالثة: ذكر السبب الموجب لذلك، وهو كمال الغنى) يعني الرد، لماذا ردَّه الله تعالى، أغنى الشركاء قوله: «أغنى الشركاء». فالموجب للردّ هو كمال غنى الله تعالى عن كل عمل فيه شرك، فهو غني عن كل عمل لكنه يقبل العمل الصالح ويُثِيب عليه كرمًا منه وإحسانًا وليس محتاجًا إليه البتة.

(الرابعة: أن من الأسباب أنه خير الشركاء) يعني من أسباب رد العمل، فلا يقبل العمل الذي يُشرك به غيره، فإذا أشرك العامل مع الله أحدًا، فالله خير الشركاء فلا يُنازع من جُعِلَ شريكاً له، لا ينازع الله تعالى، بمعنى أنه يتبعض، لا، وإنما يجعله لغيره. فهو ماذا؟ لخير الشركاء.

(الخامسة: خوف النبي - صلى الله عليه وسلم - على أصحابه من الرياء) لقوله: «ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي من المسيح الدجال».

(السادسة: أنه فسَّر ذلك بأن المرء يصلي لله، لكن يزينها - يعني يزين الصلاة - لما يرى من نظر رجل) أي كما ذكره في الحديث وسمّاه خفيًّا لكون صاحبه يظهر للناس شيئًا وقد أخفى خلافه، ثم التفسير المذكور ينطبق على الرياء.

79 ٧٩

٧٩٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (باب من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* قوله: وقول الله تعالى (مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ)
* مناسبة الآية للترجمة، وما فيها من فوائد.
* قوله: (وفي الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد الخميلة، إن أعطي رضي، وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش، طوبى لعبد أخذ بعنان فرسه في سبيل الله، أشعث رأسه، مغبرة قدماه، إن كان في الحراسة كان في الحراسة، وإن كان في الساقة كان في الساقة، إن استأذن لم يؤذن له، وإن شفع لم يشفع).
* مناسبة الحديث للباب.
* قوله: (فيه مسائل:)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (بابٌ من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا). هذا هو الباب السابع والثلاثون، (بابٌ من الشرك إرادةُ) بالرفع، (إرادةُ الإنسان بعمله الدنيا).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد فيه بيان أن العمل لأجل الدنيا شرك، وهذا الشرك الأصل فيه أنه شرك أصغر وعليه ينافي كمال التوحيد الواجب ويحبط العمل الذي قارنه، وهو أعظم من الرياء، وقال في ((الحاشية)): لأن مريد الدنيا قد تغلب إرادته تلك على كثير من عمله، وأما الرياء فقد يعرض له في عملٍ دون عمل، هذا أراد التفرقة بين البابين، وسبق الباب السادس والثلاثين وهو (باب ما

جاء في الرياء) وعرفنا أنه يفعل العبادة لأجل أن يُحمد صاحبها، وقد يكون ثَمَّ إرادات أخرى، وهنا عقد هذا الباب (بابٌ من الشرك إرادة الإنسان بعمله) الذي هو الطاعات (الدنيا)، ومن الدنيا حب المدح والثناء والفرار من ذمّ الناس وإرضاؤهم وغير ذلك، وهل ثَمَّ فرق بين البابين. قال في ((الحاشية)): (وهو أعظم من الرياء، لأن مريد الدنيا قد تغلب إرادته تلك على كثير من عمله، وأما الرياء فقد يعرض له في عمل دون عمل ولا يسترسل معه). وهذا التفريق قد يقال بأنه فيه شيء من النظر، لأن الرياء كذلك قد يسترسل معه ويصاحبه قد يكون في عمل دون عمل، وكذلك إرادة الإنسان بعمله الدنيا قد يكون في عمل دون عمل، حينئذٍ لا يشترط فيه الاتصاف بجميع الأفعال، ولذلك ذكر بعضهم أن هذا الباب هو بعينه الباب السابق. قال في ((التيسير)): قد ظن بعضُ الناس أن هذا الباب داخل في الباب السابق الذي هو (ما جاء في الرياء) وأن هذا مجرد تكرارًا يعني من المصنف رحمه الله تعالى فأخطأ، يعني من قال بأنه مجرد تكرار أخطأ، ولذلك لا بد من التوجيه، والصواب أن يقال بين عمومًا وخصوصًا مطلقًا، يجتمعان في مادة ويفترقان في مادة، والرياء هذا نوع من هذا الباب الثاني، وعليه يكون من عطف العام على الخاص، فالباب السابق خاص وهذا الباب يعتبر عامًا، وأما أنه مغاير له من كل وجهٍ قد قيل به لكنه لا يظهر، والفرق بين هذه الترجمة وبين ترجمة الباب قبله أن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا وسبق أن العموم والخصوص المطلق يحتاج إلى كم مادة؟ إلى مادتين: مادة الاجتماع، ومادة الافتراق. مادة الاجتماع يجتمع الأعم مع الأخص، ومادة الافتراق يفترق الأعم فيها عن الأخص، وأما الأخص فلا يفترق عن الأعم بحالٍ من الأحوال، فبين هذا الباب وهو إرادة الإنسان بعمله الدنيا مع الباب السابق وهو خصوص الرياء بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلق يجتمعان في مادة وهو ما إذا أراد الإنسان بعمله التزين عند الناس والتصنع لهم فهذا رياء، وهو أيضًا إرادة الدنيا بالتصنع عند الناس وطلب الْمِدْحَةِ عندهم والإكرام. إذًا يعتبر ماذا؟ من إرادة الدنيا فاجتمعا، فيتزين لصلاته لأجل الناس وهو بعينه إرادة الدنيا بعمله، لأنه طلب بذلك الْمُدْحَةَ والإكرام.

ويفارق الرياء - وهنا صورة الافتراق يفترق الأعم عن الأخص - لكونه عمل عملاً صالحًا أراد به عرضًا من الدنيا، بمعنى أن المرائي يدخل الرياء في ضمن عبادته، وأما هذا النوع فهو يعمل العمل خالصًا بمعنى أن العبادة يتمها على أتم وجهٍ من الإخلاص لكن يكون ثَمَّ غرضٌ آخر يترتب عليه غير ما يترتب على الرياء، فثَمَّ فرق بين الصورتين، فالرياء داخل في ضمن العبادة، وأما إرادة الدنيا بعمله فهذا يكون منفكًا عنه، ولذلك قال: كمن يجاهد ليأخذ مالاً أو يجاهد للمغنم أو غير ذلك، ولهذا جاء في النص بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - سماه ماذا؟ سماه عبدًا لذلك، وحينئذٍ [يكون في قلبه تعلقًا] يكون في قلبه تعلقٌ بذلك المال حتى جعله غرضًا له، ولذلك الافتراق بين البابين فيه شيء من العسر، بخلاف المرائي فإنه إنما يعمل ليراه الناس ويعظموه، والذي يعمل لأجل الدراهم أعقل من المرائي بمعنى أن ثَمَّ فرق بين النوعين فمن عمل عملاً أراد به الدنيا. قال الشراح هنا: عمل عملاً صالحًا أراد به عرضًا من الدنيا وهذا يرد السؤال هنا هل هذه النية مصاحبة له في العبادة أم لا؟ أكثر الشراح على أن ثَمَّ فصل بين الصورتين، وهذا لا يكاد أن يتأتى، فمن يجاهد لأجل المال حينئذٍ هل هذه النية مصاحبة للجهاد أم أنها بعده، إن كانت مصاحبة للجهاد من أوله أو في أثنائه فما الفرق بين المرائي والذي يعمل لأجل الدنيا؟ لا فرق، لماذا؟ لأن كل منهما يكون قد أخل بالإخلاص في عبادته سواء كان مرائيًا أو كان مجاهدًا وادَّعينا بأنه قد عمل صالحًا من كل وجهٍ، ولذلك الفرق بين البابية فيه شيءٌ من العسر، وإنما نقول: أن كل منهما خاسرٌ لأنه قد أراد غير الله تعالى بعبادته، وكل من العبادتين مدخولةٌ من جهة الإخلاص وإن اختلفت المشارب والمأرب بمعنى أن الإرادات تختلف كما قلنا فيما سبق من قول ابن حجر رحمه الله تعالى ليُحمد صاحبه، قلنا: ليس المراد الحمد فحسب، وإنما يترتب عليه أي غرضٍ يرجوه من فعل العبادة، حينئذٍ نقول: قد عَمِلَ هذه العبادة لغرضٍ ما، وهذا الغرض يختلف من زيدٍ إلى آخر، ثم ما يترتب عليه قد يترتب عليه مدح الناس أو غيره. حينئذٍ الفرق بين البابين فيه عسرٌ، فإنه إنما يعمل ليراه الناس ويعظموه، والذي يعمل لأجل الدراهم أعقل من المرائي، هكذا قيل، لأن ذلك يعمل لدنيا يصيبها [أو]، والمرائي عمل لأجل المدح والجلالة في أعين الناس، وما الفرق بينهما؟ لا فرق من حيث

الشرع، وإن سمي هذا مرائيًا، وسمي الآخر مريدًا بعمله الدنيا، هذا أو ذاك، ولذلك فَسَّر بعض السلف الآية التي سيذكرها المصنف رحمه الله تعالى بالمرائي، وهذا لا يمنع كذلك التعميم لأنه على القاعدة السابقة أن السلف إنما يفسرون الآيات في غالب أحوالهم بذكر بعض الأمثلة الداخلة تحت اللفظ العام، وعلى كلٍّ كُلّ منهما مرادف للآخر، والذي يعمل لأجل الدراهم أعقل من المرائي وكلاهما خاسرٌ والعياذ بالله، وبعضهم ذهب إلى أن هذا الباب مستقلٌ من حيث النوع عن الباب السابق، وهذا رجحه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، هذا الباب نوعًا مستقلاً عن الباب الذي قبله، قال: وهذا هو الظاهر.

بمعنى أن المرائي شيء والذي يعمل لأجل الدنيا شيءٌ آخر، وما الفرق بينهما الفرق بينهما عسير، لكنه قال: لأن المرائي يريد أن يمدح في العبادة فيقال هو عابد. إذًا أراد بعمله الدنيا، ولا يريد النفع المادي، وفي هذا الباب لا يريد أن يمدح بعبادته ولا يُقصد المراءات بل يعبد الله مخلصًا له ولكنه يريد شيئًا من الدنيا كالمال ونحوه، فكيف يتحقق أنه يعبد الله تعالى مخلصًا وهو يريد المال، هل هذا متحقق؟! الذي يحج لأجل المال هل هذا مخلصٌ في حجه؟ الجواب: لا. إذًا الإرادة أفسدت العمل في ضمن ماذا؟ في ضمن العبادة نفسها، إما ابتداءً وإما ضمنًا، فالمرائي دخلت عليه النية الفاسدة في أثناء عبادته أو من أصلها، وكذلك الذي يحج لأجل المال أو يجاهد لأجل المال فهل النية هنا السؤال الذي يُميّز، هل النية طارئةٌ بعد العمل فنقول حينئذٍ من عمل صالحًا من كل وجهٍ ثم طرأت النية؟ ليس هذا المراد، وإنما المراد ماذا؟ أن يحج ابتداءً فيقدم على الحج لأجل المال، هل هذا عمل صالح قد أخلص فيه؟ الجواب: لا، حينئذٍ التفرقة بادِّعَاء أن هذا الباب في من عمل صالحًا مخلصًا لله تعالى وهذا هو الفرق بين البابين هذا فيه نظر كما ذكرنا، ولذلك قال: لأن المرائي يُريد أن يمدح في العبادة فيقال هو عابد، ولا يريد النفع المادي، وفي هذا الباب لا يريد أن يمدح بعبادته ولا يقصد المراءات، بل يعبد الله مخلصًا له - وهذا محل نظرٍ - ولكنه يريد شيئًا من الدنيا المال ونحوه كمن يحج لأجل المال الذي يحج لأجل المال يعني ابتداءً وانتهاءً فليس له قصد إلا المال هذا حجه باطل لا يصح، ولا نقول بأنه ماذا؟ أنه قد عمل صالحًا وأراد به الدنيا، لماذا؟ لِمَا مر معنا مرارًا بأن العبادة لا تصح إلا بتحقق شرطين، وهنا هل الإخلاص موجود؟ الجواب: لا، فانتفاء الإخلاص دليلٌ على انتفاء صحة هذه العبادة، فمن حج لأجل المال - الذي يحركه المال - حج لأجل المال حينئذٍ نقول: هذا كمن صلّى بلا طهارة قصدًا مع القدرة عليها، فكما أن الصلاة باطلة بل لا تنعقد ابتداءً، كذلك هذا الحج لا يصح، بل لا ينعقد ابتداءً لأنه ما الإرادة به وجه الله تعالى، فالتفرقة بين البابين بذكرِ أن هذا النوع إنما أخلص في العبادة وأراد به الدنيا نقول: هذان لا يجتمعان. لأن هذه النية مفسدة، مفسدة له في عمله فهو يريد نفعًا في الدنيا غافلاً عن ثواب الآخرة، والظاهر والله تعالى أعلم أن البابين متداخلان ليس بينما فرقٌ البتة.

قال: فإخلاصه ليس كاملاً لأن فيه شركًا وهذا يعارض ما سبق أنه قد عمل ماذا؟

قد عمل العبادة مخلصًا لله تعالى، فإخلاصه ليس كاملاً لأن فيه شركًا لكن ليس كشرك الرياء يُريد أن يُمدح بتقربه إلى الله وهذا لم يُرد مدح الناس بذلك، بل أراد شيئًا آخر. إذًا كل منهما قد عمل صالحًا في الظاهر لكنه نوى بعبادته غير الله تعالى، سواء اختلفت المآرب أم تعددت الإرادات هذا لا أثر له البتة، كما لا أثر لمن يصرف العبادة إلى صنم أو شجر أو حجر هل بينها فرق؟ الجواب: لا، كذلك إذا عمل صالحًا لأجل أن يُمدح أو عمل صالحًا لأجل لأن يحج؟ لا فرق بين النوعين البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (بابٌ من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا)، (من الشرك)، (من) هذه للتبعيض تفيد التبعيض، وإعرابها خبر مقدم، والمبتدأ إرادة الإنسان بالرفع، إذًا من الشرك بعض الشرك، والشرك هنا المراد به الأكبر أم الأصغر؟ نقول: الأصل المراد به الأصغر، هذا الأصل في هذا النوع، لكن كل ما قيل - هذا الضابط في الشرك الأصغر - كل ما قيل: إن الأصل فيه الشرك الأصغر لا يمنع أنه قد يتطلع لصاحبه إلى أن يقع في الشرك الأكبر فيترقى يقع في الشرك الأكبر، وذكرنا ذلك بالأمس؟

إذًا من الشرك الأصل فيه أنه الأصغر لكن قد يترقى بفاعله حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون واقعًا في الشرك الأكبر، فليس كل من أراد بعمله الدنيا حينئذٍ يكون مشركًا شركًا أصغر، بل قد يقع في الأكبر، لكن الأصل فيه هو ما ذكرناه. إذًا من الشرك أي الأصغر، و

(من) هنا للتبعيض أي بعض الشرك، (إرادة الإنسان) هذا مبتدأ مؤخر. قال في ((المفردات)): والإرادة منقولة من رَادَ يَرُودُ، يعني الأصل فيها رَادَ يَرُودُ إذا سعى في طلب شيء، رَادَ يَرُودُ، إذا سعى في طلب شيء، والإرادة في الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأملٍ، يعني شيء يتعلَّق بالنفس ويعتبر من أعمال القلوب، وحينئذٍ يكون فيه شيء من الأمل وشيء من الحاجة وشيء من الشهوة، فهي مركبة من هذه الأمور الثلاثة، وجُعِلَ اسمًا لنزوع النفس إلى الشيء، يعني الميل إليه مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل. قال - وهو المراد هنا -: وقد يُذكر - يعني لفظ الإرادة - ويُراد به القصد والنية والإرادة عند جمهور الفقهاء بمعنى واحد. وإن فرَّق بعضهم بين النوعين، لكن النية والإرادة والقصد بمعنى واحد، وإن فُسِّرتِ النية في اللغة بأنها القصد، فيطلق لفظ الإرادة ويراد به ماذا؟ يراد به القصد، حينئذٍ الإرادة والنية بهذا المعنى مترادفان، كل منهما به معنى الآخر نحو قوله تعالى: {لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ} [القصص: ٨٣] يعني لا يقصدون العلو في الأرض، لا يقصدون علوًّا في الأرض، يعني ولا يقصدونه ولا يطلبونه لأن الإرادة فيها معنى الشهوة والحاجة والأمل، فهي دافعة، ولذلك قال أهل السنة والجماعة في مقام أفعال العباد: أنه لا يوجد عمل إلا بإرادة جازمة، لأن الأصل أنها تحثّ على الفعل، فلا يقع فعل إلا بإرادة جازمة وقدرة تامة، فكل فعل مركب من هذين الأمرين الذي يحرك ويكون باعثًا في داخل النفس هو الإرادة، ولذلك قال: شهوة، لأنها تطلب ما يُستحب. إذًا (إرادة الإنسان) والإضافة للإنسان للاحتراز عن ماذا؟ [عن غيره]، معلوم أنه عن غيره، عن ماذا؟ احتراز عن ماذا؟ عن الجماد، والحيوان، هذا بناء على أن كلّ منهما له إرادة، فإذا نفينا أن يكون للجماد والحيوان إرادة حينئذ قلنا هنا: الإضافة ليس للاحتراز، بل هي للبيان. ولكن الصواب أن الجدار الجمال أنه له إرادة {جِدَاراً يُرِيدُ}. يريد هو أي الجدار {يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ} [الكهف: ٧٧] وكذلك الحيوان له إرادة ولذلك نقول الإضافة هنا إلى الإنسان للاحتراز عن الجماد وإن كان قد يوصف الجماد بالإرادة حقيقةً، حقيقة يوصف بالإرادة، وكذلك الحيوانات توصف بالإرادة نحو قوله تعالى: {جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ} يريد، هذا فعلٌ وهو مسندٌ إلى الفاعل الضمير المستتر الذي يعود إلى الجدار، حينئذٍ أثبت الباري جل وعلا أن للجدار إرادةً، والأصل حمل اللفظ على حقيقته ولا ندعي المجاز في مثل هذا التركيب، لماذا؟ لن هذه غيبيات شيءٌ لا يدرك بالعقل كون الجدار له إرادة، كونه يحب، كونه يميل .. إلى آخر، نقول: هذه لا تدرك بالعقل فإذا أخبر خالقه جل وعلا بأنها تريد أو أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن «أحدٌ يحبنا». حينئذٍ لا نقول: كيف يحب.

المحبة تستلزم الإرادة، أليس كذلك؟ المحبة تستلزم الإرادة لأنه يحبُ النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن معه، دل على أن ذلك تخصيص، والتخصيص يدل على الإرادة يستلزمها.

إذًا القاعدة هنا أنه إذا أثبت الباري جل وعلا ذلك فحينئذٍ نقول الأصل حمل اللفظ على حقيقته، ولا يحل أن نقول بأن هذا فيه مجازٌ. ويقال: فرسي تريدُ التبنَ. هكذا قال في ((المفردات)) تريدُ التبنَ، فرسي تريدُ، يعني لها إرادة وهذا هو الأصل، والمقصود هنا إرادة مكلف، إرادة الإنسان أي إرادة مكلفٍ، وأما الجماد فليست إرادته معتبرة هنا، كذلك الحيوان ليست إرادته معتبرة هنا، لأن التكليف إنما هو مناط بالإنسان، وليس كل إنسان إنما المراد به الإنسان المكلف فيشمل ذلك الذكر والأنثى، والإنسان قيل: سُمِّي بذلك لأنه خُلِقَ خِلْقَة لا قوام له إلا بإنس بعضهم لبعضٍ، والإنسي منسوب إلى الإنس يقال ذلك لمن كثر أُنْسُهُ، ولكل ما يُؤنس به، ولهذا قيل: الإنسان مدنيٌّ بطبعه. بمعنى أنه لا يقوم بكل شيءٍ البتة، لا يكون هو طبيبًا ومهندسًا وعالمًا وإمامًا وخطيبًا ومؤذنًا لا بد أن تتوزع عليه الأمور فهو محتاج إلى غيره، لا بد من غيرٍ يعينه على ذلك، لا بد من يخبز له، لا بد من يفتح كذا وكذا .. إلى آخره، ولهذا قيل: الإنسان مدني بالطبع من حيث لا قوام لبعضهم لا ببعضٍ ولا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه، وقيل: سُمِّيَ بذلك لأنه يَأنس بكل ما يألفه، وقيل: هو إِفْعِلان وأصله إِنْسِيَان سُمِّيَ بذلك لأنه عهد الله إليه فنَسِيَ.

إذًا إرادة الإنسان شمل الذكر والأنثى، واحترزنا به عن الجماد والحيوان، والمراد به المكلف، وأما الصغير الذي أو المجنون غير مكلف

هذا ليس بداخل في الحكم لأنه لا يتعلق به تحريمٌ ولا تحليل، الحلال والحرام والأحكام الشرعية التكليفية إنما تناط بالمكلف.
قوله: (بعمله) أي بأعماله، مفرد مضاف فيعم، والجار والمجرور متعلق بقوله: (إرادة)، (باب من الشرك إرادة الإنسان) أراد بعمله لو جعلته فعلاً لأن المصادر أشكلت في الإعراب أجعلها فعلاً، بعض الشرك أن يريد الإنسان (بعمله)، (بعمله) متعلق بـ (يريد) حينئذٍ الإنسان في أصل التركيب فاعل، ولذلك الإرادة هنا مصدر مضاف إلى فاعله أين مفعوله؟ (الدنيا) هكذا قل: يريد الإنسان بعمله الدنيا، أراد الدنيا، إذًا الدنيا مفعولٌ به، حينئذٍ إرادة هنا مصدر أضيف إلى الفاعل، وأين المفعول؟ ... (الدنيا) أشكل عليك رده إلى فعل مضارع ومعه (أن) المصدرية (بعمله) أراد به ماذا؟ أراد به الطاعات، لأن العمل هنا مفرد مضاف فيعم لجميع أعماله، والمراد به أعماله الظاهرة، والمراد به أعماله التي هي طاعات وقربات وعبادات، وأما عمله الذي هو عمل دنيوي هذا أراد الدنيا قطعًا، ولا يُشترط فيه أن ينوي فيه ماذا؟ أن يُريد وجه الله تعالى والدار الآخرة وإنما الشأن في ماذا؟ في الطاعات التي هي عبادات التي يشترط فيها الإخلاص. إذًا (بعمله) أي بأعماله الظاهرة متعلقٌ بـ (إرادة) لأنها مصدر، والمراد به الطاعات والعبادات والقربات، وإرادة الإنسان من إضافة المصدر إلى فاعله، و (الدنيا) مفعولٌ للمصدر. قوله: من الشرك الأصغر أن يريد الإنسان (بعمله الدنيا) ما المراد بالدنيا هنا الدنيا نقيض الآخرة ولذلك قال تعالى: {خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ} [الحج: ١١] متقابلتان، لكن الدنيا بذاتها أم أراد به ثواب الدنيا؟ الثاني، ولذلك جاء في قوله تعالى: {ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا} [آل عمران: ١٤٥] إذًا ليس المراد به الدنيا، فحينئذٍ المراد به الثواب، فإما أن تجعل الدنيا مجازًا بمعنى أنه أطلق السبب فأراد به ما يترتب عليه، أو إن شئت قل بأنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، والسياق يدل على ذلك، لأنه لم يرد الدنيا من حيث هي، وإنما أراد ثواب الدنيا يعني ما يكون نتيجةً أو من أعمال الدنيا. إذًا الدنيا أي ثواب الدنيا ولا يريد بها الآخرة.
ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة آيتين وحديثًا لأنه قال: الآيتين قال رحمه الله تعالى: (وقول الله تعالى: {مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا} الآيتين) يعني أكمل الآية، ثم الآية التي تليها ({مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}) فأراد بالترجمة أن يجعل هاتين الآيتين دليلاً على ما ذكره، توعد الله سبحانه من كان مقصور الهمة على الدنيا لا يطلب غيرها ولا يريد سواها، فهذا المعنى هو الذي من أجله سيقت الآية، وهو الذي من أجله جعل المصنف هذه الترجمة دلالة على هذا المعنى، توعد لأنه قال: ({وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ}) هذا وعيد، بل هو أشد الوعيد، بل يدل على التكفير لأن ظاهره ماذا؟ ظاهره أنه لن يدخل الجنة ({أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ}) ليس إلا هذا حصر وقصر ليس لهم إلا النار، ومن الذي ليس له إلا النار ولا نصيب له في الجنة؟ هو الكافر، فيدل على أن هذا في ظاهره على التخليد، ففيه وعيدٌ، وهذا الوعيد منصبٌّ على من أي شخصٍ؟ من كان مقصور الهمة على الدنيا لا يطلب غيرها ولا يريد سواها، ليس له عمل إلا وإرادته متعلقة بالدنيا، ثم الأصناف تختلف والأغراض تتعدد، وإنما المراد به المعنى المشترك، حينئذٍ لا يقال: أراد الدنيا لأجل المال، لأجل الجاه، لأجل المرتبة، لأجل الشهادة، هذه تختلف من شخصٍ إلى شخص، بل وتختلف من زمان إلى زمان، حينئذٍ نقول: المعنى المقصود الذي يُجعل مناطًا للحكم الشرعي هنا هو أنه ليس له همٌّ إلا الدنيا، ولم يرد بعمله الذي هو الطاعات لم يرد به الله تعالى والدار الآخرة، فقال سبحانه ({مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا}) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: أي ثوابها. يؤكد المعنى الذي ذكرتُه سابقًا إما أن يكون مجازًا وإما أن يكون من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه، وهو نوع من المجاز. قال ابن عباس: أي ثوابها. يريد الحياة الدنيا أي ثواب الحياة الدنيا، ({وَزِينَتَهَا}) أي مالها، هكذا ذكره ابن عباس، وهل هو خاص بزينة الدنيا خاصةً بالمال؟ الجواب: لا. وأنا أريد دائمًا أن تتفطنوا لهذه المسألة، وهي أن الصحابي ذكر لفظًا ما لكلمة أو لآية في القرآن = حينئذٍ ليس المراد تخصيص والقصر، هنا يأتي الغلط

سواء كان من مفسرين القدماء أو من بعض المعاصرين، يأتي الغلط من حيث كون الصحابي يذكر قولاً أو يذكر آحادًا أو فردًا للفظ من القرآن، حينئذٍ نقول: ابن عباس قال: الزينة هي المال. ما عدا المال، الشهادة والمرتبة أمرٌ حادث ما أدركه ابن عباس، حينئذٍ هل يراد بالزينة أو لا؟ قل: نعم ٠٠ ٢٨.

٥٢، كون ابن عباس لم يذكره نقول: لا ينفيه ابن عباس، فذكر المال ولا ينفي غير المال، هذا يدل على ماذا؟ على أن طريقة السلف في التفسير إنما يذكرون بعض المفردات أو الأفراد أو الآحاد، فيستدل بذكر الموجود المذكور على غيره، فالمعنى واحد، ويدل على ذلك أن القرآن ليس هو خاصًا بعصر الصحابة فحسب، بل الشريعة عامة شاملة لكل زمانٍ ومكان، ومعلوم أن الحوادث تختلف وتوجد في ما بعد الصحابة ما لا يوجد في عصر الصحابة، وما يذكره الأصوليون - وقد نبهنا عليه مرارًا - ما يذكره الأصوليون بأن الحوادث كثيرة والنصوص قليلة هذا قولٌ باطل لا يصح، ولا يسلم لهم، لماذا؟ لأن الله تعالى قال: {مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ} [الأنعام: ٣٨]، ولذلك ابن حزم رحمه الله تعالى دائمً يُورِدُ هذه الآية {مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ}، {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً} [مريم: ٦٤] فما من حكمٍ أمر الله تعالى وأراده من العباد إلا وهو موجودٌ في الكتاب والسنة، علمه من علمه وجهله من جهله، وإنما يأتي الغلط من حيث إدراك دلالة الكتاب والسنة على الحكم، قد يظهر للعالم أو لغيره الحكم إن كان بدلالة المطابقة، أو بدلالة التضمن، والخفاء في الثاني أكثر من الخفاء في الأول، صحيح؟ الخفاء في الثاني في دلالة التضمن أكثر من الخفاء في الأول، لماذا؟ لأنه يحتاج إلى معرفة أن اللفظ يُستعمل بعدة معاني في لسان العرب، فقد يأتي اللفظ ويراد به عشرة معاني، حينئذٍ يقف المفسر على معنًى أو معنيين وينسى أو يجهل المعاني الأخرى، حينئذٍ إذا جاء معنًى يدل عليه اللفظ مما لا يعلمه قد ينكره ويقول: النص لا يدل عليه فيلجأ إلى القياس، وما أُوتِيَ إلا من جهة ماذا؟ أصوله في فهم الألفاظ، إذًا خفاء الحكم الشرعي في الدلالة التضمنية هذا أكثر من الأول فضلاً عن دلالة الالتزام التي تدل على خارج لازم للمعنى المذكور، وهذا أشد خفاءً، حينئذٍ [ما من حكمٍ شرعي] ما من حادثة في أي زمان تقع هذه الحادثة إلا وحكمها في الكتاب والسنة، لماذا؟ لأننا نعتقد بأن القرآن والسنة شريعة الله تعالى في أرضه، حينئذٍ تكون صالحة لكل زمان ومكان، ما من حادثة إلا وحكمها في الكتاب والسنة، وإذا نوَّعنَا الأدلة قلنا: كتابًا وسنةً وإجماعًا وقياسًا، حينئذٍ القياس إلحاق النظير بنظيره فيكون الحكم فيه واضح.

إذًا ({وَزِينَتَهَا}) أي مالها، فيكون تفسيرًا ببعض المفردات، ({نُوَفِّ إِلَيْهِمْ}) نوفر لهم ثواب أعمالهم بالصحة والسرور في الأهل والمال والولد، ({وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ}) لا ينقصون، هذا كله تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ({وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ})، ({وَهُمْ}) أي من يعمل لهذه الدنيا، ({فِيهَا}) في هذه الدنيا، ({لاَ يُبْخَسُونَ}) يعني لا ينقصون، فإنه عمل من أجل الدنيا، حينئذٍ يُوَفِّي الله تعالى ما عمله.

قوله: ({وَزِينَتَهَا}) الزينة الحقيقية قال في ((المفردات)): ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله. ما لا يشين يعني يعيب ويُنقص، ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله لا في الدنيا ولا في الآخرة، فأما ما يزينه في حالةٍ دون حالة فهو من وجه شَيْن، يعني ما يكون زينة في حال دون حال، هل يكون زينة مطلقًا؟ الجواب: لا، متى يكون زينة؟ في الحال التي يتزين به أو بها، ومتى لا يكون زينة؟ في الحال التي لا يتزين بها فيكون شينًا يعني عيبًا ونقصًا، وعليه نقول: الزينة نوعان:

- زينة مطلقة من كل وجه في كل حال، وفي كل مكان، وفي كل زمان.
- والنوع الثاني: ما يكون في حال دون حال.

هذا يكون في الحال التي يكون زينة حينئذٍ يعتبر من الزينة، وفي الحالة الأخرى يكون عيبًا ونقصًا، والزينة بالقول المجمل ثلاثٌ:

- زينة نفسية كالعلم والاعتقادات الحسنة الصحيحة، هذا زينة تزين به الإنسان، العلم زينة، ولكنه زينة نفسية، أو زينة معنوية.
- وزينة بدنية كالقوة والطول ونحو ذلك.
- وزينة خارجية كالمال والجاه.

إذًا قول ابن عباس: ({وَزِينَتَهَا}) حينئذٍ فسره ببعض أنواع الزينة، وهي الزينة الخارجية مع كون الزينة تكون نفسية، وتكون بدنية، وتكون كذلك خارجية، يعني منفصلة، فالزينة: إما متصلة، وإما منفصلة.

المنفصلة هذه الخارجية: كالمال والولد والأهل والشهادة.

والزينة المتصلة: هذه قد تكون بدنية كالطول مثلاً وحسن الوجه والجمال، وقد تكون ماذا؟ نفسية يعني معنوية قلبية تتعلق بالنفس كالعلم والشجاعة والكرم ونحو ذلك.

قال هنا: فقوله تعالى: {حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ} ... [الحجرات: ٧]. أيُّ زينة؟ نفسية، هذه الزينة النفسية {حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ} فهو من الزينة النفسية، {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ} [الأعراف: ٣٢] هذا حُمِلَ باعتبار التفسير على الخارجية لأنها نزلت في قومٍ كانوا يُطوفون عراةً بالبيت وقد نُهوا عن ذلك فدل على أن المراد بالزينة هنا الزينة الخارجية. قال في ((المفردات)): وهي نزلت في قومٍ كانوا يُطوفون عراةً فنهوا عن ذلك. وقوله: {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ} [القصص: ٧٩]. من المال واللباس ونحو ذلك، الزينة المنفصلة الزينة الخارجية فهي زينة دنيوية خارجية من المال والأساس والجاه.

إذًا الزينة في القرآن تختلف معانيها، تفهم من ذلك أن هذه المعاني هي التي ذكرناها لأنواع الزينة هي معاني لغوية. فقول ابن عباس: المال. حينئذ يكون في بعض أنواع ومفردات الزينة، يقال: زَانه كذا وزينه، إذا أظهر حُسْنَهَ إما بالفعل أو بالقول.

وقوله: ({نُوَفِّ}). هذا مضارع وَفَّى، نُوَفِّي، وَفَّ على فَعَّل، أليس كذلك؟ فَعَّل وَفَّى، وَفَّىَ هذا الأصل، ونُوَفِّ هذا مضارع وَفَّى، وتَوْفِيَت الشيء تَوْفِيَت الشيء بذله وافيًا واستفاؤه وافيًا، والوافي هو الذي بلغ الكمال الذي بلغ التمام والكمال، يقال: درهم واف. أي تام، وكيل وافٍ أي تام، وَأَوْفَيْتُ الكيل والوزن، بمعنى أتممته، والبخس نقص الشيء على سبيل الظلم {وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ} هذا لغة ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

إذًا قول ابن عباس ({مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا}) أي ثوابها، وعرفنا هذا دل عليه دليل آخر، ({وَزِينَتَهَا}) النفسية والبدنية والخارجية، قال: مالها أي المال، وهذا ذُكر بعض أفراد اللفظ العام، ولذلك ... ({وَزِينَتَهَا}) هذا مفرد مضاف فيعم كل زينة للدنيا، ({نُوَفِّ إِلَيْهِمْ}) نوفر لهم ثواب أعمالهم بالصحة والسرور في الأهل والمال والولد، ({وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ}) لا ينقصون. قال ابن عباس بعد أن بيَّنَ هذه الآية على جهة العموم وهي آية هود، قال: ثم نسختها {مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ} [الإسراء: ١٨]. يعني آية هود هذه عامة، وآية سبحان هذه خاصة، وقول ابن عباس: نسختها. يعني خصصتها قيَّدتها على طريقة السلف في إطلاق النسخ على التخصيص والتقييد، فعندهم الناسخ ليس هو عين الناسخ عند المتأخرين، وإنما أراد به التخصيص والتقييد، حينئذٍ اللفظ العام واللفظ الخاص الجمع بينهما لا بد من قدرٍ يقع فيه التعارض بينهما، حينئذ يُقْضَى بالخاص على العام، بمعنى أننا نأتي إلى صورة الخصوص من لفظ العام فنخرجها، ما وجه العموم في آية هود ({مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا}) كل من عَمِلَ عملاً أراد به الدنيا سيكون له في الدنيا، سيقع له ما أراد، هل هذا يُدرك في الخارج؟ الجواب: لا، يعني نجد الكفار مثلاً لا يعمل إلا من أجل الدنيا، ومع ذلك قد يُتعب نفسه من أجل المال، ومع ذلك يكون أفقر من كثير من فقراء المسلمين، إذًا ما وُفِّي له، عمل من أجل المال وفتح وفعل وَفعل لكن ما أُعْطِيَ المال، والله تعالى يقول: ({نُوَفِّ}). إذًا نقول: الواقع يشهد بأن ليس كل من أراد الدنيا بعمله أنه يُمَكَّن مما أراد، بل ذلك مُقَيَّد بالمشيئة مشيئة الله تعالى، ثم ليس لكل أحد، بل قال: ... {لِمَن نُّرِيدُ}. فثَمَّ قيدان هنا في سورة سبحان، ولذلك قال ابن عباس: ثم نسختها. يعني نسخت آية هود، آية هود هذه عامة. قال: {مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ} العاجلة التي هي الدنيا ثوابها بعمله كالآية السابقة {عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا} يعني سيقع هذا بمعنى نُوَفِّي، لكن قيَّده، {عَجَّلْنَا} ليس مطلقًا لكل أحد، وإنما قال: {عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء}.

قيّده بماذا؟ بالمشيئة، وليس لكل أحد، وإنما {لِمَن نُّرِيدُ} إذًا قد يقع لبعض الناس جميع ما أراده بعمله، وقد يقع لبعضهم بعض ما أراد، وقد لا يقع له شيءٌ البتة، إذًا هذه الآية مخصصة لآية هود، ولذلك قال ابن عباس: ثم نسختها {مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ}، والخاص يقضي على العام كما هو القاعدة عند أهل الأصول وغيرهم، قد يقول قائل: لماذا لا نقدم العام؟ نقول: هذا دليله ما مضى في القاعدة، ثم الواقع لا يمكن أن يكون ثَمَّ تنافٍ بين دلالة الآية مع ماذا؟ مع الواقع، فإذا قيل: ({نُوَفِّ}) هذا وعد من الله تعالى، فإذا كان كذلك حينئذٍ ما نراه ممن يعمل لأجل الدنيا ولا يكون له ما أراده، فأين هو؟ نقول: هذا فيه خُلْفٌ، لكن دل عليه ماذا؟ النص الآخر بأن الله تعالى لم يشأ، حينئذٍ الذي يعمل لأجل الدنيا ولا يحصل له شيء لتخلف مشيئة الله تعالى عن ذلك، فالإرادة والمشيئة هنا والإرادة المراد بها الكونية، رواه النحاس في ناسخه. وقوله: ثم نسختها. أي قيدتها أو خصصتها، فإن السلف كانوا يُسمون التقييد والتخصيص نسخًا، وإلا فالآية محكمة ليست منسوخة بالمعنى المتأخر.

وقال الضحاك: من عمل صالحاً من أهل الإيمان من غير تقوى عجِّل له ثواب عمله في الدنيا. وهو كذلك المعنى على ظاهر الآية، واختاره الفراء، وقال ابن القيم: وهذا القول أرجح. ومعنى الآية على هذا من كان يريد بعمله الحياة الدنيا وزينتها حينئذٍ قد يقع له ما أراده، لكن بمشيئة الله تعالى وليس لكل أحدٍ وإنما لما أراده، أو لمن أراده جل وعلا، فالآية على هذا المعنى، واردة في الناس على جهة العموم كافرهم ومسلمهم يكون ماذا؟ يكون عامةً تشمل المؤمن وتشمل الكافر، إذ كل واحد منهما من المؤمن والكافر قد يعمل بعمله ويريد به ثواب الدنيا.

قال الشوكاني رحمه الله تعالى: والمعنى أن من كان يريد بعمله حظ الدنيا يُكَافَأُ بذلك، وهذا معنى ({نُوَفِّ}) والمراد بزينتها ما يُزَيِّنُهَا ويُحَسِّنُهَا من الصحة والأمن والسعة في الرزق وارتفاع الحظ ونفاذ القول ونحو ذلك

قال رحمه الله تعالى: وإدخال كان في الآية يُفيد أنهم مستمرون على إرادة الدنيا بأعمالهم لا يكادون يريدون الآخرة، يعني ({مَن كَانَ يُرِيدُ}) من يريد الحياة الدنيا صح؟ صح الكلام ({مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا}) من يريد الحياة الدنيا، حينئذٍ نقول: إدخال كان تدل على ماذا؟ على الاستمرار أن شأنهم الذي استمروا عليه هو أنهم لا يعملون عملاً من الطاعات إلا ويريدون به ثواب الدنيا، فكان هنا تدل على الاستمرار كما هو الشأن في مبحثها في أصول الفقه، ولهذا قيل: إنهم مع إعطائهم حظوظ الدنيا يعذبون في الآخرة. يعني إذا أعطوا في الدنيا ما أرادوا هل معنى ذلك أن العذاب يسقط عنهم في الآخرة؟ الجواب: لا، يُعْطَوْنَ على قدر أعمالهم وما أرادوه، وذلك لا يُسْقِطُ عنهم ماذا؟ العذاب في الآخرة، لأنه إما كافر، وحينئذٍ يناله ما يناله، وإما مسلم فاسق، وحينئذ يدخل تحت المشيئة، لماذا؟ لأن ليس في الآية جزم بوقوع العذاب، ولهذا قيل: إنه مع إعطائهم حظوظ الدنيا يُعذبون في الآخرة، لأنهم جردوا قصدهم إلى الدنيا ولم يعملوا للآخرة.

وكان في قوله: ({مَن كَانَ يُرِيدُ}). قال الفراء: زائدة. وهذا لا ينافي أن يكون لها معنًى، يعني إذا قيل لأنها تدل على الاستمرار وهو كذلك، سواء كانت زائدة أم لا، لأن الزائدة لها معنًى، يعني جيء بها للدلالة على الاستمرار، حينئذٍ كان زائدة، قاله الفراء، ولهذا جُزِمَ الجواب، الجواب نُوَفِّي الأصل بالياء، أين ذهبت الياء حذفت للجازم، وفعل الشرط ({يُرِيدُ}) على كلام الفراء ({كَانَ}) زائدة، إذًا ({مَن كَانَ يُرِيدُ}) من يريد هذا لو كان مجزومًا لقال: من يرد. لأنه ستسكن الدال ويلتقي ساكان الياء والدال، لكنها مرفوعة، فحينئذٍ كيف يجزم نوفي؟ الجواب: نقول الصواب أن كان هنا ليست زائدة، بل هي فعل الشرط، والجواب نوفي، ولا إشكال فيه، حينئذٍ كان هو يريد، كان هو مريدًا، فيريد هذه الجملة في محل نصب خبر كان، وأين اسم كان؟ ضمير مستتر يعود إلى ({مَن}). قال: ({أُوْلَئِكَ}) أرجع اسم الإشارة إلى ({مَن}) بناءً على المعنى، كان لم يقل كانوا بناءً على اللفظ، لأن الضمائر إذا عادت إلى (من) فإما أن يعتبر اللفظ فهو مفرد كان هو، أليس كذلك؟ قال: ({وَهُمْ فِيهَا}). ({وَهُمْ})، ({كَانَ}) ما قال: كانوا. قال: ({وَهُمْ})

بالجمع، ما قال: وهو. إذًا ({وَهُمْ}) باعتبار المعنى، والمعنى جمعٌ، وكان أفرد الضمير باعتبار لفظ ({مَن})، دائمًا هذا كثير في القرآن أنه يأتي الضمير يعود إلى (من) أنت مخير، إذا جاء في القرآن كما هو لكن في كلامك أنت مخير، إما أن ترد الضمير مفردًا واحدًا ويكون باعتبار لفظ (من) مَن، وإما أن ترد الضمير جمعًا ويكون باعتبار معنى (من)، واضح هذا؟ وهنا كذلك جاءت هذه الخلاف.
قال الزجاج: ({مَن كَانَ}). في موضع جزم بالشرط، كان في موضع جزم بالشرط لأنه فعل ماضي، وجوابه ({نُوَفِّ إِلَيْهِمْ}) أي من يكن يريد، حينئذٍ يريد هذا خبر، والجملة في محل نصب خبر كان واسمها ضمير مستتر، وظاهر قوله قال الشوكاني: وظاهر قوله: ({نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا}) أن من أراد بعمله الدنيا حصل له الجزاء الدنيوي لا محالة، لو وقفنا على ظاهر اللفظ. قال: ({نُوَفِّ}) لأن هذا وعد من الله تعالى، فظاهره لو لم نلتفت وننظر إلى آية سبحان حينئذٍ نقول: ظاهره، أن من أراد بعمله الدنيا حصل له الجزاء الدنيوي ولا محالة، ولكن الواقع في الخارج يخالف ذلك، بمعنى أننا ندرك بما لا يُمكن إنكاره بدلالة الحس القطعي أن هناك من يُريد بعمله الدنيا ولا يُوفَّى له، ووعد الله لا يُخلف، حينئذ كيف نقول؟ نقول: نجمع بينهما بأن التوفية توفية الشيء مقرونة أو مقيّدة بمشيئة الله تعالى لمن يريد هو جل وعلا، فإن تخلفت المشيئة فلن يكون له شيءٌ البتة. قال: ولكن الواقع في الخارج يخالف ذلك، فليس كل متمنٍّ ينال من الدنيا أمنيته، وإن عمل لها وأرادها فلا بد من تقييد ذلك بمشيئة الله سبحانه، هكذا قال الشوكاني وهو الصواب، والذي دل على ذلك ليس هو الرأي المجرد، وإنما هو النص القرآني. قال القرطبي: ذهب أكثر العلماء إلى أن هذه الآية مطلقة، وكذلك الآية التي في الشورى {وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا} [الشورى: ٢٠] كذلك مطلق، لكن نقيده بمشيئة الله تعالى، وكذلك {وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا} [آل عمران: ١٤٥]، فكل آية رتَّب فيها الباري جل وعلا الإيتاء ونحوه وعلى مجرد العمل وإرادة عمل الدنيا وإرادة الدنيا بعمله، حينئذٍ نقيده بماذا؟ بمشيئة الله تعالى، للنص أولاً، وللتخلف في الخارج ثانيًا، وكل منهما يساند الآخر.
قال القرطبي: قيَّدتها وفسرتها التي في سبحان {مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ}. انتهى كلامه، إذًا قيدتها ليس المراد به آية هود فحسب، وإنما آية الشورى وما بعدها، حينئذٍ نقول: هذه كلها مقيدة بآية سبحان بمعنى أنها مقيدة بمشيئة الله تعالى، فليس كل من عمل أو أراد بعمله الدنيا يوفَّى إليه إلا إذا شاء الله تعالى ذلك، وليس لكل أحد، بل لمن يريد سبحانه جل وعلا.
قال: ({وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ}) أي هؤلاء المريدون بأعمالهم ... ({وَهُمْ فِيهَا}) أي في الدنيا ({لاَ يُبْخَسُونَ}) أي لا يُنقصون من جزائهم فيها بحسب أعمالهم لها، وذلك في الغالب، وليس بمطرد، بل بمشيئة الله سبحانه. يعني القيد كذلك يتوجه إلى هذا المعنى.
وقال طائفةٌ: هذه الآية ليست عامة في المؤمن والمسلم، بل هي خاصة بالكفار فحسب، لأن ظاهر النص بالآية التالية يدل على أنها إنما نزلت في الكفار فلا تشمل المسلم.

وقالت طائفة: هذه الآية نزلت في الكفار، واختاره النحاس، بدليل الآية التي بعدها ({أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ}) وما وجه الاستدلال؟ أنه نفى دخول الجنة عنهم، بمعنى أنهم ليس لهم إلا النار تعين لهم ذلك، وهذا شأن من؟ شأن الكافر لأن الجنة لا تحرم على المؤمن وإن عُذب لأن مآله إلى دخول الجنة وإن عُذِّبَ في النار، حينئذٍ قوله: ({أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ}) هذا فيه قصر وحصر، وهو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه، يعني هؤلاء المريدون بأعمالهم الدنيا ليس لهم إلا النار، وأما الجنة فلا نصيب لهم فيها البتة، دل ذلك على أن السياق يُبيِّن أن قوله: ({مَن كَانَ يُرِيدُ}). ({مَن}) أراد به الكافر وليس المسلم هذا قول آخر في المسألة.

قال قتادة: يقول تعالى من كانت الدنيا همه وطلبته ونيته جزاه الله بحسناته في الدنيا، ثم يُفضي إلى الآخرة وليس له حسنة يُعطى بها جزاءً، وأما المؤمن فيُجازى بحسناته في الدنيا ويُثاب عليها في الآخرة، وثبت من حديث أبي هريرة، كلام قتادة هذا فيه عموم، بمعنى أنه يحتمل أن يكون المعنى معنى الآية ({مَن كَانَ}) في الكافر والمسلم، لأن المسلم إذا كان ديدنه لا يعمل إلا للدنيا هذا كما قال شيخ

ابن السعدي رحمه الله تعالى: لا يُتصور أصلاً في مسلم. لماذا؟ لأن المسلم وإن كان عنده شيء من حب الدنيا إلا أن في قلبه نوعًا من الإخلاص، ونوعًا من حب الله تعالى وإلا لو انتفى حب الله تعالى من قلبه على جهة التمام انتفى الإسلام والإيمان، كما مر معنا فهما متلازمان، حينئذٍ إذا كان في الأصل هو مسلم ولا يعمل إلا من أجل الدنيا فحينئذٍ هذا النوع قد يخلو الإيمان من قلبه، حينئذٍ يستوي مع الكافر، ويدل على ذلك فهم أبو هريرة رضي الله تعالى عنه وكذلك معاوية على أن الآية عامة تشمل المسلم وتشمل المؤمن، ومر معنا أن من قاعدة السلف أن الآية إذا نزلت في شأن الكفار [لا يمنع الاستدلال] لا يمنع ذلك الاستدلال بها على بعض المعاصي التي تقع من المسلم، حينئذٍ يكون القياس أن هذه نزلت في الكفار وهي تشمل المسلم عن طريق العموم المعنوي، بمعنى أن هذا الفعل الذي رتَّب الله تعالى عليه هذه العقوبة إن وُجدت في المسلم فله حظٌّ من تلك العقوبة أو من ذلك الحكم، فإذا ترتب عليه أنه شرك فوقع فيه المسلم فحينئذٍ له نصيب من تلك الحقيقة وهي أنه شرك أو كفر، ولذلك جاء في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه الثابت - مرّ معنا -: إن أول الناس يُقضى عليه يوم القيامة رجل جمع القرآن، ورجل قُتل في سبيل الله، ورجل كثير المال .. الحديث الذي فيه ماذا؟ أنه قيل: قال: ماذا صنعت؟ قال: قرأتُ فيك القرآن. قيل: بل قرأت ليقال قارئ كذبت .. إلى آخر الحديث، فهؤلاء لهم أعمال لكن لم يريدوا بها وجه الله وإنما أرادوا بها الدنيا، ولَمَّا سمعه معاوية قال: صدق الله، ثم قال: ({مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا}) لا شك أن هؤلاء الثلاثة كما نص أهل العلم أن أول من تُسعر بهم النار يوم القيامة من هذه الأمة والأصل فيهم أنهم من عباد الله الصالحين، هذا هو الأصل هل إذًا مسلمون أم لا؟ مسلمون، ومع ذلك استدل معاوية بماذا؟ بهذه الآية، سواء دخلوا فيها عن طريق اللفظ، أو دخلوا فيها عن طريق العموم المعنوي، فيشمل النوعين، فليس كلّ ما يكون الأصل فيه أنه نزل في شأن الكافرين أنه يمنع الاستدلال بها في شأن المؤمن، ولذلك قال في ((التيسير)): فإن قيل على القول الأول فالآية تقتضي تقليد المؤمن المريد بعمله الدنيا في النار، بمعنى أنها نزلت في المسلم والكافر.

إذًا قوله تعالى: ({أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ}) يقتضي ماذا؟ أن المؤمن يخلد بهذا العمل وهو كبيرة من الكبائر، لكن نقول: كبيرة من الكبائر تصل به إلى الشرك الأصغر، بل قد تصل به إلى الشرك الأكبر، إن وصلت به إلى الشرك الأكبر فلا فرق بينه وبين الكافر، فهو كافر، لكن يبقى الإشكال في ماذا؟ إذا لم تصل به إلى حد الشرك الأكبر والكفر الأكبر.

أُجِيبَ، والجواب لابن القيم رحمه الله تعالى: بان الله سبحانه ذكر جزاء من يريد بعمله الحياة الدنيا وزينتها وهو النار، وأخبر بحبوط عمله وبطلانه، فإذا حبط ما ينجو به وبطل لم يبق معه ما يُنْجِيه، فإن كان معه إيمان لم يُرِد به الحياة الدنيا وزينته بل أراد به الله والدار الآخرة لم يدخل هذا الإيمان في العمل الذي حبط وبطل، بمعنى أن العمل الذي رتَّب الله تعالى عليه ماذا؟ الحبوط ورتَّب عليه النار، هذا الكلام في عمل، وليس هو في الإيمان الذي الأصل أنه إذا وُجِدَ في القلب صار فارقًا بين له المسلم والكافر، هذا الإيمان إن سَلِمَ من إرادة الدنيا حينئذٍ حصلت به النجاة من النار، وإلا فلا فرق بينه وبين الكافر. فكأنه يقول ابن القيم رحمه الله تعالى، وجوابه سديد: أن الأصل المسلم إذا عَمِلَ عملاً لأجل الدنيا في أنه حابط، وأن العقوبة المتوعدة عليه هي النار كسائر المعاصي، لكن هل يخلد أو لا يخلد؟ حينئذٍ ننظر إلى ما معه من إيمان، فإن كامن معه إيمان سَلِمَ من إرادة الدنيا نجا من الأخرى، حينئذٍ كأنه يقول: ثَمَّ شرط لا يتحقق التخليد في النار إلا بشرط وهو انتفاء الإيمان، فإذا انتفى الإيمان فلا فرق بيم مسلم والكافر، فثَمَّ إيمانان، إيمان يحصل به النجاة من النار مطلقًا بمعنى أن هذا الإيمان يمنعه من ولوج النار البتة، وهو ما يعنون به بمبحث الإيمان بأنه الإيمان المطلق، وثَمَّ إيمان آخر لا يمنعه من الولوج في النار ودخول النار وهو مطلق الإيمان، مطلق الإيمان هذا قد يراد به الله تعالى والدار لآخرة فينجو به من الخلود في النار، وقد يراد به ماذا؟ الدنيا حينئذٍ لا ينجو به من النار، هذا فرق بين النوعين، ولذلك قال: بل أراد به الله والدار الآخرة، لم يدخل ها الإيمان في العمل الذي حبط وبطل وأنجاه هذا الإيمان من الخلود في النار، وإن دخلها بحبوط عمله الذي به النجاة المطلقة

فالإيمان منه إيمان يمنع دخول النار وهو إيمان المخلص الذي لا يعمل إلا لله تعالى، وإيمان يمنع الخلود في النار فإن كان مع المرائي شيء منه وإلا كان من أهل الخلود، بمعنى أن المسلم قد يعمل للدنيا ويكون مما عمله الدنيا الإيمان الذي تكون به النجاة فحينئذٍ لا فرق بينه وبين الكافر البتة.

قوله: (أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ) هنا الإشارة إلى المريدين المذكورين ({أُوْلَئِكَ}) من هم؟ الذين أرادوا الدنيا بعملهم، ولا بد من تقييدها هنا، قال الشوكاني: لا بد من تقييدها هنا بأنهم لم يريدوا الآخرة بشيء من الأعمال المعتد بها الموجبة للجزاء الحسن في الدار الآخرة، بمعني أننا إذا حملنا الآية على العموم تشمل المسلم والكافر لا بد أن نجعل المسلم هنا ليس معه حسنة البتة، تنجيه من النار، لأن ظاهر النص أنه خالد مخلد، ومعلوم أن فاعل الكبيرة والشرك الأصغر كذلك لا يخلد في النار البتة، فلا بد من التقييد فقال: لا بد من تقييدها هنا بأنهم لم يريدوا الآخرة بشيء من الأعمال أبدًا، لا صلاة، قبل ذلك لا إيمانًا ولا إسلامًا ولا صلاة ولا صيامًا، حينئذ قد يكون ظاهره الإسلام ويعيش بين المسلمين ولا يفعل شيئًا من هذه الأعمال إلا لأجل الدنيا، حينئذٍ نحكم عليه في الدنيا بحكم الإسلام لكن هذا شأنه في الآخرة. قال: بأن لم يريدوا الآخرة بشيء من الأعمال المعتد بها الموجبة للجزاء الحسن في الدار الآخرة، أو تكون الآية خاصة بالكفار على القول الآخر.

وعلى كلٍّ فلهم هذا العذاب لأنهم لم يعملوا إلا للحياة الدنيا وزينتها، سواء قلنا: مسلم أو قلنا ماذا؟ كافر، حينئذٍ يوفَّى لهم في الدنيا وقد لا يوفَّى لهم في الدنيا.

ثانيًا: هذه الأعمال قلنا: هي طاعات باطلة وحابطة يوم القيامة.

ثالثًا: متوعدن بالعقوبة في النار.

رابعًا: يخلد فيها أو لا يخلد على التفصيل الذي ذكرنا، وأما الاستواء فيما ذكرناه أولاً الأول والثاني والثالث فهذا حكم عام.

قال: ({وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}) أي ظهر في الدار الآخرة حبوط ما صنعوه من الأعمال التي كانت صورتها صورة الطاعات الموجبة للجزاء الأخروي، لولا أنهم أفسدوها بفساد مقاصدهم وعدم الخلوص وإرادة ما عند الله في دار الجزاء، بل قصروا ذلك على الدنيا وزينتها، فحبط في الآخرة ما صنعوه، ({مَا}) موصولة والعائد محذوف، أليس كذلك؟ ({وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ}) يعني ما صنعوه، الذي صنعوه، فـ ({مَا}) موصولة بمعنى الذي، والعائد يكون ماذا يكون محذوفًا الذي هو الضمير، وهو في الأصل مفعول به، أو فحبط ما صنعوا فحبط صنيعهم، ({مَا}) مصدرية وأيهما أولى - يجوز لغة -، أيهما أولى من حيث المعنى، الحكم على فعل صنيعهم أو الحكم على النتيجة والثمرة؟ هل الحكم على العمل أو على المعمول؟ المعول، ({وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا}) ما فعلوه يعني المعمول والمفعول هو الذي يترتب عليه الثواب، فلا وزن له البتة، وأما صنيعهم هذا فعلهم هم لا يترتب عليه، أو صنيعهم فـ ({مَا}) مصدرية، فلم يكن لهم ثواب إن لم يريدوا به الآخرة، إنما أرادوا به الدنيا وقد وفَّى إليهم الله عز وجل ما أرادوا. ثم حكم سبحانه ببطلان عملهم فقال: ({وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ})، باطل ما الذي كانوا يعملونه باطل، ما الإعراب؟ الذي كانوا يعملونه باطل، باطل هذا خبر مقدم، و ({مَا}) هذا اسم موصول بمعني الذي مبتدأ مؤخر، وأين العائم محذوف يعملونه ({وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}) أي كان عملهم في نفسه باطلاً وغير معتد به، لأنه لم يعمل لوجهٍ صحيح يوجب الجزاء ويترتب عليه ما يترتب على العمل الصالح، والعمل الباطل لا ثواب له.

وسئل المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى عن هذه الآية فأجاب بجواب مفصل لا بد من استيعابه فقال: ذُكِرَ عن السلف من أهل العلم فيها أنواع - يعني ثَمَّ أقوال وهذه الأقوال كل واحد منهم ابن عباس ومجاهد وأنس ذكروا نوعًا مما يدخل في الآية حينئذٍ ماذا نصنع؟ نجمع هذه الأقوال ونجعلها هي التي يُراد بها في الآية، ولذلك قال -: ذكر عن السلف من أهل العلم فيه أنواع مما يفعله الناس اليوم ولا يعرفون معناه، فمن ذلك العمل الصالح الذي يفعله كثير من الناس ابتغاء وجه الله من صدقة وصلاة

وصلة وإحسان إلى الناس وترك ظلم ونحو ذلك مما يفعله الإنسان أو يتركه خالصًا لله، هذا عمل صالح النتيجة أنه عمل صالح، لكنه لا يريد ثوابه في الآخرة، إنما يريد أن يُجازيه الله بحفظ ماله وتنميته أو حفظ أهله وعياله أو إدامة النعم عليهم، ولا همة له في طلب الجنة والهرب من النار، فهذا يُعطى ثواب عمله في الدنيا وليس له في الآخرة نصيب، وهذا النوع ذكره ابن عباس، بمعنى أنه ماذا؟ يعمل العمل الصالح، ثم يعلم بأن الله تعالى رتَّب ثوابًا في الدنيا، حينئذٍ يبيع ويشتري ويتقي الله تعالى في فعل الواجبات وترك المحظورات المتعلقة بالبيع والشراء، لا يبتغي بذلك ثواب الله تعالى في الدار الآخرة، وإنما يبتغي حفظ المال، لأنه يعلم أنه لو عمل محرمًا في ماله لمحقت بركته، وقد يزول المال، حينئذٍ يعمل صالحاً لأجل أن يحافظ على ماله، لأجل أن يحافظ على عياله، لأجل أن يحافظ على لأهله، كمن يطلب العلم ويتقي المعاصي لأجل أن لا ينسى ما حفظ، لا لأجل أن يبتغي بذلك وجه الله تعالى، [حينئذٍ] أو يترك المعاصي لئلا يفوته حفظ القرآن، حينئذٍ ما ترك المعاصي إلا من أجل ماذا؟ من أجل أن يحافظ على ما معه، نقول: هذا عمل صالحاً وابتغي به وجه الله تعالى لكن لا ثواب له في الآخرة، وإنما ثوابه يكون في الدنيا ولذلك قال: لا ثواب له في الآخرة، بل ليس له في الآخرة نصيب، هذا النوع الأول، يعمل صالحاً ويبتغي به الثواب في الدنيا، وأما الآخرة فيكون غافلاً عنها فلا نصيب له البتة.

النوع الثاني - وهو أكبر من الأول وأخوف، وهو الذي ذكره مجاهد في الآية، وقلنا: بعض السلف حمل الآية على المرائي، فلا فرق بين هذا الباب وسابقه -: أنها نزلت فيه، وهو أن يعمل أعمالاً صالحة ونيته رياء الناس لا طلب ثواب الآخرة، يعني المرائي ولا شك أن هذا أشد فسادًا من سابقه.

النوع الثالث: أن يعمل أعمالاً صالحة، يقصد بها مالاً مثل أن يحجّ لمال يأخذه لا لله، قلنا: هذا الحج باطل لا يصح، وإن سُمِّيَ عملاً صالحاً، نقول: العمل الصالح هنا تسميته باعتبار الفاعل لا باعتبار الشرع، لأن إذا قلنا باعتبار الشرع لا بد من وزنه قبل أن يعمل وأثناء العمل، فحينئذٍ إن وُجِدَ وتحقق فيه الشرطان، قلنا: هذا عمل صالح. وإن انتفى عنه أحد الشرطين أو الشرطان قلنا: هذا عمل غير صالح، فإذا قصد المال ابتداءً أو في أثناء العبادة قلنا: هذه العبادة باطلة ولا تصح. قال: أن يعمل أعمالاً صالحة يقصد بها مالاً مثل أن يحج بمال يأخذه لا لله، أو يهاجر لدنيا يُصيبها، وجاء النص فيه، أو امرأة يتزوجها، أو يجاهد لأجل المغنم فقد ذُكِرَ أيضًا هذا النوع في تفسير هذه الآية، وكما يتعلم الرجل لأجل مدرسة أهله أو مسكنهم أو رئاستهم أو يتعلم القرآن ويواظب على الصلاة لأجل وظيفة المسجد كما هو واقع كثيرًا، هذا يعمل العمل ويريد به ماذا؟ مما يترتب عليه في الدنيا، وهؤلاء قال: أعقل من الذين قبلهم.

إذًا النوع الثالث: أن يعمل أعمالاً صالحة يقصد بها أغراضًا دنيوية، كمن يحج للمال، أو يجاهد للمغنم، أو يتعلم لأجل مرتبة أو شهادة أو نحو ذلك، حينئذٍ نقول: تسميته عملاً صالحاً باعتبار نية الفاعل وإلا في الشرع فهذا لا يسمى عملاً صالحاً لفوات الإخلاص إما من أصله، وإما من كماله الواجب.

قال رحمه الله تعالى: وهؤلاء أعقل من الذين قبلهم، لأنهم عملوا لمصلحة يحصلونها، يعني أعقل من المرائين، المرائي يُزين صلاته أمام الناس ثم ماذا؟ لا شيء، لكن هذا يحج سيأخذ مالاً، إذًا أيهما أعقل؟ الذي سيأخذ مالاً، العقل هنا ليس باعتبار الشرع، وإنما باعتبار ما ينتفع به الإنسان، الذي يزين صلاته ويعمل لأجل مِدحة الناس هل حصَّل منهم شيء حسي انتفع به؟ لم ينتفع، لكن الذي يحج ويعلم من أجل المال يحصل أشياء أليس كذلك؟ أو يدرس من أجل الشهادة فحينئذٍ سيحصل شهادته، حينئذٍ فرق بين النوعين، فهذا النوع أعقل من الذين سبقوا. قال: لأنهم عملوا لمصحة يحصلونها، والذين قبلهم عملوا من أجل المدح والجلالة في أعين الناس، ولا يحصل لهم طائل، لا شيء البتة، وإنما هو كلام لا يُحَصِّلُ إلا كلامًا مدحًا فقط، والنوع الأول أعقل من هؤلاء لأنهم عملوا لله وحده لا شريك له لكن لم يطلبوا منهم الخير الكثير الدائم وهو الجنة، ولم يهربوا من الشر العظيم وهو النار، والنوع الأول عرفنا أنه ماذا؟ عملوا صالحًا لكن أرادوا ما يترتب عليه من ثواب في الدنيا، كمن يتقي المحرم في التجارة لا لِمَا يترتب علي في الآخرة،

وإنما لتسلم تجارته في الدنيا، وتسلم تجارته فيُعطيه الله تعالى، إلا أن يشاء.

النوع الرابع: أن يعمل بطاعة الله مخلصًا في ذلك لله وحده لا شريك له، لكنه على عمل يُكَفِّرُهُ كفرًا يخرجه عن الإسلام، يعني يعمل صالحًا لكنه يرتكب بعض النواقض التي تفسد أصل إيمانه، وهذا كثير، كمن يتقرب إلى الله تعالى بطاعات قد تكون خالصة ثم بعد ذلك يذبح لوليّ ونحو ذلك، قد ارتكب ماذا؟ ناقضًا أفسد عليه سائر الطاعات، فلا تقبل منه البتة.

أن يعمل بطاعة الله مخلصًا في ذلك لله وحده لا شريك له، لكنه على عمل يكفره كفرًا يخرجه عن الإسلام مثل اليهود والنصارى إذا عبدوا الله أو تصدقوا أو صاموا ابتغاء وجه الله والدار الآخرة، ومثل كثير من هذه الأمة الذين فيهم كفر أو شرك أكبر يخرجهم من الإسلام بالكليّة إذا أطاعوا الله طاعة خالصة، يريدون بها ثواب الله والدار الآخرة لكنهم على أعمال تخرجهم عن الإسلام وتمنع قبول أعمالهم، فهذا النوع قد ذُكر في هذه الآية على أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه وغيره السلف يخافون منها، قال بعضهم: لو أعلم أن تقبل مني سجدة واحدة لتمنيت الموت، لأن الله تعالى يقول: {إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ} [المائدة: ٢٧].

ثم قال رحمه الله تعالى - بقي أن يقال إذا عمل الرجل الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج ابتغاء وجه الله طالبًا ثواب الآخرة، ثم بعد ذلك عمل أعمالاً قاصدًا بها الدنيا يعني جمع بين الأمرين، صلّى تارة لوجهه الله تعالى، وصام تارة لإرادة الدنيا حينئذٍ جمع بين الشائبتين، فهل يبطل ما عمله صالحًا بسوء نية العمل الآخر أم لا؟ هل يبطل أو لا؟ الجواب أنه لا يبطل، وإن كان لا يدخل في الآية السابقة لأنه كما ذكر المصنف رحمه الله تعالى أن الله تعالى ذكر أهل النار الخلص وأهل الجنة الخلص، ولم يذكر أصحاب الشائبتين لكن نقول: الآية بإطلاقها وعمومها تشمل من يعمل كل شيء لإرادة الدنيا، ومن يعمل بعض أعماله بإرادة الدنيا، حينئذٍ نوفي إليهم أعمالهم فيها، وقال: ({وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}) سواء كان على جهة الاجتماع في جميع الأعمال أو على جهة الافتراق في بعض الأعمال.

قال: مثل أن يحج فرضه لله، ثم يحج بعده لأجل الدنيا، حج فرضه انتهى ثم بعد ذلك يحج بدلاً بماله ولم يقصد إلا المال، حينئذٍ هل هذا الثاني يبطل الأول؟ الجواب: لا، لا يبطله، حجه فرضه صحيح، لكن الحج الثاني باطل من أصله، لأنه لم يُرد به إلا المال، نعم لو أراد به التعاون على البر والتقوى وأخذ مالاً يستعين به على حجه هذا لا إشكال فيه، لا نزاع فيه، وإنما أن يكون مقصده ابتداء وانتهاء هو جمع المال حتى صار الحج كأنه تجارة في أيام الحج مما يُتاجر به نقول: هذا لا شك أنه باطل وفاسد ومخل بالإخلاص من أصله.

قال: مثل أن يحج فرضه لله، ثم يحج بعده لأجل الدنيا كما هو واقع، فهو لِمَا غلب عليه منهما. وقد قال بعضهم: القرآن كثيرًا ما يذكر أهل الجنة الخلَّص وأهل النار الخلَّص ويسكت عن صاحب الشائبتين الذي عنده هذا وهذا، وهو هذا أمثاله، يعني عنده هذا النوع والنوع الآخر.

مناسبة الآية للترجمة.

فيها بيان حكم من أراد بعملة الدنيا، ومآله في الدنيا والآخرة، يعني بينت حاله في الدنيا وبينت حاله في الآخرة. ثم على القول بأنها نزلت في الكفار فوجه المناسبة أنه إذا كان عمل الكافرين يُراد به الدنيا فكل من شاركهم في شيء من ذلك فحكمه حكمه، يعني هذا النوع يكون في إلحاق النظير بالنظير، وفيه شرك، وفيه كفر كما أن شأن الكافرين كذلك.

وفي الآية أن الشرك محبط للأعمال، وأن إرادة الدنيا وزينها بالعمل كذلك، فالشرك محبط للعمل، أن الشرك محبط للأعمال وأن إرادة الدنيا وزينتها بالعمل الصالح حكمه حكمه لا فرق بينهما البتة. كل منهما محبط للعمل كما أن الشرك إذا دخل العبادة أحبطها، كذلك إرادة الدنيا بالعمل إذا دخل العمل أحبطها، هذا الذي دل عليه النص.

وفيها أن الله يجازي الكافر بحسناته في الدنيا وكذلك طالب الدنيا، ثم يُفضي إلى الآخرة وليس له حسنة.

وفيها شدة الوعيد لمن أراد الدنيا بعمل الآخرة.

وفيها الحث على إرادة الآخرة بالأعمال الصالحة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد الخميلة، إن أُعطي رضي وإن لم يَعطَ سخط، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش، طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه في سبيل الله، أشعث رأسه، مُغْبَرَّةٍ قدماه، إن كان في الحراسة كان في الحراسة، وإن كان في الساقة كان في الساقة، إن استأذن لم يؤذن له، وإن شفع لم يشفع»).

قوله: (وفي الصحيح). مر معنا أنه قد يُطلق الصحيح ويريد به ... ((صحيح البخاري))، قوله: (وفي الصحيح) أي ((صحيح البخاري))، وفي لفظ «تعس عبد الدنيا والدرهم والخميصة والخميلة»، وفي رواية: «والقطيفة». بدل الخميلة كما ذكره في الرقاق، وهذا اللفظ ذكره في الجهاد، قوله: («تَعِسَ»). بكسر العين على وزن فَعِلَ، ويجوز فتحها تَعَس على وزن فَعَل، أي سَقط، تعِس بمعنى سقط، قال الحافظ: والمراد هنا هَلَكَ. قال: وهو ضد السعد أي شَقِيَ، وقيل معنى التعس الكبُّ على الوجه، يعني أمر حسيّ فيكون دعاءً من النبي - صلى الله عليه وسلم - أو خبرًا، هذا أو ذاك محتمل اللفظ للمعنيين، إما أن يكون دعاءً فهو دعاء من النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يتعس بمعنى أنه ينكب على وجه، أو يسقط أو يهلك، كله معنى وارد. قال أبو السعادات: يقال تَعِس يَتْعَسُ إذا عثَرَ وانكب لوجهه، وهو دعاء عليه بالهلاك فجمع بين الأمرين انكب على وجهه وهو دعاء عليه بالهلاك، وقيل التعس الشرّ، ومنه قوله تعالى: {فَتَعْساً لَّهُمْ} [محمد: ٨]. شرًّا لهم، [وقيل: نعم] وقيل: البعد. تعسًا لهم أي بعدًا لهم، وكلها معانٍ صحيحة تكون متداخلة، قيل التعس الشر، ومنه قوله تعالى: {فَتَعْساً لَّهُمْ}. أراد إلزامهم الشر، وقيل: البعد.

قال في المفردات: التَّعْسُ أن الذي انتعش من العثرة وأن ينكسر في سفال. أن لا ينتعش من العثرة يعني يتعثر ولا يقوم منها، وأن ينكسر في سفال، وتَعِسَ تَعْسًا وَتَعْسَةً، يعني يأتي بالتاء ودونه، قيل: يقال: تَعِسَ تَعْسًا فهو تَعِسٌ، وَتَعَسَ تَعْسًا فهو تَاعِس، تَعِسَ فاسم الفاعل منه تَعِسٌ، وتَعَسَ بالفتح اسم الفاعل منه تَاعِسٌ وهو كذلك، («تَعِسَ عبد الدينار») أي طالبه الحريص على جمعه القائم على حفظه لا يرضى ولا يغضب ولا يحب ولا يبغض إلا لأجله، ولذلك سماه عبدًا، لأن العبد هنا المراد به الذي تذلل وخضع وأطاع بحيث قدم طاعته على طاعة الله تعالى، كيف قدم طاعة الدينار بأن لا يحب إلا لأجله ولا يغضب إلا لأجله ولا يرضى إلا لأجله فكأن الدينار قد أمره أن يقدم طاعته على طاعة الله تعالى، سماه عبدًا لشدة شغفه وحرصه عليه، ولكونه هو المقصود بعمله لم يعمل إلا من أجله، وفي ((الحاشية)): وكل من توجه بقصده لغير الله فقد شريكًا له في عبوديته، وهذا كلام خطير، كل من توجه بقصده لغير الله تعلق قلبه بغير الله فعمل لغير الله تعالى، كان قصده غير الله تعالى فقد جعله شريكًا له في عبوديته، بمعنى أنه قد جعل شيئًا من العبادة لهذا الذي أراده مع الله تعالى، وخصّ العبد بالذكر دون المالك والجامع إيذانًا بانغماسه في محبة الدنيا وشهواتها كالأسير الذي لا يجد خلاصًا، («تَعِسَ عبد الدينار») الدينار مثقال معروف من الذهب زنته مثقال، قيل أصله فارسي، وقيل عربي قولان، («تَعِسَ عبد الدرهم») الجملة الثانية، والدرهم قطعة من الفضة وزنه سبعة أعشار مثقال، فكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل، («تَعِسَ عبد الخميصة»). قال أبو السعادات: هي ثوب خزٍّ، أو صوف معلًّى. والمراد به الثوب يعني الذي ليس له هم إلا ثوبه، كما أن ذاك ليس له همٌّ إلا الدينار والدرهم، فلا يحركه إلا الدينار والدرهم، وهذا كذلك ليس له همٌّ إلا ثوبه، وقيل: لا تُسَمَّى خميصة إلا أن تكون سوداء مُعَلَّمَةً، وكانت من لباس الناس قديمًا وجمعها الخمائص، وقيل هي الكساء المربع له أعلام، («تَعِسَ عبد الخَميلة») بفتح الخاء، قال أبو السعادات: الخَميل والخَميلة القطيفة، وجاء كذلك في رواية عند ((البخاري)) وهي ثوب له خمل من أيّ شيء كان وقيل الخميل الأسود من الثياب، وفي رواية القطيفة، وفسرت بذلك، والمراد ليس المراد هذه بأعيانها الدرهم والدينار، المراد أن يتعلق القلب بأي شيء من أعراض الدنيا سواء كان نقدًا أو عرضًا، وإنما هذه أمثلة بمعنى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقصد نفي علاقة أو تعلق القلب بغير هذه الأربع المذكورات لم يقصد ... النبي - صلى الله عليه وسلم - نفي أن يتعلق القلب بغير هذه الأربع

المذكورات، وإنما أراد ماذا؟ المعنى الجامع الذي هو ماذا؟ كل ما كان من الدنيا نقدًا أو عرضًا تعلق به القلب فقدمه على طاعة الله تعالى فقد صار عبدًا له، يعني لا يرضى إلا به ولا يسخط إلا عليه، ولذلك قال: («إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط»).

إن أعطي قدرًا أو شرعًا، إن أعطي قدرًا حينئذٍ يكون المعطي هو الله عز وجل، يعني سخر له ماذا؟ العطاء الرزق سواء كان مالاً أو غيره، أو شرعًا بأن كان أهلاً لأن يأخذ الزكاة أو صدقة أو نحو ذلك، إن أُعْطِيَ منها رضي، وإن ما أعطاه حينئذٍ سخط عليه، وكذلك إذا جاءه الرزق من حيث العطاء القدري في أن كتب الله له رضي وإن لم يعطَ حينئذٍ سخط، وهذا يؤذن بشدة الحرص على ذلك كما قال تعالى: {فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ} [التوبة: ٥٨]. فصار رضاهم وسخطهم على أي شيء لغير الله تعالى جعلوا هذا العرض أو النقد هو الذي محلاً للرضا والسخط، («تعس وانتكس») هذا دعاء أو خبر («تعس») أي هلك وسقط على ما مضى، («وانتكس»). قال الحافظ ابن حجر: أي عاوده المرض. وقال أبو السعادات: أي انقلب على رأسه، وهو دعاء عليه بالخيبة لأن من انتكس في أمره فقد خاب وخسر، بمعنى أنه رجع من حيث [لا من حيث] بدأ، بمعنى أنه لا تتم له الأمور، («تعس») هلك، («وانتكس») [هو ما] هو علق قلبه بالدرهم والدينار، قد يتم له الأمر وقد لا يتم له، حينئذٍ يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا عليه بماذا؟ أن لا يتم له شيءٌ من ذلك البتة لأنه علق قلبه بغير الله تعالى. قال هنا: لأن من انتكس في أمره فقد خاب وخسر. بمعنى أنه لا يتم له شيء من ذلك. قال الطيبي: وفيه الترقي في الدعاء عليه لأنه إذا تعس انكب على وجهه، فإذا انتكس انقلب على رأسه بعد أن سَقَطَ. قال: («وإذا شيك فلا انتقش»). («وإذا شيك») يعني أصابته شوكة دخلت في قدمه مثلاً («فلا انتقش»)، أي إذا شاكته شوكة فلا يقدر على انتقاشها، وهو إخراجها بالمنقاش. قال الحافظ ابن حجر: أي إذا دخلت فيه شوكةٌ لم يجد من يخرجها بالمنقاش. قال: وفي الدعاء عليه بذلك إشارة إلى عكس مقصوده لأن من عثر ودخلت في رجله الشوكة فلم يجد من يخرجها يصير عاجزًا عن السعي والحركة في تحصيل مصالح الدنيا، بمعنى أنه لن يتم له الأمر، والمراد أنه حتى لو تصيبه الشوكة في رجله لم يجد من يأخذها بالمنقاش لحقارته وهوانه، فمن كانت هذه حاله فإنه يستحق أن يُدْعَى عليه بما يسوؤه في العواقب، وأنه يجد أثر هذه الدعوات في الوقوع فيما يضره في العاجلة والآجلة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فسمَّاه النبي - صلى الله عليه وسلم - عبد الدينار والدرهم وعبد القطيفة وعبد الخميصة، وذكر فيه ما هو دعاء أو خبر. يعني هذه الجمل الثلاثة: إما أنها دعاء، وإما أنها خبر، وكلاهما محتمل وهو قوله: («تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش»). قال: وهذه حال من أصابه شرٌّ لم يخرج منه ولم يفلح لكونه تعس وانتكس، فلا نال المطلوب ولا خَلُصَ من المكروه، فلا يتم له شيء البتة، وهذه حال من عبد المال قد يتم له وقد لا يتم له. قال رحمه الله تعالى: وقد وصف ذلك بأنه إن أُعْطِي رضي [وإن لم يعطَ] وإن مُنِعَ سخط، بمعنى أن العلامة التي تدل على أنه بَلَغَ ما بلغ في عبودية الدرهم والدينار أن الرضا والسخط مرتبطان بالدرهم والدينار، يعني لا يرضى إلا بوجوده، وإن مُنِعَ حينئذٍ وقع في السخط، كما قال تعالى: {وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ}. فرضاهم لغير الله وسخطهم لغير الله، وهكذا حال من كان متعلقًا برئاسة أو بصورة ونحو ذلك من أهواء نفسه إن حصل له رَضِيَ، وإن لم يحصل له سخط، فهذا عبد ما يهواه من ذلك وهو رقيق له، إذ الرق والعبودية في الحقيقة هو رق القلب وعبوديته، فما استرق القلب واستعبده فهو عبده إلى أن قال: وهكذا أيضًا طالب المال، فإن ذلك يستعبده ويسترقه، وهذه الأمور نوعان:

- فمنها ما يحتاج إليه العبد كما يحتاج إلى طعامه وشرابه ومنكحه ومسكنه ونحو ذلك، فهذا يطلبه من الله، كما مر معنا، ويرغب إليه فيه فيكون المال عنده يستعمله في حاجته بمنزلة حماره الذي يركبه، بمعنى أنه يضعه في ماذا؟ في قلبه أم في يده؟ يضعه في يده ولا يتعامل معه بقلبه البتة، كالمركوب يتركها ويمشي عنه، ومَثَّلَ بالحمار لأنه كان آن ذاك دابتهم، قال: بمنزلة حماره الذي يركبه، وبساطه الذي

يجلس عليه من غير أن يستعبده فيكون هلوعًا فلا يتعلق بهذه الأمور الدنيوية البتة، هذا الذي يحتاجه ويكون من الضروري الذي لا بد منه المأكل والمشرب والمسكن والمنكح، هذا يطلبه من الله تعالى، فإن حصل له حينئذٍ لا يتعلق به القلب البتة.

- النوع الثاني: ومنها ما لا يحتاج إليه العبد يكون في غُنْيَةً عنه، فهذا ينبغي أن لا يُعَلّقَ قلبه بها، يعني لا يطلبه أصلاً لا يتعلق به، فإذا تَعَلَّقَ قلبه بها صار مستعبدًا لها ورب ما صار مستبعدًا معتمدًا على غير الله فيها، فلا يبقى معه حقيقة العبودية لله، ولا حقيقة التوكل عليه، بل فيه شعبة من العبادة لغير الله وشعبة من التوكل على غير الله، وهذا من أحق الناس بقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((تَعِسَ عبد الدينار، تَعِسَ عبد الدرهم، تَعِسَ عبد الخميصة، تَعِسَ عبد الخميلة)). وهذا هو عبدٌ لهذه الأمور ولو طلبها من الله، يعني الطالب قد يطلب من غير الله، فَتَعَلَّقَ قلبه بها فهو عبدٌ له، كذلك لو طلبها من الله وتعلق بها قلبه كذلك هو عبدٌ لها، بمعنى أن هذه الأموال وإن طلبها من الله تعالى فأعطاه لا يتعلق بها القلب البتة، ولذلك قال: وهذا هو عبد لهذه الأمور ولو طلبها من الله، فإن الله إذا أعطاه إياها رَضِيَ وإن منعه إياها سخط، وإنما عبد الله حقيقةً من يُرضيه ما يُرضي الله، ويُسخطه ما يسخط الله، ويحب ما أحب الله ورسوله، ويبغض ما أبغض الله ورسوله، ويُوالي أولياء الله ويُعادي أعداء الله فهذا الذي استكمل الإيمان، فلا يتعلق بأي شيء من أمور الدنيا البتة، وإن اضطر إليها كالمأكل والمشرب والمال، حينئذٍ يتعامل بها بظاهره لا بقلبه، كما مر معنا في الأسباب عندما قال ابن القيم رحمه الله تعالى: هذه يرفضها بقلبه ويتعامل معها بظاهر جسده. كذلك المال سبب والأرزاق كلها أسباب فيتعامل معها بظاهره.

ثم قال: ((طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه في سبيل الله)). لَمَّا ذكر حال من سَخطه ورضاه لأطماع الدنيا لأن الحديث قَسَّم الناس إلى قسمين:

- منهم من همه الدنيا وهو القسم الأول عُبَّاد الدينار والدرهم.

- والقسم الثاني من يدور رضاه وسخطه على رضا الله وسخطه، وهذا القسم الثاني.

فلما ذكر حال من سخطه ورضاه لأطماع الدنيا إن حصلت رضي وإن لم تحصل سخط قاطعًا النظر عن رضا الله وسخطه حتى صار عبدًا لتلك، بين بعد ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - حال عبد الله الصادق الساعي في مراضي الله المبتعد عن مساخطه، ولو كان في ذلك مشقة النصب والتعب فقال: ((طوبى لعبد)). ((طوبى)) اسم الجنة قيل، وقيل هي شجرة في الجنة، قولان وثَمَّ قول ثالث ورابع، لكن هذان هما المشهوران: اسم للجنة طوبى، وقيل هي شجرة فيها، ورُوِيَ عنه - صلى الله عليه وسلم - في حديث حسن حسنه الحافظ ابن حجر قال رجل في حديث: يا رسول الله وما طوبى؟ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((شجرةٌ في الجنة مسيرة مائة سنة ثياب أهل الجنة تخرج من أكمامها)). وهذا يرجح ماذا؟ أنها اسم شجرةٍ في الجنة، والحديث رواه أحمد وغيره وحسَّنه الحافظ ابن حجر، قال الزجاج في قوله: طوبى لهم معناه العيش الطيب. وقال ابن أنباري: الحال المستطابة لهم لأنه فُعْلَى من الطيب اسم تفصيل فُعْلَى، والمذكر أطيب، والمؤنث فُعْلَى، وقيل: معناه هنيئًا بطيب العيش لهم، أقوال وأحسنها أنه اسم شجرةٍ في الجنة، ((طوبى لعبد آخذ)) هذه صفة أولى، ((بعنان)) يعني ممسك، ((آخذ)) بمعنى ممسك، ((بعِنَان فرسه في سبيل الله)) عِنان بكسر العين سير اللجام، و ((في سبيل الله)) أي طريق الجهاد في سبيل الله تعالى، ((في سبيل الله)) المراد به طريق الجهاد، أو الجهاد في سبيل الله، أي ملازمها في جهاد المشركين ((آخذ بعِنان فرسه في سبيل الله)) كأنه كنى به بأنه ممسك دائمًا بعنان فرسه، يدل على ماذا؟ على أنه في جهاد مستمر ملازم لهذه العبادة، قال - صلى الله عليه وسلم -: ((من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ودينه هو الظاهر فهو في سبيل الله)). فيُطلق في سبيل الله ويراد به الجهاد قوله: ((أشعثَ رأسه)). أشعث لعبد أشعث، ما الناصب له؟ ممنوع من الصرف إذًا ليس منصوبًا، وإنما الفتحة هذه علامة جرٍّ، إذًا مجرور وجره الفتحة نيابة عن الكسرة، العلة: الوصف ووزن الفعل، مثل أَحْمَر الوصف ووزن الفعل. إذًا ((أشعثَ)) هذه صفة لعبد مجرور بالفتحة لأنه اسم ممنوع من الصرف للوصف ووزن الفعل، و ((رأسُه)) بالرفع على أنه فاعل له لأشعث، أي فهو مغبر الرأس سائر الشعر، يعني من الغبار في سبيل الله، ((أشعث رأسه)) سائر الرأس، بسبب ماذا؟ أنه منشغل عن الإدهان

والتسريح بالجهاد في سبيل الله، فليس عنده وقت يُدَّهِنُ ويسرح شعره، ولهذا قال: أشغله الجهاد في سبيل الله عن التنعم بالإدِّهَان وتسريح الشعر.

(«مُغْبَرَّةٍ قدماه»)، («مُغْبَرَّةٍ») بالجر على أنه صفة ثانية أو ثالثة («آخذ») هذه صفة أولى، («أشعث») صفة ثانية، («مُغْبَرَّةٍ») صفة ثالثة، ولو جُعِلَ مغبرةً على أنه حال جاز، («مُغْبَرَّةٍ قدماه») من السير في سبيل الله قلنا بالجر صفة لثانية أو ثالثة لعبدٍ، أي من الغبار والتراب بخلاف المترفين المتنعمين، («إن كان في الحِراسة») إن كان هو («في الحِراسة») بكسر الحاء، أي حماية الجيش ومحافظتهم عن أن يهجم عليهم عدوهم، الحِراسة هي حراسة الجيش، كان في الحراسة («إن كان في الحراسة كان في الحراسة») يعني إن وضعته في حراسة الجيش حينئذٍ سَلّم وعمل بذلك لا يُنَازِع، أي فهو فيها ممثل غير مقصر بنومٍ ونحوه ولا غافل، («وإن كان في الساقة كان في الساقة») الساقة المراد به مؤخرة الجيش، مؤخرة يعني ليس بمقدمة الجيش، وإنما إما في الحراسة وإما في الساقة، وكل منهما محل مشقة، ولذلك ذكرهما، («وإن كان في الساقة») أي جعل في مؤخرة الجيش (« كان في الساقة») يعني فهو فيها ويلزمها، ويقلب نفسه في مصالح الجهاد، فكل مقام يقوم فيه سواءً كان ليلاً أو نهارًا رغبةً في ثواب الله وطلباً لمرضاته ومحبةً لطاعته. قال ابن الجوزي: المعنى أنه خامل الذكر لا يقصد السمو فأيّ موضع اتفق له كان فيه، لا يجادل ولا يُنازع لا يطلب أن يكون في الصدارة، وإنما أيُّ موضعٍ وضع فيه وحينئذٍ كان موفيًا له، فأين اتفق له السير سار، فكأنه قال: إن كان في الحراسة استمر فيها، وإن كان في الساقة استمر فيها، وإنما ذكر الحراسة والساقة لأنهما أشد مشقةً، وفيه فضيلة الحراسة في سبيل الله. قال: («إن استأذن لم يؤذن له»). («إن استأذن») يعني طلب الإذن [من الشيء أو] بالشيء طلب الإذن بالشيء («إن استأذن») أي استأذن على الأمراء هذا الأصل، ومن كان في حكمهم لم يأذنوا له، لأنه لا جاه له عندهم، ولا يقصد بعمله الدنيا فيطلبها منهم فليس من طلابها، وإنما يطلب ما عند الله لا يقصد بعمله سواه، («إن استأذن لم يؤذن له») يعني ليس له وجاهةٌ عند الحكام والملوك لأنه لا يدخل عليهم وليس له مطمع عندهم في شيء البتة، فلا يعرفوه ولا يقيموا له وزنًا، لكن له وزن عند الله تعالى.

الحال الثانية هذا الحال الأولى («إن استأذن لم يؤذن له وإن شَفَع لم يشفع») («وإن شَفَع») بفتح أوله وثانيه، والشفاعة هي التوسط للغير جلب منفعة أو دفع مضرة، («وإن شَفَع») أي لو أُلْجِأَ الحال إلى أن يشفع في أمرٍ يحبه الله ورسوله («لم يُشَفَّع») بتشديد الفاء مُغير الصيغة أي لم تقبل شفاعته عند الأمراء ونحوهم بل يردون شفاعته، وهذه الأمور ذكرها ... النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس للدلالة على أنه هين عند الله تعالى، وإنما لبيان أن حال من يعمل لله تعالى يكون على هذا الشأن، وهذه الأمور ونحوها لا تكون لهوان المؤمن على الله تعالى بل لكرامته، ولذلك قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: فيه ترك حب الرئاسة والشهرة وفضل الخمول والتواضع، وفيه فضل الجهاد في سبيل الله.

مناسبة الحديث للباب: فيه ذم العمل لأجل الدنيا، ومدح العمل لأجل الآخرة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قسم الناس إلى قسّمين:

قسم له هم إلا الدنيا، وسماه عبدًا بمعنى أنه لا يتحرك إلا بتحريك الدينار له هو الذي يحركه، ولا يرضى إلى إن جاء الدينار، وإن لم يأتِ غضب وسخط، حينئذٍ الذي يحركه هو الدينار، بل يُقَدِّمُ ما يخدم الدينار ويكتسبه على طاعة الله تعالى فصار عبدًا له، ومر معنا أن بعض الأمور التي يتعلق بها الناس قد تصل بهم إلى الوقوع في الشرك الأصغر بل في الشرك الأكبر، وهذا لا يُنافي أن يطلق على غير هذه المذكورات الأربع كما ذكرناه سابقًا.

النوع الثاني: أكبر همِّه الآخرة، هذا الذي يجاهد في سبيل الله عَلَمٌ هؤلاء.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

الأولى: إرادة الإنسان الدنيا بعمل الآخرة). كما في الآية، وذلك بأن يعمل أعمالاً صالحةً يريد بها الدنيا، وهذا من الشرك لأنه جعل

عمل الآخرة وسيلة إلى الدنيا، ونحن ننازع في تسمية هذا العمل عملاً صالحًا، وإنما يذكر أهل العلم وقد يكون مراده أنه عمل صالح لكن يُنكَّتُ عليه بذلك لأنه لا يكون عملاً صالح، كيف لا يكون عملاً صالحًا وأراد به الدنيا؟ الله عز وجل يقول: {وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}، ... {وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا}، إذًا هو حابط وباطل، وهذا شأن ماذا؟ شأن العمل غير الصالح، وأما العمل الصالح فيكون مقبولاً ولا يكون كذلك إلا إذا أُريد به وجه الله تعالى، حينئذٍ تسميته عملاً تسمية عملاً صالحًا فيه نظر كما تُسمى العبادة التي يقع فيها الشرك عبادة باعتبار ظن صاحبها لا باعتبار الشرع البتة.

(الثانية: تفسير آية هود).

({مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا}) ... الآية، الشاهد منها الوعيد فيمن لا يعمل إلا للدنيا.

(الثالثة: تسمية الإنسان المسلم) انظر نص المصنف هنا على المسلم، بناءً على ماذا؟ أنه قد يقع في عبودية غير الله تعالى وإن لم يخرجه عن الإسلام، ولذلك مر معنا الشرك الأصغر لا يخرج عن الملة، إذًا (باب من الشرك) أي الأصغر، ومع كونه مسلمًا، ومع كونه قد يعمل بعض الأعمال لا يريد بها إلا الدنيا حكمها قد يُوَفَّى له في الدنيا ما أراده ورتبه على العمل لكن في الآخرة يكون باطلاً، (تسمية الإنسان المسلم عبد الدينار والدرهم والخميصة) وانتبه ليس مراد النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه الثلاثة والأربعة وإنما المراد كل ما تعلق به الناس، حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون عبدًا عَبدًا للكرة، عبدًا للأفلام، عبدًا لقل ما شئت للغنى، حينئذ نقول: هذه كلها يتعبد الناس لها على الوصف الذي ذكرناه، (تسمية الإنسان المسلم عبد الدينار والدرهم والخميصة)، وهذا النص واضح بين («تَعِسَ عبد الدينار» ... إلى آخره، وهذه العبودية نوعٌ من الشرك، وقد تصل به إلى الشرك الأكبر، وإذا كان كذلك فحينئذٍ يأتي فيها التفصيل عبودية تامة وعبودية ناقصًا.

(الرابعة: تفسير ذلك بأنه إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط).

يعني معنى كونه عبدًا ما الضابط؟ ما الذي يدلنا على أنه قد جعل هذا الشيء عبدًا؟ نقول: جعل رضاه وسخطه مُعَلَّقَيْنِ بماذا؟ بهذا الشيء الدينار والدرهم، أي معنى كونه عبدًا لهذه الأشياء أنه إن أُعْطِيَ منها شيئًا رَضِي وعمل وإن لم يعطَ سخط ولم يعمل فرضاه لغير الله وسخطه لغير الله، فهذه علامة العبودية لهذه الأشياء.

(الخامسة: قوله: «تعِس وانتكس»).

(«تَعس») أي عاوده المرض كما قال ابن حجر وهو دعاء عليه، («وانتكس») أي عثر وانكب لوجهه، وهذا أيضًا دعاء عليه.

(السادسة: قوله: «وإذا شيك فلا انتقش»).

(«وإذا شيك») يعني أصابته الشوكة، («فلا انتقش») بمعنى أنه لا يخرجها بالمنقاش، لم يقدر على أخذها بالمنقاش، وهذا أيضًا دعاء عليه.

(السابعة - والأخيرة -: الثناء على المجاهد الموصوف بتلك الصفات). في قوله: («طوبى لعبد») إلى آخر الحديث، لكونه يعمل لله لا لغير ذلك من جاهٍ أو غيره، فهذا الذي يستحقّ الثناء والمدح لا أصحاب الدراهم والدنانير.

والله أعلم.

وصلّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وأجمعين.

اعتنوا بهذا الباب وسابقه. لأنه يتعلق بالنيات. ومر معنا أن الشرك في النيات والإرادات بحر لا ساحل له. قلّ من ينجو منه. وطلب العلم هذا من الأمور التي تختلف فيها النيات. فانتبهوا.

٨٠ 80

٨٠٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس
* قوله: (باب من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله فقد اتخذهم أرباباً من دون الله).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* بيان قول الصحابي هل هو حجة أم لا؟
* قوله: (وقال ابن عباس: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقولون: قال أبو بكر وعمر؟!) ....
* قوله: (وقال الإمام أحمد: عجبت لقوم عرفوا الإسناد وصحته، يذهبون إلى رأي سفيان، والله تعالى يقول: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) أتدري ما الفتنة؟ الفتنة: الشرك، لعله إذا رد بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ فيهلك.
* هل يلزم من صحة السند صحة الحديث؟
* مناسبة ذكر الأثر للباب، وما فيه من فوائد.
* قوله: (عن عدي بن حاتم: أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ هذه الآية: (اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ) فقلت له: إنا لسنا نعبدهم قال: (أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ويحلّون ما حرم الله، فتحلونه؟) فقلت: بلى. قال فتلك: عبادتهم) رواه أحمد، والترمذي وحسنه.
* أي الأمرين أعظم صيانة الشرع أم صيانة عرض العالم؟
* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
مر معنا الباب السابق (باب من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا) والباب الذي قبله (باب ما جاء في الرياء) واستشكل البعض الفرق بين البابين، قلنا: قيل فيه أنه مرادفٌ للباب السابق، وهذا أنكره أكثر الشراح، وصرح صاحب ((التيسير)) أنه خطأ، وعلل في ((القول المفيد)) قال: بعيدٌ أن يكتب المؤلف ترجمتين متتابعتين لمعنًى واحد، وقيل: أراد به ما هو أعم من السابق، فيكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلق، وقيل وهو قول صاحب ((القول المفيد)): أن كلاً منهما نوعٌ مستقل لا علاقة بينهما البتة، وهذا أضعفها من حيث الجواب لأن قوله تعالى: {مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا} [هود: ١٥]. ورُوِيَ عن السلف أنها نزلت في المرائين حينئذٍ يكون فردًا من هذا الباب، حينئذٍ إما أن يقال بأن هذا الباب أعم من الباب السابق، وإما أن يقال بالتكرار. وقوله: بالتكرار لا غضاضة فيه، فالتكرار إما أن يكون تكرارًا بالأدلة والأحاديث نفسها هذا الذي يكون فيه شيءٌ من الحشو، وأما إذا غاير بين الأدلة وزاد فائدةً وتنوعت الأدلة هذا لا إشكال فيه، ولذلك القرآن فيه تكرارٌ لبعض القصص وبعض الأحكام المتعلقة بالعقائد والتوحيد وغيره، وكذلك بعض الأحكام المتعلقة بالعمليات وهذا لا غضاضة فيه بأن يقال: ثَم تكرارٌ بين البابين، وحينئذٍ يكون فيه زيادة وهو ماذا؟ تنوع الأدلة ذكر آية الكهف في الباب السابق، وذكر آية هود في هذا الباب وذكر هناك حديثين، وذكر هنا حديثًا واحدًا، والعقد الذي يجمع البابين أن هذا عمل عملاً صالحاً وأراد به غير الله تعالى، وأما الأفراد التي هي محل تعلق النية هذا لا عبرة به، يعني لا يأتي الشرع بالنظر إلى هذه الأفراد كما أنه حرَّم الشرك وصرف العبادة لغير الله تعالى فبين وضرب أمثلةً، لكن لا يحتاج إلى أنه يَنُص على كل فردٍ من أفرد الطواغيت أو المعبودات من دون الله تعالى، حينئذٍ إذا قيل: هذا سجد لصنم، وهذا سجد لشجرٍ،

وهذا سجد لحجرٍ، كل واحدٍ منها ماذا؟ شركٌ أكبر لا نحتاج أن نوجد تغايرًا بين هذه المعبودات مع أن كل واحدٍ ممن سجد تعلق بذلك المعبود لوجهٍ يخصه، فالذي تعلق بالحجر حينئذٍ وجد فيه ما لا يوجد في الشجر، والعكس بالعكس، فهذا التغيُّر بين الآحاد والمفردات نقول: لم يجعل الشارع أن كل واحدٍ من هذه الأنواع شركًا بعينه ونص عليه، وإنما هو أصولٌ وقواعد عامة في بيان حقيقة الشرك، حينئذٍ نقول: هذا لا إشكال فيه، فالظاهر هنا أن (باب ما جاء في الرياء)، ... و (باب من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا) لا فرق بينهما من حيث الحقيقة والحكم، ولذلك كلٌّ منهما عمل صالحاً أراد به غير الله تعالى، ثم كلٌّ منهما وقع في شركٍ أصغر وقد يؤدي بهما إلى الأكبر وكلٌ منهما عمله حابطٌ على الصحيح، ويستثنى من ذلك فيما ذكرناه في الرياء فيما إذا ما طرأ عليه ودافعه، وأما إذا استرسل معه فالنصوص تدل على بطلانه خلافاً لمن قال بأنه لا يبطل، وأما إذا راءى من أصل العمل فهذا لا إشكال فيه في بطلانه، فالصواب أنه لا فرق بين البابين.

أولاً: أن حقيقة الرياء هي العمل لأجل الناس فيعمل العمل الذي ظاهره الصلاح يقصد به أن يراه الناس فيحمدوه مثلاً ولا شك أن هذا القصد هو من إرادة الإنسان بعمله الدنيا أو لا؟ هذا القصد هل هو داخلٌ في إرادة الإنسان بعمله الدنيا أو لا؟ داخلٌ فيه ولا إشكال فيه.

والنوع الآخر: أن يعمل الإنسان عملاً صالحاً يريد به الدنيا، وهي التي ترجم بها في الباب الذي يليه، فقد يقصد به المدح ورؤية الناس وقد لا يقصد به شيئًا من ذلك، لكن هذا التفريق لا أثر له، سواءٌ قصد أن يراه الناس فيحمدوه، أو قصد المال والشهادة ونحو ذلك نقول: هذا التفريق لا أثر له، أولاً لا أثر له في ماذا؟ في الحكم أن كلاً منهما شركٌ أصغر، ثم بطلان العمل، ثم تسمية هذا مرائي وهذا، نقول: هذه مجرد خلاف في التسمية، أما كون الحقيقة واحدة فهذا إشكال فيه، لكن هذا التفريق لا أثر له في أصل المسألة، لأن مناط الحكم هنا هو ما ظاهر، لذلك لا أقول عمل صالح هذا التعبير فيه خلل، نقول: ما ظاهره عمل صالح، والنية لغير الله تعالى، هذا المراد بالبابين سواء تعلق بالناس مراءاة أو تسميعًا أو تعلق بدنيا من الجاه أو غير ذلك فالحكم واحد حيث ما تعلقت النية بغير الله تعالى فلا التفات إلى ذلك الشيء الذي تعلق به النية لأنها تختلف ولا يأتي الشارع بالتنصيص على مثل هذه المسائل، فهو ما ظاهرة العمل الصالح والنية لغير الله تعالى، سمِّه رياءً سمه ما شئت فلا فرق في ذلك البتة، ثم تأمل في الأدلة التي ساقها المؤلف في البابين تجد أن قوله تعالى {فَمَن كَانَ} وهو محل الشاهد (باب ما جاء في الرياء) {فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً} [الكهف: ١١٠] دخل المرائي، ودخل من أراد بعمله الدنيا لا فرق بينهما فالدليل واحد والأفراد والآحاد متعددة، إذًا لا نقول: هذا فرد يمتاز عن هذا الفرد، فالدليل واحد {وَلَا يُشْرِكْ} سمَّى المرائي مشركًا، وسمَّى من أراد الدنيا مطلقًا بعمله سمَّاه مشركًا، إذًا النص عام حينئذٍ النظر في الأفراد وتسميه كل فرد بما يخصه تسمية لا أثر لها في الحكم - انتبه لهذا القيد - لا أثر لها في الحكم نقول: هذا فرق ظاهري لا جوهري، ولا أصل له من حيث المعنى. ثم كذلك قوله أو في الحديث القدسي: «من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه». ... «أشرك معي فيه غيري». مطلقٌ هنا، فيه عموم سواء أراد به المراءة أو لا، حينئذٍ الحكم عام، جاء النص ماذا؟ «تركته وشركه». سواء كان مرائيًا مسمِّعًا أراد به غير الله تعالى فهذا هو الحكم الذي عناه، والشرع لا التفات له إلى متعلَّق الدنيا باعتبار الأنواع والآحاد، وكذلك الأدلة في باب الباب الثاني (من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا) {مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا} [هود: ١٥] هذا يدخل فيها من أراد ماذا؟ أراد بعمله الدنيا وقصد به المراءاة للمدح والفرار عن الذم، حينئذٍ الآية عامة، فكل آية دخل فيها معناه للباب الثاني، هذا يدل على ماذا؟ على أنه لا فرق بين البابين.

فالمقصود الأعظم أن مما يقدح في الإخلاص والتوحيد العمل لغير الله، هذا المقصود بالبابين، أن مما يقدح في العمل الصالح الذي ظاهره في الأصل أنه عمل صالح مما يقدح في الإخلاص والتوحيد العمل لغير الله، هذا المراد، سواء كان مراءاة أو لأجل الدنيا، فإن قيل: قد يعمل العمل الصالح لغير الله منفردًا، أليس كذلك؟ بمعنى أنه لا يراه الناس حينئذٍ هذه الصورة انفكت عن المراءاة،

وهي قطعًا منفكة، لكن منفكة في ماذا؟ في الاسم فقط، لا في الحكم، الحكم واحد، [سواء ماذا؟] ولذلك قلنا فيما سبق: أن يدخل في الرياء ما إذا عمل العمل منفردًا خالصًا ثم حدَّث به، وأراد به المدح ونحو ذلك، دخل في الصورة أو لا؟ دخل، حينئذٍ إذا نوى بعمله الدنيا ولم يره أحد، نقول: هذا لا يُسمَّى مرائيًا، لكن عدم التسمية هنا لا أثر له في الحكم، من سمِّي مرائيًا أو لم يُسمَّ نقول: هذا لا أثر له البتة في الحكم، كمن انتقض عنده نواقض الإسلام عديدة، هذا انتقض بناقض والآخر بالسحر، وثالث بالشرك، [كل منهما أو] كل منهم يُسمَّى ماذا؟ يُسمَّى مشركًا ويترتب عليه ماذا؟ الحكم الشرعي المترتب على المشرك، في الدنيا وفي الآخرة إن لم يتب، هل كونه اكتسب ناقضًا معينًا له أثر في الحكم؟ الجواب: لا، الذي يأتي الكاهن فصدقه بما يقول، الذي من عمل السحر وتعلمه، الذي سبّ الله، الذي أشرك بالله، الذي سبَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - .. إلى آخره، كلها نواقض حينئذٍ نقول: هذه النواقض [لا أثر لها] تعددها لا أثر لها في الحكم البتة، فالحكم واحد، والخلاف في الاسم بمعنى أنه لا يُسمَّى مرائي لِمَا ذكرناه، وخلاف الأسماء، لا أثر له في الحكم البتة، هذا ما يتعلق بالتسمية، وأما ما ذكره الشراح علمنا أن تسميته أولاً عملاً صالحاً فيه نظر، وأجبنا بالأمس على ذلك.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (بابٌ من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل [ما حرمه]- أو [ما حرم الله] في بعض النسخ - فقد اتخذهم أرباباً من دون الله)، (بابٌ)، أو (بابُ) بالإضافة أو التنوين، إذا جعلنا من شرطية، (بابٌ)، (بابُ)، (من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرمه فقد اتخذهم أرباباً من دون الله). هذا هو الباب الثامن والثلاثون.

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لَمَّا كانت الطاعة من أنواع العبادة، وعرفنا فيما سبق أن العبادة اسم جامع لكل ما يُحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة. من ضوابطها ما أمر الله تعالى به، فإذا أمر الله تعالى بشيء ومدحه وأثنى على أهله ورتَّب العقاب على تارك هذا الأمر دل على أنه عبادة، {أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} [الأنعام: ٧٢]، {وَآتُوا الزَّكَاةَ}، {وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} [آل عمران: ٩٧] .. إلى آخره، نقول: هذا كلها أوامر وهي عبادات، جاء قوله: {أَطِيعُواْ اللّهَ}، ... {أَطِيعُواْ اللّهَ}، كقوله: {أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} فدل على ماذا؟ على أن طاعة الله تعالى عبادة، كما أن الصلاة عبادة لكونها مأمورًا بها كذلك طاعة الله تعالى عبادة لكونها مأمورا بها، {وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} - صلى الله عليه وسلم - إذًا هذا أمر كقوله: {أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} لا فرق بينهما، فكما أن قوله: {أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} دل على أنه عبادة كذلك قوله: {وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} - صلى الله عليه وسلم - دل على أنه عبادة، إذًا الطاعة عبادة، وهي نوع من أنواع العبادة، بل هي العبادة، إذا فسرنا العبادة بأنها طاعة الله بامتثال ما أمر به على ألسن رسله - كما عرفها بعض أهل العلم - فحينئذٍ الطاعة هي العبادة. وعلى المعنَيَيْنِ إذا عرفنا أن الطاعة هي العبادة أو أن الطاعة نوع من أنواع العبادة فمن صرف العبادة لغير الله تعالى فهو مشرك شركًا أكبر، هذا هو الأصل، لو اختلفنا نرجع إلى هذا الأصل، فإذا ثبت أن الطاعة طاعة الله تعالى عبادة وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - عبادة لا فرق بينها وبين الصلاة والزكاة والصيام والحج، نقول: من صرف العبادة لغير الله تعالى فهو مشرك، ونوع الشرك هنا الأصل فيه أنه شرك أكبر.

لَمَّا كانت الطاعة من أنواع العبادة، وعرفنا أن الله تعالى أمر بطاعته وأمر بطاعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وجعل طاعة الرسول من طاعته، قال تعالى: {مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ} [النساء: ٨٠]، يعني ليس بطاعة هي مستقلة لأن النبي بل عامة الرسل لا يأتون بشيء من قبل أنفسهم، وإنما هو وحي من عند الله تعالى، وكل تشريع من عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو وحيٌّ، قال تعالى: {وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم: ٣، ٤]، {وَمَا يَنطِقُ}، {إِلَّا}، (ما) (إلا) وهذه من صيغ الحصر، إذًا لا ينطق ليس المراد أنه يتكلم بكلام عاديّ؟ لا، المراد أنه إذا نطق ونسب شيئًا إلى الشرع أمرًا أو نهيًا فهو وحيٌ من عند الله تعالى، ويدل على ذلك التأكيد بقوله سبحانه: {مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ} [النساء: ٨٠] لَمَّا كانت الطاعة من أنواع العبادة بل هي العبادة، فإنها أي العبادة طاعة الله بامتثال ما أمر به على ألسن رسله، وهذه العبادة باعتبار كونها اسمًا يعني باعتبار ما يُطلق عليه من

الآحاد، وأما باعتبار المصدر المعنى المصدري الذي هو التعبد فعل الفاعل فهي غاية الحب مع غاية الذل، ومر معنا ذلك، لَمّا كان الأمر كذلك نبَّه المصنف بهذه الترجمة على وجود اختصاص الخالق تبارك وتعالى بها، كما أنه جل وعلا يختص بكونه الذي يُصَلَّى له ويُصام له ويُسجد له ويُذبح له، كذلك الذي يُطاع هو الله تعالى، حينئذٍ من خصائصه كونه مشرعًا، فلا تشريع إلا من جهة الله جل وعلا، فنبَّه المصنف بهذه الترجمة على وجود اختصاص الخالق تبارك وتعالى بها، وأنه لا يُطاع أحدٌ من الخلق أبدًا، هذا هو الأصل، لكن جاءت الأدلة تدل على أن طاعة غيرِ النبي - صلى الله عليه وسلم - من الخلق فيها تفصيل، فجاء استثناء، وهو أنها إن كانت لا تخالف طاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - بمعنى أنهم لم يأمروا بما يخالف أمر الله تعالى وأمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهذا مستثنى للدليل، دل ذلك الدليل، فلا يُطاع أحدٌ من الخلق إلا حيث كانت طاعته مندرجةً تحت طاعة الله تعالى، وإلا فلا تجب طاعة أحدٍ من الخلق استقلالاً أبدًا، إلا إذا كانت تابعةً لطاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، أما استقلالاً هكذا دون أن يرجع إلى كتابٍ وسنة دون أن يرجع إلى ما جاء به الرسل، هذا لا وجود له في الشرع البتة، وإنما يطاع العلماء مثلاً وهم المراد هنا، يُطاع العلماء إذا أمروا بما أمر الله به، وإذا نهوا عن ما نهى الله تعالى عنه، فحينئذٍ تكون طاعتهم تابعةً لطاعة الله تعالى، وأما إذا أمرُوا بما يخالف أمر الله تعالى أو نهيه حينئذٍ لا طاعة لهم البتة، فحينئذٍ غير النبي - صلى الله عليه وسلم - من المخلوقين لا طاعة لأحدٍ استقلالاً، هذا منفي ولا استثناء فيه، وحينئذٍ إذا كانت الطاعة تابعة لطاعة الله تعالى فهي مطلوبةٌ شرعًا، والمقصود هنا الطاعة خاصة كما قال في ((التيسير)) يعني المتعلقة بالتحليل والتحريم، فلا تحليل إلا ما أحله الله، ولا تحريم إلا ما حرمه الله، ولا إيجاب إلا ما أوجبه الله، ولا

استحباب إلا ما استحبه الله، فكل حكمٍ شرعيٍّ سواء كان الحكم تكليفيًّا أم وضعيًّا حينئذٍ مرده إلى الله تعالى، فما أحله الله هو الحلال، وما حرمه الله هو الحرام، حينئذ نقول: المرد إلى الله تعالى، فالمقصود هنا الطاعة؟ الطاعة الخاصة في التحليل والتحريم في تحريم الحلال أو تحليل الحرام، يعني ما جعلهُ المصنف هنا مناطًا للحكم فقد اتخذهم أربابًا متى؟ إذا أطاعهم في تحليل ما حرمه الله، أو في تحريم ما أحله الله، وهذا ما يُسمَّى بالتشريع، التشريع المراد به هو هذا أن يأتي بحكم شرعي من قبل نفس ويكون مخالفًا لما أمر الله تعالى به، فيوجب شيئًا لم يوجبه الله تعالى، فحينئذٍ قد حكم على العباد بإيجاب شيءٍ، كذلك يستحب شيئًا ما استحبه الله تعالى حينئذ نقول: قد استحب شيئًا للناس لم يستحبه الله تعالى هذا يسمى تشريعًا، فمن أطاع مخلوقًا في ذلك غير الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهو مشرك، في ذلك المراد به الطاعة الخاصة، وهي الطاعة في التشريع بما يخالف الشرع، وأما إذا كان يوافق الشرع حينئذٍ هذا مُستثنى فتكون الطاعة هنا تابعةً لطاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وأما الطاعة المستقلة هذه منفيةٌ.

قال ابن السعدي هنا، وابن السعدي جمع بين هذا الباب والباب الذي يليه لأنهما متداخلان كالشأن في البابين السابقين، قال رحمه الله تعالى: ووجه ما ذكره المصنف ظاهر. ما هو الذي ذكره المصنف؟ أن من أطاع العلماء والأمراء في تشريعٍ يخالف تشريع الله تعالى فقد اتخذهم أربابًا - أي آلهةً - من دون الله. حينئذٍ هذا الحكم يقول ابن السعدي رحمه الله تعالى: ظاهرٌ. يعني أمر بيِّن. هذا مما دلت الشريعة عليه دلالةً قطعية من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة، وهذا الحكم يعتبر حكمًا معلومًا من الدين بالضرورة لا خلاف فيه البتة أن الأصل في التشريع إنما مرده إلى الله تعالى فلا طاعة لأحدٍ البتة، وإنما الطاعة محصورةٌ في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -. لماذا؟ جعل المصنف كغيره من أهل السنة والجماعة أن من أطاع غير الله تعالى في التشريع فهو مشركٌ شركًا أكبر. يقول ابن السعدي: فإن الرب والإله هو الذي له الحكم القدري. القدري يعني ما يتعلق بمشيئة الله تعالى والحكم الشرعي ما يتعلق بالتشريع والحكم الجزائي يعني ما يتعلق بترتب العقوبات حينئذٍ نقول: هذا حكمٌ جزائي في الثواب والعقاب، والحكم الشرعي في

الإيجاب والاستحباب والتحريم ونحو ذلك، وهو الذي يُألَه ويُعبد وحده لا شريك له، ويطاع طاعةً مطلقة فلا يُعصى بحيث تكون الطاعات كلها تبعًا لطاعته فإذا اتخذ العبد العلماء والأمراء على هذا الوجه وجعل طاعتهم هي الأصل وطاعة الله ورسوله تبعًا لها فقد اتخذهم أربابًا من دون الله. هنا لم يجعل المصنف - انتبه - هنا عندنا أمرانا أو صورتان:

الصورة الأولى: أن لا يلتفت أصلاً إلى طاعة الله تعالى ورسوله، لا التفات له.

الصورة الثانية: أن يلتفت إلى طاعة الله تعالى وإلى الشريعة لكن يجعلها ماذا؟ يجعلها تبعًا لا استقلالاً.

المصنف هنا رحمه الله تعالى ابن السعدي جعل الصورة الثانية دالةً على الأولى، وهي أنه إذا جعل طاعة الله تعالى وطاعة رسوله تبعًا لا أصلاً، حينئذٍ يكون مشركًا شركًا أكبر فكيف إذا لم يلتفت إلى شريعة الله تعالى؟ فيكون من بابٍ أولى وأحرى أنه كافرٌ كفرًا أكبر وأنه مشركٌ شركًا أكبر. يقول: فإذا اتخذ العبد العلماء والأمراء على هذا الوجه وجعل طاعتهم هي الأصل وطاعة الله ورسوله تبعًا لها إذًا التفت إليها فقد اتخذهم أربابًا من دون الله يتألههم ويتحاكم إليهم ويقدم حكمهم على حكم الله ورسوله، فهذا هو الكفر بعينه، هنا أطاع الله أم لا؟ أطاع الله لكنه تبعًا لا استقلالاً، كما يقال المصدر الأساسي هو الإسلام هذا مثله أو لا؟ هذا مثله. فهذا هو الكفر بعينه، فإن الحكم كله لله كما أن العبادة كلها لله، الحكم كله لله دون تفصيل: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} [البقرة: ٨٥]. لا تفصيل بينهما البتة، الحكمُ قدري والحكم الشرعي والحكم الجزائي، كما أن العبادة لا فرق بين أفرادها من حيث كونها عبادة ومن حيث صرفها لغير الله تعالى كذلك الشأن في الحكم والتحاكم إلى الشرع.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب من أطاع)، (أطاع)، (من) هذه شرطية، و (أطاع) هذا فعل الشرط، وجوابه (فقد اتخذهم أربابًا من دون الله)، وبابٌ بالتنوين وتركه يجوز فيه الوجهان بابٌ بابُ بالإضافة إلى ما بعده، ويحتمل أن (من) هنا موصولة جوزه بـ ((القول المفيد)) وكان الأولى جعلها شرطية، لكن ما دام أنه ذُكِرَ فيُذْكَر، حينئذٍ تكون ... (من) هذه مبتدأ خبره ماذا؟ (فقد اتخذهم)، والفاء هنا لكون المبتدأ لفظًا عامًا على القاعدة المطردة، وبابُ حينئذٍ يكون بترك التنوين إذا جعلنا (من) هذه موصولة، (بابُ من) أي الذي (أطاع)، وجَعْلُهَا شرطية أولى كما ذكرنا، (أطاع) الطوع هو الانقياد، يعني طاعَ ثلاثيّ، وأَطَاعَ رباعي بمعنًى واحدٍ لا فرق بينهما، لكن أصل المادة أَطَاعَ أَطْوَعَ أَفْعَلَ حينئذ تكون الهمزة زائدة، لأن باب أَفْعَل رباعي وهو ثلاثي مزيدٌ بحرفٍ وحينئذٍ يكون ماذا؟ يكون الأصل فيه طَوعَ هذا الأصل فيه، أَطْوَعَ أَطَاعَ .. إلى آخره. الطَّوْعُ الانقياد ويضاده الكره، قال تعالى: {ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا} [فصلت: ١١]. تقابلا، إذًا الطاعة الانقياد و {كَرْهًا} هذا ضده مقابل له، والطاعة مثله لكن أكثر ما تقال في الائتمار بما أُمِرَ، يعني الطَّوْعُ والطاعة متقابلان يعني المعنى واحد لكن أكثر ما يُستعمل لفظ الطاعة هكذا ليس الطَّوْعُ جاء في القرآن، ماذا؟ {طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ} [محمد: ٢١]. وجاء ماذا؟ {ائْتِيَا طَوْعًا}. هل هما بمعنًى واحد؟ الأصل نعم، المادة تدل على الانقياد ضد الكره، لكن الطاعة أكثر ما تقال في الائتمار بما أمر والارتسام فيما رُسِم، بمعنى أن أكثر ما تكون في موافقة الأمر، ومرَّ معنا في ((مختصر التحرير)) هناك: الطاعة هي موافقة الأمر. يعني إذا وافق أمر غيره قيل ماذا؟ هذه طاعةٌ منه وأطاعه. قال تعالى: {وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ} [النساء: ٨١]. وقال تعالى: {طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ} [محمد: ٢١]. أي أطيعوا، وكالطاعة له يَطُوع وأَطَاعَهُ يُطِيعه بمعنًى واحد، طَاعَ يَطُوع، وأَطَاعَ يُطِيع يعني ماذا؟ أنه رُباعي فحينئذٍ حرف المضارعة يكون مضمومًا قال تعالى: {وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ} [النساء: ٥٩]. (باب من أطاع) يعني انقاد وامتثل أمر (العلماء والأمراء) أَطَاعَ هو والعلماء هذا مفعول به جمع عالم و (أل) هنا للعهد الذهني، والمراد بهم علماء الشرع ليس مطلق العلماء، إنما أراد به علماء الشرع، حينئذٍ تكون (أل) هنا للعهد الذهني أي العلماء بشرع الله، (والأمراء) جمع أمير فُعَلاء وهم أولوا الأمر المنفِذُون للشرع - بهذا القيد - أولوا الأمر المنفِّذون للشرع العلماء يبيِّنُون حكم الله والأمراء ينفّذون ما أمر الله تعالى به، وهذا الجمع بينهما، وهذا الصنفان نص عليهما المصنف رحمه الله تعالى (العلماء والأمراء) مع أن الحكم ليس خاصًّا

بهما، وإنما ذكر هذين الصنفين لأنهما هما المذكوران في الاستثناء في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} [النساء: ٥٩].

طاعة الله لقوله: {أَطِيعُواْ اللهَ} هي امتثال أوامره ونواهيه اجتنابها، وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - هي في ما أمر به ونهى عنه ولا إشكال في تفسير ذلك، يعني ما المراد بطاعة الله، وما المراد بطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -؟ ثم الطاعة الثانية الذي هو الرسول - صلى الله عليه وسلم - داخلةٌ في طاعة الله تعالى لقوله: {مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ} [النساء: ٥٩]. بقي ماذا؟

{وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} الواردة في الآية قيل: هم العلماء. وقيل: هم الأمراء، وهما روايتان عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى. قال ابن القيم: أن الآية تعم الطائفتين، لماذا؟ لأنه ورد عن السلف تفسيرٌ بأنهم العلماء، وورد عن السلف تفسير {أُوْلِي الأَمْرِ} بأنهم الأمراء، وهل بينهما تضاد؟ الجواب: لا، وعرفنا القاعدة العامة هنا في باب التفسير أن القرآن جاء للتقعيد والتأصيل فألفاظه عامة، حينئذ إذا فهم السلف أنواعًا من المعاني التي تدخل تحت اللفظ وحصل خلاف تنوعٍ حينئذٍ نحمل اللفظ على جميع المعاني، حينئذٍ نقول: {أُوْلِي الأَمْرِ} فسره السلف بالعلماء أهل القرآن وفسره بعض السلف بالأمراء، وصح عن أو ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه بأنه فسره بالأمراء، حينئذٍ نقول: نحمل اللفظ على المعنيين، فهما روايتان عن الإمام أحمد، ورجحه ابن القيم رحمه الله تعالى حيث قال: أن الآية تعم الطائفتين.

قال الشوكاني رحمه الله تعالى: {وَأُوْلِي الأَمْرِ} وهو معنًى صحيح، لكن زاده تفصيلاً {وَأُوْلِي الأَمْرِ} هم الأئمة والسلاطين والقضاة وكل من كانت له ولايةٌ شرعية لا ولايةٌ طاغوتية. من؟ الأئمة والسلاطين والقضاة، وهؤلاء أهل الشرع، وكل من كانت له ولايةٌ شرعية يعني الذي نَصَّبَه وأمر به هو الشرع، ولا يتكلم إلا بالشرع، لا ولايةٌ طاغوتية حينئذٍ إذا لم يكن مستندًا إلى الشرع فليس إلا شرعٌ أو طاغوتٌ، هذا أو ذاك متقابلان كما سيأتي في الباب الثاني، فليس ثَمَّ إلا شرعٌ أو حكمٌ بالطاغوت، إما حكم الله تعالى، وإما حكمٌ بالطاغوت، فإن كان استناده إلى غير شرع الله تعالى حينئذٍ التقابل، كما نقول: هما متقابلان الإيمان والكفر والشرك والتوحيد، ولذلك قال: لا ولايةٌ طاغوتية.

قال جابر بن عبد الله الصحابي ومجاهد: إن أولي الأمر هم أهل القرآن والعلم. هذا صح عن جابر وكذلك عن مجاهد {أُوْلِي الأَمْرِ} قال: هم أهل القرآن والعلم. وأهل القرآن في القديم كان لا يطلق على القراء فحسب الذين يقرءون ولا يعون المعاني، إنما أرادوا به ماذا؟ القارئ الذي جمع بين القرآن وبين فهم القرآن، هذا الأصل في القراء، إن أولي الأمر هم أهل القرآن والعلم. وبه قال مالكٌ والضحاك، وقال ابن كيسان: هم أهل العقل والرأي. وقال عطاء: طاعة الله والرسول إتباع الكتاب والسنة. من أين نأخذ طاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - من أين؟ أين مصدرها؟ ليست العقول ولا الآراء ولا الكتب التي صُنِّفَت ومخالفة لشرع الله تعالى، وإنما النظر يكون في الوحيين الكتاب والسنة {وَأُوْلِي الأَمْرِ} قال كذلك عطاء {وَأُوْلِي الأَمْرِ} قال: أولي الفقه والعلم. إذًا العلماء. ورَوَى ابن جرير وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: {وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} هم الأمراء. وأخرج أيضًا عن جابرٍ قال: أهل العلم.

إذًا هذا الاختلاف اختلاف تنوع فحينئذ نحمل الآية على النوعين، فنقول: المراد بـ {أُوْلِي الأَمْرِ} هنا هم العلماء والأمراء، وإنما تجب طاعة العلماء والأمراء إذا أمروا بطاعة الله وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فكان العلماء مبلغين لأمر الله وأمر رسوله، والأمراء منفِّذين له في الشرع، حينئذٍ تجب طاعتهم تبعًا لطاعة الله ورسوله لا استقلالاً، وأما إذا أمروا بمعصيةٍ يعني معصية الله تعالى فلا سمع لهم ولا طاعة.

إذًا طاعتهم مُقَيَّدة في المعروف، وأما في غير المعروف الذي هو معصية الله تعالى فحينئذٍ نقول: لا سمع ولا طاعة، لا للعلماء ولا للأمراء، فلا سمع لهم ولا طاعة كما هو معلومٌ بالضرورة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، يعني هذا الحكم مجمعٌ عليه كما قلنا فيما سبق أن الطاعة طاعة التشريع في التحليل والتحريم هذه بالخصائص الإله الحق الذي هو الله عز وجل صرفه لغير الله تعالى شركٌ أكبر وهذا محل وفاقٍ، وهذا من المعلوم من الدين بالضرورة، غير النبي - صلى الله عليه وسلم - طاعته مقيّدة بطاعة الله تعالى، ما عداه بالإجماع ومعلومٌ من الدين بالضرورة أن طاعة العلماء وغير العلماء في معصية الله لا تجوز فلا سمع ولا طاعة.

وفي ((الصحيحين)) عن علي بن أبي طالبٍ رضي الله تعالى عنه مرفوعًا: «لا طاعة في معصية». «لا طاعة». نكرةٌ في سياق النفي «لا». نافيةٌ للجنس أدنى طاعة «في معصية» أدنى معصيةٍ وإن صغرت لا طاعة البتة، «إنما الطاعة في المعروف».

وفيهما أيضًا عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا «على المرء السمع والطاعة»، «على المرء»، «على» هنا تفيد الوجوب، «على» فهي ظاهرةٌ في الوجوب ليست نصًّا فهي ظاهرةٌ في الوجوب «على المرء السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصيةٍ، فإذا أمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة». ولهذا قال في الآية السابقة: {أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ} فجعل طاعة الله تعالى مستقلة يعني الله عز وجل جعل طاعته مستقلة، ولذلك جاء بالفعل الدال على الإطلاق {أَطِيعُواْ} ومرّ معنا أن الفعل مطلق من قبيل المطلق ففيه الشمول {أَطِيعُواْ اللّهَ} فطاعته مستقلة غير مقيدة، وطاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - كذلك مستقلة ولذلك قال: {وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ} جعلها ثانيةً، ولم يجعل طاعة أولي الأمر مستقلة والذي دل على ذلك ماذا؟ عدم تكرار الفعل، عدم التكرار هنا دلّ على أن الطاعة هنا مقيدة ليست مستقلة، مقيدة بماذا؟ بالطاعتين السابقتين {أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ} فالترك هنا من السياق نقول: عندنا قيد من أين أخذ؟ من السياق، هنا فحو الكلام تدل على أن أولي الأمر أمر الله تعالى بطاعتهم، لكن لما ترك الفعل لم يعده كما أعاده مع الرسول دل على أن طاعتهم هنا مقيدة وليست مطلقة لو قال: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أولي الأمر. جعل له طاعةً مستقلة، لكن ترك الفعل فلم يكرره فدل على أن طاعته ليست مستقلة، فلذا لم يكرر الفعل أطيعوا «فلا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق».

وهذه الأدلة مما نستدل بهذا النص على أن قول الصحابي ليس بحجة، يعني يدخل في قوله: {وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} الصحابة، أليس كذلك؟ دخل الصحابة في ذلك بل رُوِيَ عن مجاهد أن قوله: {وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} أصحاب محمدٍ - صلى الله عليه وسلم -، فإذا لم يجعل لهم طاعةً مستقلة ما معنى ذلك؟ أن قوله ليس بحجة {وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} دخل فيه الصحابة أو إن جعلته الصحابة ويدخل فيه الصحابة ولا إشكال، إذا قيل العلماء والأمراء، فعلماء الصحابة من بابٍ أولى، وأمراء الصحابة الخلفاء من بابٍ أولى وأحرى، حينئذٍ نقول: دخل فيه الصحابة، ومع ذلك لم يجعل لهم طاعةً مستقلة فدل على أن قول الصحابي ليس بحجةٍ، لأنك إذا قلت: حجة بمعنى ماذا؟ أنك تنظر إلى القول دون نظرٍ إلى ما اعتمد عليه الصحابي هذا المراد بكونه حجة، يعني حجةٌ ملزمة، بمعنى أنه إذا أوجب شيئًا لَزِمَ الأمة أن تمتثل دون سؤالٍ احتج بماذا؟ ما دليله؟ لا يُقال فيه ما دليله؟ هو حجة بنفسه قوله حجة، حينئذٍ نقول: هذا يحتاج إلى دليل وليس عندنا دليلٌ البتة. وأما ما جاء من الثناء عليه في القرآن والنبي - صلى الله عليه وسلم - هذا يجعل له مَزِيَّةً في الفهم فحسب، يعني أولى من يفهم الدين الصحابة، ولذلك فرقٌ بين مسألتين، بين أن يكون قوله حجة وبين إجماعهم. إجماعهم حجة وجميع مسائل الدين المتعلقة بباب المعتقد أجمع عليها الصحابة فهي خارجةٌ عن محل النزاع، وإنما الخلاف في مسائل متفرقة إما من مسائل فروع العلميات أو العمليات، حينئذٍ نقول: الصواب أن قول الصحابي ليس بحجة، وكل من قال بأنه حجة فهو مطرد لا يعمل به إلا فيما إذا أعوزه الدليل ولم يجد إلا قولاً لابن عمر أو لابن عباس قال: هذا قول الصحابي .. إلى آخره، وأما إذا خالف قول الصحابي جعل قول الصحابي مخالفًا للدليل ليتسلل بذلك إلى رد قول الصحابي، وهؤلاء الذين يحتجون بقول الصحابي، ثم يتناقضون من جهةٍ أخرى وهي

إذا دل الدليل على أن قول الصحابي حجة حينئذٍ يكون حجةً مطلقًا فلا يُستثنى منه البتة:
أولاً: يكون قول أبي بكرٍ رضي الله تعالى عنه حجة على من بعد الصحابة، وحجةٌ على الصحابة من بابٍ أولى، قول أبو بكر حجة على ابن عباس لأن أبا بكرٍ صحابي، وقوله حجة، فاستثناء الصحابي بأن يكون قوله حجة على صحابيٍ مثله يحتاج إلى مخصص، وليس عندنا مخصص، ثم القول بأن قول الصحابيِ حجة ولا يُخَصِّصُ، ولا يُقيِّد يحتاج إلى مُخَصِّص يحتاج إلى دليل، لأن الأدلة عامة ونحتاج إلى دليلٍ يدل على أن قول الصحابي لا يُخَصِّص، ونحن لو قلنا: بأن قول الصحابي حجة لزم ماذا؟ نجعله في مرتبةٍ مع القرآن والسنة هكذا، فإذا جاء لفظٌ عام عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وخالفه قول الصحابي لقلنا: هذا عام وهذا خاص، والعام يقضي على الخاص، أو نقول: هذا مطلق وهذا مقيد والمطلق يحمل على المقيد، لكن لا يفعلون هذا؟ أكثر من قالوا بأنه حجة استثنوا هذه المسائل، نقول: هذا يحتاج إلى مخصص وليس ثَمَّ مخصص، وهذا لذلك نقول: قول الصحابي الصواب أنه ليس بحجةٍ، ولا إشكال في ذلك. ولذلك ابن عباس لم يفهم من النصوص الدالة على الثناء على الصحابة أن قول أبي بكرٍ حجة ولذلك خالفه كما سيأتي في قول ابن عباس، كونه يخالف أبا بكرٍ ويخالف عمر ويرى أن الدليل معه حينئذٍ نقول: هذا يدل على أنه لم يفهم من النصوص أن قول الصحابي حجة، بل خالف بعضهم بعضًا، وكون ابن عباس رضي الله تعالى عنه يمدحه النبي - صلى الله عليه وسلم - ويدعو له لا يدل على طرد قوله مطلقًا، أليس كذلك؟ لأنهم ليسوا معصومين، فهُومُهم ليست معصومة بمعنى أنه يصيب ويقع الخطأ في فهمه.

إذًا هذا النص {وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} فسّره بعض المفسرين وهو قولٌ لمجاهد أنهم أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ومع ذلك لم يجعل لهم طاعةً مستقلةً، فدل على أن قول الصحابي ليس بحجةٍ، يؤكده يؤيده تمام الآية {فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ} ما قال أولي الأمر، ولم يقل الصحابة، فترك الرد هنا إلى غير الله وغير رسوله - صلى الله عليه وسلم - يدل على أن غير ... النبي - صلى الله عليه وسلم - من المخلوقين قوله: ليس حجةً البتة، واضح هذا؟ هذا يؤكد الفهم السابق {فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ} والرد إلى الله تعالى إلى كتابه العزيز {وَالرَّسُولِ} والرد إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو الرد إلى سنته بعد موته، وأما في حياته فالرد إليه إلى ذاته، سؤاله عليه الصلاة والسلام.

قول المصنف: (في تحريم ما أحل الله) الجار هنا والمجرور متعلّق بقوله: (أطاع) حينئذٍ هذه طاعةٌ خاصة كما قال صاحب ((التيسير)) يعني طاعةٌ مقيدة وهي في كونه يتبعه في التشريع، تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله، و (ما) موصولة (في تحريم ما) أي الذي (أحل الله) أحله الله العائد محذوف أي الذي أحله الله أي في تحريم الحلال، أي في جعله حرامًا، أي اعتقادًا أو عملاً، إما من جهة الاعتقاد وإما من جهة العمل، فالطاعة في تحريم ما أحل الله إما باعتبار الاعتقاد ولو لم يعمل، أو في العمل ولو لم يعتقد كما سيأتي تفصيله، والتحريم هنا تفعيل المراد به النسبة يعني نسبة الحلال إلى التحريم كما مر معنا في التبديع والتفسيق ونسبته إلى الفسق، التبديع نسبةٌ إلى البدعة، التكفير نسبته إلى الكفر، كذلك التحريم نسبته إلى الحرام، وفي الأصل هو حلالٌ فنسبه إلى، (أو تحليل ما حرم الله)، (أو) للتنويع ... و (ما) موصولة والعائد محذوف، أي: أو تحليل الذي حرمه الله، أي تحليل الحرام، أي في جعله حلالاً اعتقادًا أو عملاً، فتحريم الحلال كتحليل الحرام لا فرق بينهما أو لا؟ لأن الحلال ما أحله الله، حينئذٍ المباح هذا حكمٌ شرعي وإن لم يكن حكمًا تكليفيًّا هو حكمٌ شرعي لا إشكال في ذلك، المعتزلة وغيرهم لا عبرة بهم، حينئذٍ نقول: التحليل هذا مرده إلى الله تعالى، فلا يحكم بكون الشيء من الأقوال والأفعال والمشروبات والمآكل والملبوسات وغيرها، لا يحكم بكون الشيء حلالاً إلا الله، فحينئذٍ هذا لا إشكال فيه، فتحريم الحلال كتحليل الحرام لا فرق بينهما.

قوله: (فقد اتخذهم) أي صَيَّرَهُم، صَيَّرَ مَنْ؟ العلماء والأمراء، صَيَّرَهُم أربابًا، جمع ربٍّ، والمراد هنا آلهة، فالربّ هنا بمعنى الإله، بمعنى

ماذا؟ ومر معنا أن الربوبية والألوهية من الألفاظ التي يُقال فيها: أنها إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت، وكذلك الرب والإله، ومر معنا بسطه في ((كشف الشبهات)) ولعله في أول هذا الكتاب، فإذا قيل: الرب. حينئذٍ استلزم الإله، وإذا قيل: الإله. استلزم الرب، وإذا قيل: الربوبية. فهو بمعنى الألوهية والعكس بالعكس، إذًا (اتخذهم أربابًا) أي آلهةً، فالرب والإله بمعنى واحد هنا، فقد جعلهم شركاءَ مع الله، ولذلك قال الشراح: شركاءَ مع الله. ولهذا في الآية التي استدل بها المصنف حديث عديّ ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ}) قال ماذا؟ ({وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهاً وَاحِداً لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} [التوبة: ٣١]) دل ذلك على أن قوله: ({اتَّخَذُواْ}) ماذا؟ ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا}) أي آلهةً، ولذلك لما سَمِعَ عديٌّ قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - وفيها أربابًا قال: لسنا نعبدهم. فَهِمَ من أرباب ماذا؟ أنهم معبودون، إذًا الرب بمعنى الإله، والربوبية بمعنى الألوهية، وسَمِعَ عَدِيٌّ ذلك فَفَهِمَ أن الرب المراد به المعبود، فأقرَّه النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما صحح له معنى العبادة، بل شمول العبادة لِمَا سيأتي، قوله: (من دون الله) أي سوى الله غير الله تعالى.

ذكر المصنف تحت الترجمة أثرًا وقولاً للإمام أحمد وحديثًا، يعني ذكر حديثًا واحدًا، وما ذكره عن ابن عباس أو عن الإمام أحمد هذا من باب الاستئناس، وإلا إذا قلنا: قول الصحابي ليس بحجة وما ذكره ابن عباس منه، فقول الإمام أحمد من بابٍ أولى وأحرى، فإذا كان كذلك حينئذٍ يكون ذكر ذلك والنظر فيه والتأمل والتفقه من باب الاستئناس، وإلا الأصل هو اعتماد على الكتاب والسنة، ثم ننظر في أقوال العلماء على أيّ وجهٍ لنصحح فهومنا على فهومهم، بمعنى أن هذا المعنى الذي فهمناه من الكتاب والسنة لم يكن شاذًّا، لأنه لا يتصور شرعًا وعقلاً أن ينفرد المتأخر بمعنًى لم يقف عليه الأول أعني الصحابة وكبار الأئمة ممن بعدهم، فإذا استنبط الناظر قولاً أو معنًى لم يقل به من سبق فالأصل حينئذٍ نقول: عدم القول به. هذا هو الأصل إلا في المسائل الحادثة التي تستنط من الأدلة الكتاب والسنة العمومات على ما سبق تقريره حينئذٍ نقول: هذه لا إشكال في استثنائها، وإنما المراد في المعاني المتعلقة بالعلميات والعمليات، فكل قولٍ الأصل أن لا يخلو العصر الأول عصر الصحابة من قائل به، لأنه إن خلى لزم من ذلك خلو قائل بالحق في ذلك العصر، وهذا باطل، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم، ولذلك قرّر أهل الأصول أنه إذا اختلف الصحابة على قولين لا يجوز إحداث قولٍ ثالث البتة للازم الذي ذكرناه، فإذا قال هذا: حرام، وقال هذا: يكره، لا يأتي آتٍ يقول: مباح يرد عليه، لماذا؟ لأنه لزم الإجماع على أنه لا يقال بأنه مباح، أليس كذلك؟ إذا اختلفوا على قولين الكراهة والتحريم لزم منه ماذا؟ أنه ليس بمباح، فإذا قال قائل بأنه مباح حينئذٍ لزم خلو ذلك الأصل عن قائلٍ بالحق، وهذا باطل كما ذكرنا، إذًا يكون النظر هنا في قول ابن عباس وفي قول الإمام أحمد على جهة الاستئناس، وإلا الأصل هو الاعتماد والاتكاء على الكتاب والسنة، وإذا قيل: أنا على عقيدة الإمام أحمد كذلك، ليس المراد اعتقد عقيدة الإمام أحمد ولو خالفت الكتاب والسنة، وإنما نجعل الإمام أحمد إمامًا وهو كذلك من أئمة السنة ففهمه أحب إلينا من فهومنا إلا إذا دل دليل على خلاف ذلك، فالانتساب إليه من باب الشرف فقط وليس الاحتجاج.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: يُوشِكُ أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول) لكم (أقول قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتقولون: قال أبو بكر وعمر). (يُوشِكُ) بضم أوله وكسر الشين، يعني يقرب ويدنو ويُسْرِعُ، وهو مضارع أَوْشَكَ، يعني من أفعال المقاربة تدل على المقاربة، وهي من أخوات كان، أليس كذلك؟ من أخوات كاد، ولذلك الخبر تحتاج [إلى خبر] إلى اسم وخبر، الخبر ... (حجارة)، (أن تنزل) أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر هذا خبر أوشك، (أن تنزل عليكم حجارة من السماء) أي من العلو من فوق يعني هذا أراده، عقوبةً لكم وهذا له أصل، يعني نظر إلى ماذا؟ نظر إلى أصحاب الفيل كما نزلت على أصحاب الفيل {وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ} [الفيل: ٣، ٤]، إذًا الحجارة لها ذكرٌ في كونها عقوبة من عند الله تعالى، والحجارة إنما تأتي من علوٍ لا من سفلٍ، وقال في قوم لوط: {إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِباً إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُم بِسَحَرٍ}

... [القمر: ٣٤]. والحاصب من الحصباء وهو الحصى، والْحَصْبَةُ الْحِجَارَةُ، إذًا خَشِيَ ابن عباس بل أخبر بأنه قريب بأن تنزل حجارة من السماء كما نزلت على قوم لوط، وكما نزلت على أصحاب الفيل، (أقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتقولون: قال أبو بكر وعمر) هذا القول من ابن عباس جوابٌ لمن قال له: إن أبا بكرٍ وعمر لا يريان التمتع بالعمرة إلى الحج، ويريان إفراد الحج أفضل. وكان ابن عباس يرى أن التمتع بالعمرة إلى الحج واجب لحديث سراقة بن مالك حين أمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يجعلوها عمرةً، ويَحِلُّوا إذا طافوا بالبيت وسعوا بين الصفا والمروة، فقال سراقة: ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: «بل للأبد». ففَهِمَ ابن عباس أنه يجب، وحديث «افعلوا ما أمرتكم به فلولا أني سقت الهدي لفعلت مثل الذي أمرتكم به» فيه أحاديث، فلما احتج على ابن عباس بنهي أبي بكرٍ وعمر عنها - عن المتعة - وهما أعلم منك، يعني كأن القائل قال له: أنت خالفت أبا بكرٍ وعمر، ومن أنت عند أبي بكرٍ وعمر، وهما أعلم منك، وهما وزيرا ... النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأحق بالإتباع؟ فقال هذا القول منه رضي الله تعالى عنه الصادر عن محض الإيمان وتجريد المتابعة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإن خالفه من خالفه كائنًا من كان، كما قال الشافعي رحمه الله تعالى: أجمع - هذا حكاية إجماع - أجمع العلماء على أن من استبانت له سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن له أن يدعها لقول أحد.

فلذلك ابن عباس لم يلتفت إلى قول أبي بكر وعمر في خلاف قوله، وهو يظن أن قوله هو قول النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو الأحق بالقول الصواب، وهو الأسعد بالدليل، فلما كان الأمر كذلك فاعْتُرِضَ عليه بكونك خالفت أبا بكرٍ وعمر، ويعلم أنه لا يجوز له أن يدع ما ظهر له من سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - لقول أحدٍ كائنًا من كائن قال القول الذي سمعتموه، فإذا كان قول ابن عباس لِمَن عارضه بأبي بكرٍ وعمر، ومن أبو بكر وعمر؟! أبو بكر وعمر أفضل هذه الأمة وأقربها إلى الصواب، قال - صلى الله عليه وسلم - فيما رواه مسلم: «إن يُطِيعُوا أبا بكرٍ وعمر يَرْشُدُوا». وقال: «اقتدوا باللَّذَيْنِ من بعدي أبا بكرٍ وعمر». وقال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعَضُّوا عليها بالنواجذ». هذه الأدلة لم يفهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن من جاءت التزكية في هذه النصوص، وهو أبو بكرٍ وعمر والخلفاء الأربعة لم يفهم أن أقوالهم حجةً، إذ لو فهم أن هذه النصوص تدل على الحجية للزم ابن عباس ولم يجز له أن يخرج عن الحجة التي بينها النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن الثناء شيء والإلزام شيء آخر، ولذلك الإلزام نحتاج إلى دليل يدل على الوجوب، يعني ننظر في النصوص هل جاء في هذه النصوص مثل ما جاء في إيجاب الصلاة والزكاة والصوم والحج أم لا؟ إن جاء فعَلَى العين والرأس وإلا رجعنا إلى الأصل، وأما مجرد الثناء هذا نحتاج إلى دليل أخص من ذلك، فما تظنه يقول ابن عباس لَمَنْ يعارض سنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقول من هو دونهم - يعني دون أبي بكرٍ وعمر -؟ بل ويجعل قوله عيارًا على الكتاب والسنة، فإذا كان ابن عباس يقول هذا القول وهو أنه يخشى أن تنزل حجارةٌ من السماء على من خالف الكتاب والسنة لأجل أنه تمسك بقول أبي بكرٍ وعمر، فكيف بمن دون أبي بكر وعمر؟ بل فكيف بمن جعل المعيار في الموافقة والردّ مُقدمًا هؤلاء مقدمًا على الكتاب والسنة يكون من بابٍ أولى وأحرى. [قال: فكيف بمن؟] قال هنا الشارح: بل يجعل قوله عيارًا على الكتاب والسنة، فما وافقه قَبِل وما خالفه رده أو تأوله. ولا شك أن هذا داخل في قوله تعالى: ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ}). وفي كلام ابن عباس ما يدل على أنه من بلغه دليل فلم يأخذ به تقليدًا لإمامه فإنه يجب الإنكار عليه بالتغليظ، وهو كذلك، لأنه خالف الدليل يعني مخالفة الدليل، وأجمع الأئمة على هذا وأنه لا يسوغ التقليد إلا في مسائل الاجتهاد التي قد يخفى دليلها، وأما مسائل الخلاف التي الدليل يكون فيها واضحًا وظاهرًا فهذه يُنْكَرُ فيها فرق بين المسألتين، الآن يقول: لا إنكار في مسائل الخلاف. هذا التعبير خطأ، لا نقول: لا إنكار في مسائل الخلاف. وإنما يُصحح يقال: لا إنكار في مسائل الاجتهاد.

والمراد بمسائل الاجتهاد المسائل التي لا يظهر لها دليل يكون خفيًّا فيقع النزاع بين أهل العلم، وأما مسائل الخلاف هذه لا، يكون ماذا؟ يكون القول مصادمًا للكتاب، أو يكون القول مصادمًا للسنة، حينئذٍ يجب الإنكار هنا، فكل من خالف دليلاً ظاهرًا حينئذٍ وجب

الإنكار عليه، بل والتغليظ، وهذا قول ابن عباس على ذلك، قال: (يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء). ليس مجرد إنكار، بل هَدَّدَ بماذا؟ بخشية العقوبة أن تنزل من السماء، فمسائل الاجتهاد هي التي قد يخفى دليلها، فهذا هو الذي عناه العلماء بقولهم: لا إنكار في مسائل الاجتهاد. وأما ما خالف الكتاب والسنة فيجب الرد عليه بالإجماع لا خلاف فيه البتة، والمراد ما ظهر دليله، وفي قول ابن عباس ما يدل على أن فهمه للأدلة السابقة أنه لم يفهم من النصوص السابقة أن قول الصحابي حجة، هذا نضيفه إلى ما سبق، لو فهم أن قول أبي بكر وقول عمر حجة لما ساغ له أن يخالف وهو كذلك.

وفيه ذِكْرُ اسم العالم عند الرد لأنه قال ماذا؟ قال: (أبو بكر وعمر) فسمى أبا بكرٍ وسمى عمر وهو كذلك.

وفيه وجوب تقديم قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - على قول كل أحد، وأن مخالفة هدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - توجب العقوبة، وهو كذلك، ودليله قوله تعالى: {فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: ٦٥]. ... الآية، وهذا فهمٌ وليس احتجاجًا كل ذلك نأخذه من فهم ابن عباس وليس المراد به أن نثبت أن فهم ابن عباس حجة، ولكن نقول: هذا الفهم صحيح موافق للكتاب والسنة.

مناسبة ذكر الأثر في الباب: أنه يدل على أن ابن عباس فَهِم تحريم طاعة العلماء والأمراء فيما خالف هدي الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأنها موجِبَةٌ للعقوبة، وهذا الفهم صحيح ثابت، وهذا صحابي حينئذٍ لا إشكال.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال أحمد بن حنبل: عجبت لقوم عرفوا الإسناد وصحته، يذهبون إلى رأي سفيان، والله تعالى يقول: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور: ٦٣]). وهذا كذلك قول للإمام أحمد رحمه الله تعالى، هذا القول رواه عن الإمام أحمد الفضل بن زياد وأبو طالب، قال الفضل ابن زياد عن أحمد: نظرت في المصحف فوجدت طاعة الرسول في ثلاثة وثلاثين موضعًا. وهذا كذلك يدل على أن قول الصحابي ليس بحجة، ووجهه أن الله تعالى أمر بطاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - باللفظ الصريح ورَتَّبَ العقوبة في غير موضع، ومع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بكونه رسولاً تجب طاعته، أليس كذلك؟ مع كونه إذا أثبت أنه رسولٌ حينئذٍ جاء برسالة فوجبت طاعته، أليس كذلك؟ مع ذلك في ثلاث وثلاثين موضعًا يأمر بالطاعة، ولم يأتِ موضعٌ واحد يأمر بطاعة الصحابة، أو أحدٍ من الصحابة فيأتي السؤال هل ظهر للأمة وجوب طاعة الصحابة فلم يحتاجوا إلى الأمر به، ولم يظهر لهم طاعة وجوب طاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - فاحتاج أن يأمر بها في ثلاث وثلاثين موضعًا، أليس كذلك؟

كونه يأمر بطاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - في ثلاث وثلاثين موضعًا من القرآن مع كونه لو لم يرد حرف واحد بالأمر كونه رسولاً، وقول المسلم أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله هذا التركيب يدل على وجوب طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ومع ذلك أُكِّدَ هل ورد أمر بطاعة الصحابة؟ الجواب: لا، إذًا هل خَفِيَ على الناس طاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - واتضح لهم كالشمس في رابعة النهار طاعة الصحابة؟ فنقول: طاعتهم واجبة ولم يرد نص. هذا يدل على ماذا؟ على ما ذكرنا، ثم جعل يتلو ({فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ}) ... الآية، وجعل يكررها، يعني يتأملها ويتدبرها، ويحتج بها على المخالف ويقول: (ما الفتنة إلا الشرك لعله إذا ردَّ بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ، فيزيغ قلبه فيهلكه). وجعل يتلو هذه الآية، {فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} ... الآية.

وقال أبو طالب عن أحمد وقيل له: إن قومًا يدعون الحديث ويذهبون إلى رأي سفيان. فقال: أعجب لقومٍ سمعوا الحديث وعرفوا الإسناد وصحته يدعونه ويذهبون إلى رأي سفيان وغيره، قال تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}. وتدري ما الفتنة؟ الكفر، قال الله تعالى: {وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ} [البقرة: ٢١٧]. فيدعون الحديث عن رسول الله - صلى

الله عليه وسلم - وتغلبهم أهواؤهم إلى الرأي. ومراد الإمام أحمد هنا ترك الكتاب والسنة والذهاب إلى رأي، ولذا قال: (رأي سفيان) إلى رأي سفيان ظاهره اجتهاد سفيان كغيره من العلماء بمعنى أن فهمه يُعرض على الكتاب والسنة، هذه قاعدة، قَاعدة شرعية، فهم سفيان كفهم الإمام أحمد يُعرض على الكتاب والسنة فالميزان هو الكتاب والسنة، قد يُصيب وقد يُخطِئ لأنه ليس بمعصوم، وكل ما لا ليس بمعصوم لا بد وأن يقع في فهمه الغلط والخطأ، حينئذٍ إذا قال قولاً من قِبَلِ نفسه اجتهادًا قال الإمام أحمد: يذهبون إلى رأي سفيان. هذا الذي عناه، وأما إذا ذكر المسألة بدليلها من الكتاب والسنة وكان ظاهر الاستدلال فهذا لا إشكال فيه، ولذلك أمر الله تعالى بطاعة العلماء، من هم؟ المتبعون للكتاب والسنة.

قوله: (عجبت لقوم)، (عجبت) أي عَجَبَ إنكارٍ لا استحسان كما مرّ معنا في قوله: (عَجِبْتُ). {بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ} [الصافات: ١٢] (بَلْ عَجِبْتُ)، (لقومٍ عرفوا) أي إسناد الحديث، والمراد ما يتعلق بالسند من رجال وصيغ الأداء ونحو ذلك مما يترتب عليه القبول أو الردّ، ولذلك قال: (وصحته) يعني مع صحته، أي عرفوا صحة الحديث بمعرفة رجاله، وهل يلزم من صحة السند صحة الحديث؟ هل يلزم؟ هل يلزم إذا صحَّ السند صحة الحديث؟

الجواب: لا.

فقول صاحب ((التيسير)): وصحته دليل على صحة الحديث فيه نظرٌ كبير. قوله: (يذهبون إلى رأي سفيان)، أي الثوري الإمام الزاهد العابد ثقة الفقيه، وكان له أصحابٌ ومذهبٌ مشهور، وأتباعٌ لكنه قطع وانقرض، فهو يذهبون إلى رأي سفيان الفقيه ويتركون الحديث، ومراد حمد هنا الإنكار على من يعرف سند الحديث وصحته يعني ليست حجة هذه مع كل، لا، المراد كما مر معنا مرارًا أن الله تعالى قسم الناس إلى قسمين: عالمٌ، وجاهل.

العالم هو الذي عنده القواعد والأصول التي يستطيع بواسطتها أن يأخذ الحكم من الدليل، هذا واجبه ماذا؟ واجبه الاجتهاد، من لم يكن كذلك إما على جهة الإطلاق وإما على جهة التبعيض لأن العلم يتجزأ ويتبعض فما لم يكن عنده الأهلية مع الصنف الثاني الذي لا يعلم شيئًا وهم العوام وأشباه العوام حينئذٍ وجب عليهم سؤالُ أهل العلم، دل على هذا الكلام وهذا الفهم قوله جل وعلا: {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} ... [النحل: ٤٣] فإن كنتم تعلمون لا تسألوا أهل الذكر بل اجتهدوا وانظروا في الكتاب والسنة، حينئذٍ مراد الإمام أحمد هنا من عنده قدرةٌ على معرفة الصحيح والضعيف فيعتمد الصحيح، وعنده القدرة في فهم كلام الله تعالى القواعد الأصولية والقواعد الفقهية ولسان العرب .. إلى آخره، وليس المراد أن يلوك الإنسان بلسانه هذه القواعد ثم يأتي ويجتهد مباشرةً، نقول: لا، المراد به من كانت عنده الأهلية، ومراد أحمد الإنكار على من يعرف إسناد الحديث وصحته، ثم بعد ذلك يقلد سفيان وغيره، هذا لا يجوز التقليد هذا مذموم وهذا محرمٌ، وأن ذلك يؤول إلى زيغ القلوب الذي يكون به المرء كافرًا قال تعالى: {اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ} [الأعراف: ٣] وقال: {وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا} [النور: ٥٤]، {إِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا} جواب الشرط مرتب على فعل الشرط، فالهداية مرتبة على طاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - {وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [النور: ٥٤] قال مالكٌ: كل يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. وقال الشافعي: إذا صَحَّ الحديث بما يخالف قولي فاضربوا بقولي الحائط. وهذا محل إجماعٍ بين السلف أنه من استبانت له سنةٌ لم يجز له أن يدعها لقول أحدٍ كائنًا من كان، وكل ما ورد من اجتهادات عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيره اشترطوا في الإتباع أن يكون المتبِع عالمًا بدليل المتبَع وأما هكذا فهذا إنما يجوز للعامي ونحوه.

وفي كلام أحمد إشارةٌ إلى أن التقليد قبل بلوغ الحجة لا يذمّ، قبل الدليل لا إشكال فيه، وإنما ينكر على من بلغته الحجة وخالفها لقول إمامٍ من الأئمة.

قوله: (والله تعالى يقول: ({فليحذر الذين يخالفون عن أمره}) فليحذرُ الفاء هذه عاطفة مع إفادة الترتيب، ترتيب ما بعدها على ما

قبله، واللام للأمر ولذلك هذا المأمور به واجبٌ، وسكنت لوقوعها بعد الفاء فلْيحذر، والفعل مجزوم بها، وحُرِّكَ بالكسر بالتخلص من التقاء الساكنين، والحذر احترازٌ من مُخِيفٍ، يقال: حَذِرَ حَذَرًا وحَذَّرْتُهُم ({فليحذر الذين}) الذين هذا فاعل يعني فليحذر المخالفون، الموصول مع صلته في قوة المشتق وهو فاعل هنا ({فليحذر الذين يخالفون}) الاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحدٍ يعني من المتخالفَيْنِ أن يأخذ كل واحدٍ طريقًا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، فهذا يقول بالتحريم وهذا يقول بالكراهة، إذًا كل منهما أخذ طريقًا مخالفًا للآخر. عن أمره أي يخالفون أمر النبي - صلى الله عليه وسلم -، عن أمره، والضمير يُعود إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا هو الظاهر، وقيل: يعود إلى الله تعالى لأنه هو الآمر حقيقةً، ولا إشكال فيه، لكن ظاهر السياق يدل على ماذا؟ على أن الضمير يعود للنبي - صلى الله عليه وسلم -، أي يخالفون أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بترك العمل بمقتضى أمره عليه الصلاة والسلام، والضمير في أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - وقيل: لله سبحانه لأنه هو الآمر حقيقةً، ({يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ}) معلوم أن خالف يتعدَّى بنفسه، وهنا عدَّاه بماذا؟ عدَّاه بحرف (عن)، وهذا يدل على أنه ضمنه معنى أعرض أو صدّ، وأعرض يتعدَّى بـ (عن)، وصد يتعدى بـ (عن) إذًا يخالفون أمره هذا هو الأصل، لما قال: ({عَنْ أَمْرِهِ}). علمنا أن المخالفة هنا ليست مجرد مخالفة، وإنما معها شيء من الإعراض والصدود والزهد في قول النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذًا ({عَنْ أَمْرِهِ}) عدَّاه بـ (عن) مع أنه يتعدَّى بنفسه لتضمينه معنى الإعراض أو معنى أعرض أو صد، أي فليحذر الذين يلوذون عن أمره، ويُدْبِرُونَ مُعْرِضِين عن أمره، وأمره واحد الأوامر مفرد مضاف فيعمّ، يعني أوامره - صلى الله عليه وسلم -، ({أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ}) هذا مفعول يحذر، ... ({فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ}) فليحذر المخالفون إصابة فتنة له ({أَن تُصِيبَهُمْ}) أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر، حينئذٍ يكون مفعولاً به لقوله: يحذر. وفاعله الموصول كما سبق، والمعنى فليحذر المخالفون عن أمر الله أو أمر رسوله أو أمرهما جميعًا معًا، إذا قلنا: الضمير عائد عليهما. إصابة فتنة لهم، والفتنة هنا جاءت غير مقيدة تصيبهم فتنة، ولا شك أنها قد تكون ماذا؟ فتنة تتعلق بالمال، تتعلق بالولد تتعلق بالدين تتعلق بالدنيا، فهي مطلقة، حينئذٍ التخصيص يحتاج إلى ماذا؟ يحتاج إلى مُقَيِّد، فالفتنة هنا غير مقيّدة بنوع من أنواع الفتن وقيل: هي القتل، وقيل: هي الزلازل، وقيل: تَسَلُّط سلطان جائر، وقيل: الطبع على قلوبهم، وهذا كله محتمل وإن كان الإمام أحمد رجَّح أحد هذه الأنواع؟ ({أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ}) إصابة فتنة لهم في الدنيا. قال الضحاك: يُطبع على قلبه.

وهذا الذي مال له الإمام أحمد رحمه الله تعالى، فلا يُؤْمَنُ أن يَظْهَرَ الكفر بلسانه فتُضرب عنقه، يعني يقتل فقد نفسه، ({أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}) أين؟ فالآخرة، ({أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ}) في الدنيا ({أَوْ يُصِيبَهُمْ}) في الآخرة ({عَذَابٌ أَلِيمٌ}) فَعِيل أي مؤلم موجع على خلاف أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فإذا كان المخالف أمره قد حُذِّرَ من الكفر والشرك أو من العذاب الأليم دلَّ على أنه قد يكون مفضيًا إلى الكفر والعذاب الأليم، يعني قد لا يكون في نفسه كفرًا لكنه مآله إلى الوصول إلى الكفر، ومعلوم أن إفضاءه للعذاب الأليم هو مجرد فعل المعصية، فإفضاؤه إلى الكفر إنما هو لِمَا يقترن به من الاستخفاف في حق الآمر كما فعل إبليس.

على كلٍّ المراد أن مخالفة أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - مُوجبةٌ للعقوبة للعذاب الأليم، قد توصله إلى الوقوع في الكفر ز

قوله: (أتدري ما الفتنة؟)، (أتدري) أتعلم، (ما الفتنة) مبتدأ وخبر، ثم قال: (الفتنة الشرك). قال تعالى: {وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ}. لكن هذا يُعتبر ماذا؟ هذا لا يعتبر مخصصًا، قال: (لعله إذا ردّ بعض قوله)، (لعله) أي لعل الإنسان الذي تصحّ عنده سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا ردّ بعض قوله قول النبي - صلى الله عليه وسلم - (أن يقع في قلبه شيء من الزيغ فيهلك)، (الزيغ) هو الميل.

فيه تنبيه على أن ردّ قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - سببٌ لزيغ القلب الذي هو سبب الهلاك في الدنيا والآخرة، قال تعالى: {فَلَمَّا

زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} [الصف: ٥]. إذًا فعلوا السبب، ثم الله تعالى عاقبهم بوجود السبب، وإذا كان رفع الصوت فوق صوته - صلى الله عليه وسلم - سببًا لحبوط العمل كما قال تعالى: {لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ} [الحجرات: ٢]. فما ظنك برد أحكامه وسننه لقول أحدٍ من الناس كائنًا من كان، إذا كان مجرد رفع الصوت مما قد يقال بأنه لا علاقة له بالشرع أصلاً، وإنما هو من الآداب التي تكون مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فهي محبطةٌ للعمل، فكيف بمن يُنَحِّي الشريعة؟ فكيف بمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض؟ من بابٍ أولى وأحرى.

وإذا علمت أن مخالفة أمره سببٌ للشرك علمت أن ردّ قوله وخالف أمره لقول أحمد وغيره له النصيب الكامل والحظ الوافر من هذه الآية، فأتباع المذاهب لا ينفكون عن هذه الآية البتة، ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ}) إن كان مجرد تقليدٍ مقيت مذموم حينئذٍ لهم نصيب أوفر من هذا الن ... ١٠١٥٠٥٨، وكونهم علماء هذا ليس بعاصم لهم عن الوقوع في الشرك، يعني كون الشيء أو الشخص عالمًا من العلماء لا يلزم أن لا يقع في الشرك والكفر ونحو ذلك.

مناسبة ذكر الأثر للباب: فيه التحذير من تقليد العلماء من غير دليل، وترك العمل بالكتاب والسنة، وأن ذلك شركٌ في الطاعة، وكما قلنا هذا فهم وقد صح فهمه، لماذا؟ لأنه وافق النص من كتاب وسنة.

وفيه تحريم التقليد على من يعرف الدليل وكيفية الاستدلال، كل من عرف الدليل كيف يُؤخذ وعرف كيفية الاستدلال فالأصل فيه تحريم التقليد، ويجب عليه الاجتهاد، لكن هذا كما ذكرنا ليس لكل أحد، بل لمن كان عنده أمكانية ذلك.

وفيه جواز التقليد لمن لا يعرف الدليل بالعكس بأن يقلد من يثق بعلمه ودينه من أهل العلم لا يقلد أيَّ أحد لا يرفع الهاتف ويسأل ولا يدري من هو المسئول لا يجوز ولا تقوم بذلك الحجة، وإنما لا بد أن يعرف يكلم من ويسأل من هل هو من أهل العلم أو لا، وأما مجرد الشهرة فهذا لا يكفي وخاصةً في هذا الزمن، يعني في السابق إذا اشتهر الشيخ بأنه مفتٍ جاز سؤاله، لكن في هذا الزمان لا، لأنه اشتهر الكل، أليس كذلك؟ كل من استقام من لاعب وممثل ومُغَنٍّ دعا إلى الله تعالى فصار يفتي انتهت الأمور إليهم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن عديّ بن حاتم: أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ هذه الآية: {اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ} ... [التوبة: ٣١] ... الآية. فقلت له: إنا لسنا نعبدهم). انظر الفهم هنا ({أَرْبَابًا}) (لسنا نعبدهم)، إذًا معبودين، فهم الفهم الصحيح وأقره النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما [بين له عدم شمول] بين لهم عموم شمول العبادة لما خَفِيَ عن عدي، وهو أن الطاعة هنا طاعة في التحليل والتحريم، (فقلت له: إنا لسنا نعبدهم. قال: «أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلّون ما حرم الله فتحلونه»؟ فقلت: بلى. قال فتلك: «عبادتهم». رواه أحمد، والترمذي وحسَّنه) والحديث فيه كلام، لكن المعنى صحيح، هذا الحديث قد روي من طرق، فرواه ابن سعدٍ وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن جرير، وابن أبي حاتم، والطبراني، وأبو الشيخ، وابن مردويه، والبيهقي في السنن، وبعضهم يرى أنه حسن، حسَّنه الألباني رحمه الله تعالى.

(عن عَدِي بن حاتم) أي الطائي المشهور وهو ابن عبد الله بن سعد بن الحشرج مات مشركًا، وَعَدِيٌّ يُكنى أبا طَريف بفتح الطاء صحابيٌّ شهير قدم رضي الله تعالى عنه على النبي - صلى الله عليه وسلم - في شعبان سنة تسعٍ فأسلم وثبت في الردة وحضر فتوح العراق وحروب علي، وعاش مائة وعشرين سنة، ومات سنة ثمان وستين، (أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ هذه الآية) من سورة براءة ... ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ})، ({اتَّخَذُواْ}) يعني صَيَّرُوا، الاتخاذ بمعنى التَّصْيير، ({اتَّخَذُواْ}) واتخذ هذه تتعدَّى إلى مفعولين، أليس كذلك؟ ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ}) هذا مفعول أول، ({أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ}) هذا مفعول ثان، وهذه الآية مرت معنا في أي باب؟ ولذلك هذا الباب يكاد أن يكون مكررًا لكن لا على وجه التفصيل، ذكره المصنف رحمه اللّٰه تعالى في (باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله) وقلنا هناك: أنه أراد تفسير التوحيد بنقيضه بضده، وهنا الآية دلت على ماذا؟ [على طاعة] على شرك الطاعة نقيضه

ضده من تفسير التوحيد فلا طاعة إلا لله تعالى، الواو في قوله: ({اتَّخَذُواْ}) الضمير للنصارى لأن اليهود لم يتخذوا المسيح ابن مريم إلهًا، بل ادَّعَوا أنه ابن زانية وحاولوا قتله وادَّعوا أنهم قتلوه، وكذبوا، ويحتمل عود الضمير على اليهود والنصارى معًا، ويختص النصارى بما ذُكِرَ وهذا هو المتبادر من السياق مع الآية قَبل، يعني ({اتَّخَذُواْ}) أي اليهود والنصارى، وأما قوله: ({وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ}). هذا خاص بالنصارى ليس مطلقًا، فعندنا أمران:

- ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ}) هذا مشترك بين اليهود والنصارى.

- ({وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ}) جعلوه إله هذا ليس لليهود، وإنما للنصارى، حينئذٍ يأتي التبعيض ولا إشكال فيه، هذا موجود في لسان العرب، ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ}) هؤلاء علماء اليهود، جمع حَبْرٍ بفتح الحاء وكسرها، قال الفراء: الفتح والكسر لغتان حَبْر وحِبْر، والمراد به العالم الواسع العلم، يعني شُبِّهَ بالبحر هذا القلب يعني، ({وَرُهْبَانَهُمْ})، ... ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ}) وهم علماء النصارى جمع راهب مأخوذ من الرهبة، وهو العابد الزاهد، أي اتخذوا علماءهم وعبادهم أربابًا من دون الله تعالى، واضح هذا؟ رهبانهم أراد به العباد، إن كان الأصل فيه أنهم علماء النصارى، أي اتخذوا علماءهم وعبادهم أربابًا من دون الله، أي مشاركين لله عز وجل في التشريع، والمراد بالتشريع ما فسره النبي - صلى الله عليه وسلم - في قوله: («أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلّون ما حرم الله فتحلونه»). هذا المراد بالتشريع والإيجاب والندب كذلك، ومعنى الآية أنهم لمَّا أطاعوهم فيما يأمرونهم به وينهونهم عنه كانوا بمنزلة المتخذين لهم أربابًا لأنهم أطاعوهم كما تطاع الأرباب، (فقلت له: إنا لسنا نعبدهم)، (لسنا) نحن (نعبدهم) لسنا عابدين لهم، والضمير يعود إلى الأحبار والرهبان، (لسنا نعبدهم) دلّ على أنه فهم من أربابًا، أي المعبودين، ظن عديّ أن العبادة المراد بها التقرب إليهم بأنواع العبادة، يعني أربابًا بمعنى أنهم صاروا معبودين، ظن عديّ أن المراد بالعبادة هنا أنهم يُصلون لهم وأنهم يسجدون لهم ويذبحون لهم، أليس كذلك؟ ففهم بعض العبادة، وهذا صحيح، لكن ليس الذي يُفعل من التعبد للأحبار والرهبان هو الذي ذكره عديّ، أليس كذلك؟ يعني العبادة متنوعة، منها ما هو ظاهر بأن يُصرف بهذا المعبود أنواع من السجود والذبح والركوع والسجود وغير ذلك، هل كانوا يفعلون مع أحبارهم ورهبانهم ذلك؟ الجواب: لا، ولذلك نفى هذا النوع وأقره النبي - صلى الله عليه وسلم -، لكن بيَّنَ له ماذا؟ أن معنى العبادة أشمل وأوسع مما ظنه عديّ، وهو أنه يشمل ماذا؟ يشمل الطاعة، قال هنا: ظن عديّ أن العبادة المراد بها التقرب إليهم بأنواع العبادة من السجود والذبح والنذر ونحو ذلك، فقال ما قال، وهذا ظن ليس بصحيح، لأنه قَصَرَ العبادة على بعض أنواعها، والعبادة لها حقيقة شرعية، والمرجع حينئذٍ يكون إلى الشرع، ... (قال: «أليس يحرمون ما أحل الله - النبي - صلى الله عليه وسلم - فتحرمونه ويحلّون ما حرم الله، فتحلونه»؟ فقلت: بلى. قال: «فتلك عبادتهم») صرح - صلى الله عليه وسلم - بأن عبادة الأحبار والرهبان هي طاعتهم في تحريم الحلال وتحليل الحرام وهو طاعتهم في خلاف حكم الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم -.

قوله: («فتلك عبادتهم») وجه كونها عبادة لِمَا ذكرناه سابقًا أن الطاعة نوعٌ من العبادة أو هي العبادة، فكونهم صرفوا التحليل والتحريم الذي هو التشريع لهؤلاء المربوبين دل ذلك على ماذا؟ على أنهم صرفوا نوعًا من أنواع العبادة لغير الله تعالى، فكما لو ذبحوا لهم كذلك إذا أطاعوهم في التشريع، إذًا («فتلك عبادتهم») هكذا النبي - صلى الله عليه وسلم - قال، هذا تصريح بأن هذه الطاعة عبادة، فينضم إلى الأدلة السابقة التي ذكرناها في كون الطاعة عبادة بأنها نوع من أنواع العبادة، نقول: سماها النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («فتلك عبادتهم»). يعني طاعتهم في خلاف ما أمر الله تعالى به، نقول: هذه هي الطاعة. إذًا وجه كونها عبادة أن من معنى العبادة الطاعة، وطاعة غير الله عبادة للمطاع إذا كانت في غير طاعة الله، وإلا فهي عبادة على القيد السابق، يعني إذا أطاع العلماء في طاعة الله تعالى هذه الطاعة عبادة، أليس كذلك؟ إذا أطاع العلماء والأمراء في طاعة الله تعالى نقول: هذه عبادة ولا إشكال فيه، وليس هذا المراد، المراد طاعتهم فيما يُخالف ما أمر الله تعالى به، وهذا واضح بيِّن.

والمقصود أن طاعتهم في تحريم الحلال وتحليل الحرام عبادةٌ لهم من دون الله تعالى ومن الشرك الأكبر المخرج من الملة الذي لا يغفره الله لقوله: ({وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهاً وَاحِداً لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ}). هذه تمام الآية، فآخرها يُفسر أولها، لأنه قال: ({وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهاً وَاحِداً}). وهم قد جعلوا ماذا؟ قد جعلوا أربابًا ليس ربًّا واحدًا وإنما أربابًا علماء متعددون والأمراء متعددون هذا يذهب وهذا يأتي، فيطيعونهم فيما يُخالف ما أمر الله تعالى فجعلوهم أربابًا، وقال: {وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} [الأنعام: ١٢١]. {أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} دلّ على أن الطاعة منها ما هو شركٌ أكبر، وهنا أطلق الشرك فالمراد به ماذا؟ الشرك الأكبر، وهذا خطاب للصحابة، وهذا قد وقع فيه كثير من الناس، الطاعة الشركية مع من قلَّدُوه، يعني عند المتأخرين، عندهم شيءٌ مما يتعلق بالتقليد خلطٌ، قالوا: وهذا قد وقع فيه كثير من الناس مع من قلدوه لعدم اعتبارهم الدليل إذا خالف المُقَلَّد وهو من هذا الشرك العظيم، والذنب الوخيم، ومنهم من يغلوا في ذلك ويعتقد أن الأخذ بالدليل غير ممكن اليوم، لا يجوز عند بعضهم لا يجوز أن تقرأ في الكتاب والسنة، ولا أن تقرأ في الشروحات، لماذا؟ وإنا يجب أن تأخذ بالمتون الفقهية لأنك لست أهلاً أن تنظر في الدليل مباشرةً، وهذا قد يقع فيه بعض المتأخرين من كبار الأصوليين يحرمون التقليد ولا يرون أن عندهم أهلية النظر في الكتاب والسنة، نقول: هذا غلو ولا يجوز لأنه صدٌّ عن الكتاب والسنة، ويعتقد أن الأخذ بالدليل غير ممكن اليوم، ولذلك قالوا: لا يستدل بالكتاب والسنة إلا المجتهد، والاجتهاد قد انقطع، إذًا لا استدلال بالكتاب والسنة، لا يستدل بالكتاب والسنة إلا مجتهد ويريدون به المجتهد المطلق، والاجتهاد قد انقطع، إذًا لا استدلال بالكتاب والسنة، وقولهم الذي قلَّدناه إذا أُورد عليه الاعتراض قالوا: الذي قلدناه أعلم منك، أين أنت منه، هو أعلم بالحديث، وأعلم بالناسخ والمنسوخ، وهو اللغوي الأصولي .. إلى آخره، نقول: لا هذا لا يكفي، وإنما ننظر إلى ماذا؟ إلى الدليل وصحته، لأن العلم يتبعض، نحن لا نقارن زيد من الناس الموجود الآن بالإمام أحمد مقارنة كليّة، لو قلنا: مقارنة كلية انتهى، أليس كذلك؟ لكن المقارنة جزئية، لأن الفهم قد يتخلف عند ذلك الإمام، فإذا كان كذلك حينئذٍ ننظر إلى المسألة باعتبارها مسألةً، فإذا كان كذلك فالنظر في الفهم وفيما استند إليه الفهم، ثم قد يُصيب وقد يُخطِئ وهل هناك أعلم بالشرع من الصحابة؟ الجواب: لا، وهم أئمة اللغة وأهل الأصول ومع ذلك وقع الخلاف بينهم في كثير من المسائل، ونقدم قول بعضهم على بعضٍ، فالذي قُدِّمَ عليه القول لا شك أن الدليل إذا كان واضحًا بيِّنًا في ضعف قوله قلنا: هذا القول مرجوح، وهذا الفهم لا يعول عليه مع كونه صحابيًا.

إذًا قولهم الذي قلدناه أعلم منك بالحديث وناسخه ومنسوخه وهذا كله لا وزن له البتة، والعبرة بالدليل وما يستدل بها، ونحو ذلك من الأقوال التي غايتها ترك الكتاب والسنة، والاعتماد على قول من يجوز عليه الخطأ ومعه بعض العلم لا كله، وإن ظنوا أنهم اتبعوا الأئمة فإنهم في الحقيقة قد خالفوهم. قد خالفوهم لماذا؟ لأن الجميع قالوا ماذا؟ إذا صح الحديث فهو مذهبي، وإذا وجدتم دليلاً يخالف قولي فاضربوا بقولي عُرْض الحائط، كلهم اتفقوا على ذلك. إذًا الذي يتمسك ويتعصب لقول إمامٍ أنت خالفت الإمام، لأن هذا الإمام متبعٌ للكتاب والسنة وقوله معروضًا على الكتاب والسنة، ثم يعلم من نفسه أنه يصيب ويخطئ، كونك تجعله في منزلة المعصوم فلا تُرّد من قوله شيئًا نقول: هذا يعتبر غلوًّا وقد يوقع الشخص في الشرك الأكبر من حيث لا يشعر، ولذلك يقول بعضهم: كل دليلٍ خالف مذهبنا فهو إما منسوخٌ أو مؤول. هذا شركٌ أكبر هذا، هذا ردة عن الإسلام، كل دليلٍ خالف مذهبنا فهو إما منسوخٌ أو مؤول نقول: هذا من الشرك الأكبر الذي نحن الآن فيه ... ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ}).

هنا قال: وإن ظنوا أنهم اتبعوا الأئمة فإنهم في الحقيقة قد خالفوهم واتبعوا غير سبيلهم، والواجب على كل مكلَّفٍ إذا بلغه الدليل أن ينتهي إليه ويعمل به، هذا هو الأصل. فإن خالفه من خالفه كائنًا من كان، وإنما العمدة هو ماذا؟ هو الدليل، وأما كون العالم يُخطئ هذا ليس عيبًا وليس نقصًا وليس طعنًا في العالم إذا أثبتنا خطأه في مسألةٍ ما، لكن لَمَّا جَهِلَ الناس الآن خاصةً في هذا الزمان لَمّا

جهل الناس الموقف الشرعي من العالم حينئذ قالوا أو اعتقدوا كل خطأٍ يُرد على العالم أنه تنقيصٌ له.
نقول: لا، أي الأمرين عندك أعظم؟ صيانة الشرع أم صيانة عرض العالم؟
لا شك أن صيانة الشرع وحفظ الشريعة هذا يجب أن يكون آكد، بل هو الآكد، وأما العالم فهذا له حرمته، له محبته، له جلالته، لكن على قدر الشرع «إياكم والغلو». حينئذٍ قال: الغلو داخلٌ في ذلك، أو الغلو في الأشخاص داخلٌ في المنهي عنه.
قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى فيما يتعلق بالآية ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ}): وهؤلاء الذين ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ}) حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وعكسه يكونون على وجهين:
أحدهما: أنهم يعلمون أنهم بَدَّلُوا دين الله فيتبعونهم على التبديل فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله إتّباعًا لرؤسائهم مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسول فهذا كفرٌ، كفرٌ أكبر مخرجٌ عن الملة، ولذاك قلنا: فتحلونه اعتقادًا أو عملاً، فإذا اعتقد أن هذا تبديلٌ للشرع ووافق وحينئذٍ هذا كفرٌ أكبر، فقد جعله الله ورسوله شركًا وإن لم يكونون يُصلون لهم ويُسجدون، ليست العبادة مقصورةً على ذلك.
الثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتًا، بمعنى أنهم يعتقدون ما جاء به الشرع لكنهم أطاعوهم في معصية الله كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها من المعاصي يعني تابعوهم عملاً لا اعتقادًا تابعوهم. إذًا المتابع هنا إما أن يكون اعتقادًا ولو لم يعمل كفر، وإما أنه يتابعهم عملاً لا اعتقادًا هذا يرى شيخ الإسلام في هذا الموضع أنه ماذا؟ أنه شأنه شأن كل مسلمٍ وقع في معصيةٍ لكن هذا يجب تقييده بما إذا لم يكن ديدنًا له يعني لازمًا له لِمَا سيأتي في الباب الآتي، وأما إذا فعله مرةً أو مرتين أو ثلاثة فهذا يقال بأنه ماذا؟ بأنه معصية لكونه لم يعتقد، وأما إذا كان كذلك ديدنه فلا بد من أنه ملحقٌ بالقسم الأول.
قال هنا: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتًا لكنهم أطاعوهم في معصية الله كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاصي يعني يفعلها تارةً مرة أو مرتين، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب كما ثبت في الصحيحين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «إنما الطاعة في المعروف». لكن ليس على إطلاقه ويأتي مزيد بيانه في الباب التالي.
ثم يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى فيما يتعلق بمسائل الاجتهاد التي يقع فيها ماذا؟ النزاع قال: إتباع هذا المحلل للحرام والمحرم للحلال إن كان مجتهدًا قصده إتباع الرسول - صلى الله عليه وسلم - لكن خَفِيَ عليه الحق في نفس الأمر يعني القائد إذا اتبع زيدٌ العالم وهذا العالم خَفِيَ عليه فأخطأ حلل الحرام أو حرم الحلال لكنه لم يقصد مخالفة الشرع، وإنما أدَّاه اجتهاده إلى ذلك هل هذا يكفر؟ لا، إذا نقول: هذا مجتهدٌ، وإذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ يعني حَلَّلَ ما حرم الله أو عكس حينئذ له أجرٌ واحد. نقول: هذا ليس كافرًا بل ليس عاصيًا في الأصل لماذا؟ لأنه قصد إتباع الحق لكنه أخطأ، فحينئذٍ نقول: هذا كما وقع النزاع بين الصحابة بعضهم أخطأ، وكذلك كبار الأئمة بعضهم أخطأ، حينئذٍ نقول: هذا يعتبر من الخطأ المغفور لصاحبه.
قال: وقد اتقى الله ما استطاع فهذا لا يؤاخذه الله بخطئه، بل يثيبه على اجتهاد وهو كذلك وهذا محل وفاق، بل يثيبه على اجتهاد الذي أطاع به ربه، ولكن من علم أن هذا خطأ فيما أخطأ فيما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - يعني إذا علمت بأن هذا العالم قد أخطأ حينئذٍ لا يجوز الإتباع، هو مغفورٌ له وهو مأجورٌ غير مأزور، لكن إذا وقفتَ على قولٍ يخالف قوله والدليل أرجح وأولى بالصواب حينئذٍ لا يجوز تقليد ذلك الذي يعتقد أنه أخطأ فيما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم -، فإن علم ذلك ثم اتبعه على خطئه وعدل عن قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - فله نصيبٌ من هذا الشرك الذي ذمه الله جل وعلا لاسيما إن اتبعه في ذلك لهواه ونصره باللسان واليد مع علمه بأنه مخالفٌ للرسول - صلى الله عليه وسلم - فهذا شركٌ يستحق صاحبه العقوبة عليه، هذا متى؟ إذا علم بأن هذا العالم قد أخطأ ثم يتبعه على خطأه، بل وينصر قوله، بل ويجتهد في الدعوة إليه أو باللسان واليد ونحو ذلك، وأما إن

كان المتبع للمجتهد عاجزًا عن معرفة الحق على التفصيل كالعوام ونحوهم فقد فعل ما يقدر عليه مثله من الاجتهاد في التقليد فهذا لا يؤاخذ إن أخطأ كما في القبلة، وإنما يجتهد في ماذا؟ في اختيار من يقلد، لا يقلد أي أحدٍ وإنما يجتهد ويسأل من الذي هو أعلم بالكتاب والسنة، ومن الذي هو أورع العلماء، وأما إن قلد شخصًا دون نظيره بمجرد هواه ونصره بيده ولسانه من غير علمٍ أن الحق معه فهذا من أهل الجاهلية وما أكثر ما يقع الآن في النزاع في مثل هذه المسائل، ينصر من ينصر ولا يدري هل معه الحق أم مع مقابله وإنما لذاته فقط، هذا القول نسير معه لكونه صدر عن فلانٍ نقول: هذا من أهل الجاهلية، وما أكثرهم لا كَثَّرهُم الله، فإن كان متبوعه مصيباً لم يكن عمله صالحاً، وإن كان متبوعه مخطئًا كان آثمًا، كمن قال في القرآن برأيه فإن أصاب فقد أخطأ، وإن أخطأ فليتبوأ مقعده من النار، هذا تفصيلٌ حسنٌ من شيخ الإسلام يحتاج إلى تأملٍ منكم.

مناسبة الحديث للباب: فيه أن طاعة المخلوق في معصية الخالق عبادةٌ له من دون الله تعالى، لاسيما في تشريع الأحكام، وسن القوانين المخالفة لحكم الله تعالى وهذا شركٌ أكبر، وهو واضحٌ من الدليل السابق لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («أليس يحرمون ما أحل الله») سماه ماذا؟ سمَّاه عبادة، ولم يرد في الدليل أنه كان عامًا، بل بمجرد فعلٍ واحدٍ حينئذٍ نقول: هذا داخلٌ في الحكم، فالحديث دل على أن طاعة العلماء وغيرهم من المخلوقين في تغيير أحكام الله إن كان المطيع يعرف مخالفتهم لشرع الله شركٌ أكبر مخرجٌ من الملة.

وفيه أن التحليل والتحريم حقٌ لله تعالى ليس لمخلوقٍ البتة {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ} [الأنعام: ٥٧].

وفيه بيان نوعٍ من أنواع الشرك وهو شرك الطاعة، شركٌ أكبر.

وفيه شمول معنى العبادة يعني ليست خاصة بماذا؟ بالصلاة والزكاة ونحوها، لا، بل الطاعة داخلةٌ في العبادة، وأنه يشمل كل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة.

قوله رحمه الله تعالى:
(فيه مسائل):

(الأولى: تفسير آية النور)، وهي قوله: ({فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم} [النور: ٦٣].) والشاهد منها الوعيد على من ترك قوله - صلى الله عليه وسلم - وخالف أمره، إذا بانت له السنة وبان له قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يحل له العدول عنه البتة.

(الثانية: تفسير آية براءة) وهي قوله: ({اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ} [التوبة: ٣١].) والشاهد منها أن الله أخبر أنهم اتخذوهم أربابًا وشركاء بطاعتهم فيما يخالف الشرع، و ({أَرْبَابًا}) يعني معبودين.

(الثالثة: التنبيه على معنى العبادة التي أنكرها عدي). قال: (لسنا نعبدهم) نفي، هذا إنكار، ومع ذلك بين النبي - صلى الله عليه وسلم - عموم العبادة يعني الفهم الذي عندك يا عَديّ فيه قصورٌ، فبين النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحح له الفهم، أي أنه أنكر أنهم يركعون لهم ويسجدون ويدعونهم لظنه أن العبادة خاصةٌ بمثل هذا، فأخبره - صلى الله عليه وسلم - أن طاعتهم في ذلك عبادةٌ لهم وإشراكهم مع الله على التفصيل السابق.

(الرابعة: تمثيل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بأبي بكر وعمر) فمن دونه أولى (وتمثيل أحمد رحمه الله بسفيان الثوري) فمن دونه أولى ... ولا إشكال في ذلك، أي أن ابن عباس ذكر الوعيد على ترك قول الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - لقول أبي بكرٍ وعمر فمن دونهما أولى، وأحمد ذكر ذلك لمن تركه لقول سفيان، ومراد الاثنين التمثيل لا التخصيص بذلك، ثم المراد ماذا؟ المراد ليس خصوص المسألة التمتع والإفراد، لا، هذه وقع فيها نزاع، إنما المراد الطريقة والمنهج أن لا يكون منهجه إتباع الرجال، وإنما يتبع الدليل، وأما هذه المسألة بخصوصها فليس مما ينكره ابن عباس أن فيه خلافًا.

(الخامسة: تغيّر الأحوال إلى هذه الغاية) يعني تغيرت الأحوال (حتى صار عند الأكثر عبادة الرهبان هي أفضل الأعمال) وهذا أشد

من معارضة قول الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - بقول أبي بكرٍ وعمر (وتسمى الولاية، وعبادة الأحبار هي العلم والفقه، ثم تغيرت الأحوال إلى أن عُبِدَ من دون الله من ليس من الصالحين) يعني يُرْكع له ويُسجد ويُعظم تعظيم الرب ويوصف بما لا يستحق (وعُبِدَ بالمعنى الثاني) الذي هو الطاعة والإتباع ... (من هو من الجاهلين)

قال هناك: أي أن الأمر صار أعظم مما ذكر ابن عباسٍ وأحمد، ولذلك قال: (تغيّر الأحوال) وفي بعض النسخ (تغيرت الأحوال)، (تغيرت الأحوال إلى هذه الغاية) يعني ليس قول ابن عباس هو إتباعٌ في القول فحسب يعني جعلوا أبا بكرٍ وعمر قدوةً في قولٍ، وكذلك الإمام أحمد عنى من جعل سفيان في قوله، فكيف بمن صرف عبادةً لهم، فيكون من بابٍ أولى وأحرى، ومع ذلك خافوا عليهم من ماذا؟ العقوبة.

قال هنا: (حتى صار عند الأكثر عبادة الرهبان) يعني العباد وهو الأخذ بقولهم مطلقًا هذا المراد بعبادة الرهبان، جعلوا ذلك (أفضل الأعمال) إتباع الرهبان بطاعتهم مطلقًا جعلوها أفضل الأعمال، ولو خالف قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - قول الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، ويسمونها الولاية، وعبادة الأحبار وهم العلماء وهو الأخذ بقولهم مطلقًا ولو خالف قول الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - هو (أفضل الأعمال) ويسمون ذلك العلم والفقه، ثم ازداد الأمر شناعةً إلى أن أُخِذَ بقول أناسٍ غير صالحين يعني كان في السابق سفيان ومن؟ وأبي بكر وعمر من الصالحين ازداد الأمر شناعةً لأن الأمر الأول فيه شيءٌ من القبح، ازداد بأنهم أخذوا بأقوامٍ غير صالحين، وهذا أقبح من الأول، وعُبِدَ بالمعنى وهو الاقتداء بالعلماء وعبادتهم (من هو من الجاهلين) أي أخذ بأقوال أناسٍ جاهلين، وقُدِّمَت على الشرع وسُمِّيَت علمًا وفقهًا، وهذا أقبح من تقديم قول من هو من العلماء على الشرع وإن كان جميع ذلك قبيحًا فالمعنى الأول من جهة الولاية، والمعنى الثاني من جهة العلم والفقه، والله أعلم.

وصلّى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

81 ٨١

٨١٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: باب قول الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا)
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* بيان مفردات ألفاظ ومعاني الآية، وما يستفاد منها.
* قوله: وقوله: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ).
* قوله: وقوله: (وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا).
* قوله: وقوله: (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ) ....
* مناسبة الآية للباب وما فيها من فوائد.
* قوله: (عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به) قال النووي: حديث صحيح، رويناه في كتاب "الحجة" بإسناد صحيح.
* مناسبة الحديث للباب وما فيه من فوائد.
* قوله: (وقال الشعبي: كان بين رجل من المنافقين ورجل من اليهود خصومة، فقال اليهودي: نتحاكم إلى محمد ـ لأنه عرف أنه لا يأخذ الرشوة ـ وقال المنافق: نتحاكم إلى اليهود ـ لعلمه أنهم يأخذون الرشوة - فاتفقا أن يأتيا كاهناً في جهينة فيتحاكما إليه، فنزلت: (أَلَمْ

تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ).
* بيان درجة الحديث والأثر من حيث الصحة والضعف.
* قوله: (وقيل: نزلت في رجلين اختصما، فقال أحدهما: نترافع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقال الآخر: إلى كعببن الأشرف، ثم ترافعا إلى عمر، فذكر له أحدهما القصة. فقال للذي لم يرض برسول الله صلى الله عليه وسلم: أكذلك؟ قال: نعم، فضربه بالسيف فقتله).
* قوله: (فيه مسائل:).
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب كتاب التوحيد (باب قول الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا} [النساء: ٦٠] الآيات).
هذا هو الباب التاسع والثلاثون (باب قول الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ}) ... الآيات.
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لَمَّا كان التوحيد هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله مشتملاً على الإيمان بالرسول - صلى الله عليه وسلم - مستلزمًا له، إذ لا إيمان بالله إلا بالإيمان برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وشهادة أن لا إله إلا الله تستلزم شهادة أن محمدًا رسول الله، حينئذٍ جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في بعض الأحاديث جعل هاتين الشهادتين ركنًا واحدًا، وهذا يدل على أن كلاً منهما متضمن للآخر مستلزم له، فالإيمان بأحدهما أو بإحدى الشهادتين مستلزمٌ للإيمان بالأخرى، والكفر بإحدى الشهادتين مستلزم للكفر بالأخرى، حينئذٍ لا يُتصور شرعًا ولا عقلاً أن يؤمن بالشهادة الأولى دون الثانية أو بالعكس.
لَمَّا كان التوحيد هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله - ومر معنا ذلك - كان مشتملاً على الإيمان بالرسول - صلى الله عليه وسلم - مستلزمًا له، نَبَّه المصنف رحمه الله تعالى على ما تضمنه التوحيد واستلزامه من تحكيم الرسول - صلى الله عليه وسلم - في موارد النزاع، إذ يرد السؤال إذا كان التوحيد لا يتم إلا بشهادة أن محمدًا رسول الله فماذا تقتضي هذه الشهادة؟ تقتضي أن يُحَكَّمَ النبي - صلى الله عليه وسلم - في موارد النزاع، انتفاء التحكيم دليل على انتفاء الشهادة، وانتفاء الشهادة دليل على انتفاء لا إله إلا الله، حينئذٍ صار ركنًا في التوحيد لأنه كفر بالطاغوت كما سيأتي، نَبَّه المصنف على ما تضمنه التوحيد واستلزمه من تحكيم الرسول - صلى الله عليه وسلم - في موارد النزاع إذ هذا هو مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله ولازمها، مقتضى الشهادة هو معنى التوحيد، ولازمها أو هذا التوحيد متضمن لشهادة أن محمدًا رسول الله، وهذا يقتضي تحكيمه - صلى الله عليه وسلم - في موارد النزاع، فإن من عرفها لا بد له من الانقياد لحكم الله والتسليم لأمره الذي جاء على يد رسوله محمد - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ صار هذا الباب داخلاً دخولاً أوليًّا بل هو ركن في معنى التوحيد، إذ لا يُتصور أن يؤمن بالله ربًّا معبودًا مطاعًا ثم بعد ذلك يعدل عن شرعه، هذا لا يُتصور البتة لا عقلاً ولا شرعًا، إذ كيف يكون شاهدًا بأن محمدًا رسول الله ثم يعدل عن شرعه، هذا تكذيب لهذه الشهادة، ثم هذا نقض لشهادة أن لا إله إلا الله، حينئذٍ هذه المسألة تدخل دخولاً أوليًّا في معنى التوحيد، فمن فهم التوحيد على وجهه وعرف مدلول لا إله إلا الله، حينئذٍ عرف أنه يجب الانقياد لشرع الله تعالى، فانتفاء الانقياد لشرع الله تعالى انتفاء للتوحيد، لذلك قال في ((التيسير)): فإن من عرفها - يعني لا إله إلا الله - لا بد له من الانقياد لحكم الله والتسليم لأمره الذي جاء على يد رسوله محمد - صلى الله عليه وسلم -، فمن شهد أن لا إله إلا الله ثم عَدَلَ إلى تحكيم غير الرسول - صلى الله عليه وسلم - في موارد النزاع فقد كذب في شهادته، لأن معنى شهادة أن محمدًا رسول الله

هو تحكيمه أن لا يعدل عن شرعه البتة، فإن عدل وحَكَّم غير شرع الله غير الكتاب والسنة، حينئذ قد أكذب نفسه بنفسه وإن ادَّعَى أنه مؤمن بالله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، لأن الواجب على كل أحدٍ أن لا يتخذ غير الله حكمًا، وعرفنا أن الطاعة التي هي طاعة الله تعالى وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - أنها من أنواع العبادة، بل هي العبادة، فيجب إفراد الله تعالى بالطاعة، فمن أطاع غير الله تعالى في تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله حينئذٍ لم يُفرد الله تعالى بالطاعة، وإذا لم يُفرده حينئذٍ يكون مشركًا فقد وقع في الشرك الأكبر الذي عنون له أهل العلم بالشرك في الطاعة، فمن شهد أن لا إله إلا الله ثم عدل إلى تحكيم غير الرسول الله - صلى الله عليه وسلم - في موارد النزاع فقد كَذَبَ في شهادته، وتأمل هذا المعنى تجده هو الحق بعينه، لأنه الواجب على كل أحد أن لا يتخذ غير الله تعالى حكمًا، وأن يرد ما تنازع فيه الناس إلى الله

ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، وبذلك يكون دين العبد كله لله وتوحيده خالصًا لوجه الله، وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة، وهو من المعلوم من الدين بالضرورة، فقد دل عليه الشرع من دلالة الكتاب والسنة بدلالة المطابقة والتضمن والالتزام وهو حكم قطعيٌّ، فمنكره يعتبر كافرًا مرتدًا عن الإسلام.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وكل من حاكم إلى غير حكم الله ورسوله فقد حاكم إلى الطاغوت لأنهما أمران:

- إما حكم الله، إما شريعة الله.
- وإما شريعة الطاغوت والشيطان.

فإما أن يكون مُحَكِّمًا لله تعالى فيكون موحدًا.

وإما أن يعدل إلى حكم الطاغوت فيكون كافرًا.

فالمعنى واضح، من أوضح ما يكون، فإذا فهم لا إله إلا الله، وعرف المراد بالتوحيد الذي مر معنا، حينئذٍ لا يلتبس عليه ما نذكره.

قال: وكل من حاكم إلى غير حكم الله ورسوله فقد حاكم إلى الطاغوت وإن زعم أنه مؤمن فهو كاذب. لأن الزعم هنا يتعلق باللسان بأنه مسلم وبأنه قال لا إله إلا الله، وبأنه يجب أن يُحَكِّم شرع الله، وبأن الإسلام هو الأصل حينئذٍ لنا العبرة بالعمل، حَكَّمَ ماذا؟ حكم الطاغوت، إذًا لو ادَّعَى ما ادَّعَى من الأقوال فهي دعاوى باطلة مردودة عليه، وسيأتي في الدليل الذي سيذكره المصنف نصًّا واضحًا يدل على ذلك، فكل من حَاكَمَ بمعنى أنه رَجَعَ عند التنازع إلى غير الكتاب والسنة، حينئذٍ يكون قد آمن بالطاغوت، ولم يؤمن بالله، إذًا الله عز وجل يقول: {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ} [البقرة: ٢٥٦]. وهذا آمن بالطاغوت، فإذا لم يكفر بالطاغوت حينئذٍ لم يؤمن بالله، هذا واضح لا يحتاج إلى إعمال ذهن لأنه ظاهر النص، فعرفنا أن هذا من مقتضيات لا إله إلا الله، أما الدعاوى التي تكون باللسان هذه لا وزن لها، لأنه يكون قد كَذَّبَ قوله بفعله، وفعله الذي تلبس به وهو التحاكم إلى غير الشرع حينئذٍ نقول: هذا يُعتبر مقدمًا على قوله وإن زعم ما زعم، حينئذٍ يكون كاذبًا مدَّعِيًا شيئًا لم يكن بقلبه البتة، ثم هذا التَّحَاكُم إلى غير شرع الله هذا كفر أكبر، والأصل فيه أن من تَلَبَّسَ به لا يُسأل عما اعتقد هذا الأصل فيه، حينئذٍ نقول: إذا تلبس بهذا الكفر الأكبر وتحاكم إلى غير شرع الله تعالى حينئذٍ مطلقًا لا نلتفت إلى إرادته، ولا إلى اعتقاده، ولا إلى ما يدَّعِيه بلسانه، وسيأتي قوله: {إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً} [النساء: ٦٢] يعني ما أرادوا بعدولهم إلا الإصلاح فهذه الدعوى مردودة عليهم، ومر معنا من كلام ابن القيم رحمه الله تعالى في آية المحنة - وهذه من الأشياء التي ينبغي العناية بها وتأمل هذه الآية على وجه التمام - قال الله تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي} [آل عمران: ٣١] الإتباع الذي نحكم على الشخص بأنه يحب الله تعالى هو ما يُظْهِرُهُ فإذا أظهر الإيمان حكمنا عليه بالإيمان، وأما محبته في القلب نقول: الله عز وجل جعل الإتباع دليلاً عليها إذا لم يتبع الرسول - صلى الله عليه وسلم - بل اتبع الطواغيت، وحَكَّم الطاغوت هل المحبة موجودةٌ في القلب؟ الجواب: لا. إذًا انتفاء الإتباع والتحاكم في موارد النزاع إلى الشرع دليلٌ على انتفاء المحبة، وانتفاء المحبة

دليل على انتفاء الإيمان لأنه جعله ماذا؟ جعله شرطًا، فدل على أن من اتَّبَعَ الله تعالى، أطاع الله تعالى وأطاع رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو المؤمن، فمن عدل عن الشرع فليس بمؤمنٍ البتة.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى - في كلامٍ واضحٍ بيِّنٍ: وكل من حاكم إلى غير حكم الله ورسوله فقد حاكم إلى الطاغوت وإن زعم أنه مؤمنٌ فهو كاذبٌ. لأن العبرة بماذا؟ العبرة بتلبسه بالكفر الأكبر، وأما القول فلا عبرة به البتة، فالإيمان لا يصح ولا يتم إلا بتحكيم الله ورسوله في أصول الدين وفروعه وفي كل الحقوق، فمن تَحَاكَمَ إلى غير الله ورسوله فقد اتَّخَذَ ذلك ربًّا يعني إلهًا - كما مر معنا - فقد اتخذ ذلك ربًّا وقد حاكم إلى الطاغوت. انتهى كلامه، وهذا كلام واضح بَيِّن يدل على أن من تحاكم إلى غير شرع الله تعالى فقد تحاكم إلى الطاغوت وإذا تحاكم إلى الطاغوت فقد آمن به ولم يكفر به، ومعلوم أن الكفر بالطاغوت ركنٌ في التوحيد، فانتفائه يعني عدم الكفر به انتفاء للتوحيد، هل هذا المعنى فيه لبسٌ؟ ليس فيه لبسٌ، وهذا معنىً قطعي الثبوت بمعنى أنه ليس من المسائل الاجتهادية، بمعنى أنه مأخوذٌ من جميع النصوص الدالة على أولاً معنى شهادة أن لا إله إلا الله، فليس النظر هنا في الأدلة الدالة على الكفر فحسب كما يظنه البعض، يعني ننظر في هذه الآيات التي ذكرها المصنف حينئذٍ قد يختلف فينا نظر الناظر، لا؟ النظر أولاً في ماذا؟ في معنى لا إله إلا الله وما تقتضيه لا إله إلا الله، فكيف يسلم بأنه لا معبود حقٌ إلا الله ثم يضع شريعة الله تعالى على جنبٍ ويتحاكم إلى غير شرع الله، هل هذا قال لا إله إلا الله؟ نقول: الجواب: لا. ولذلك هذا انتفت عنه شروط لا إله إلا الله من أصلها، لأنه لم يعلم ولم يَنْقَدْ ولم يُسَلِّمْ وهي استلزمت شهادة أن محمدًا رسول الله وقد انتقضت عنده، فحينئذٍ التوحيد من أصله منتقض وهذا معنى واضح، فالحكم بما أنزل الله فرضٌ، وترك الحكم بما أنزل الله وتحكيم غير ما أنزل الله، وتنزيل ذلك منزلة شرع الله كفرٌ أكبر فهو كفرٌ عملي ومَرَدُّهُ إلا العمل ليس إلى الاعتقاد، يعني لا ننظر إلى هل رضي أو لم يرضَ؟ هل يعتقد أو لا يعتقد؟ هذا كله دخيل على هذه المسألة من أصلها. وشركٌ أكبر بالله عز وجل لأن أفراد الله تعلى بالربوبية والألوهية يستلزم أن يُفْرَدَ في الحكم، وهو كذلك، إذا أفردت الله تعالى بالخلق والرَّزق وإحياء والإماتة لماذا لا تُفرده بالحكم؟ أليس الحكم من أفعال الرب جل وعلا؟ أليس الحكم من أفراد الألوهية التي تختص بالباري جل وعلا؟

الجواب: بلى. فلماذا يُفرد بالخلق والرَّزق والإحياء والإماتة، وإذا جاء في الحكم لم نفرده، حينئذٍ نقول: كما أنه لو ادَّعَى أن ثَمَّ خالقًا مع الله عز وجل فقد وقع في الشرك الأكبر، كذلك إذا ادَّعَى أن ثَمَّ من يتحاكم إليه غير الله تعالى فقد وقع في الشرك الأكبر، أليس كذلك؟ ولا نشترط الرضا في ادِّعَاء الخالق مع الله، وإنما نأخذه بما ظهر من حاله ولسانه ومقاله، كذلك إذا ادَّعَى بأن ثَمَّ حاكمًا مع الله تعالى فنأخذ بظاهره ومقاله وحاله ولا نلتفت إلى قلبه البتة.

إذًا فواجبٌ أن يفرد الباري جل وعلا في الحكم كما أنه يُفرد في الربوبية وخصائص الألوهية، وتوحيد الله في الطاعة، وتحقيق شهادة أن محمدًا رسول الله لا يكون ولا يتحقق إلا بأن يكون العباد مُحَكِّمِين لِمَا أنزل الله على رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا المعنى مأخوذ من معنى الشهادتين.

فأول دليلٍ في هذه المسألة هو ماذا؟ هو التوحيد الذي مرّ معنا، حينئذ الأبواب الخمسة الأولى أو الستة كلها تدل على ماذا؟ على أن من تَحَاكَمَ إلى غير شرع الله فقد جعل أو ادَّعَى حاكمًا مع الله تعالى فلم يُفرد الباري جل وعلا في هذه العبادة فقد صرف العبادة لغير الله تعالى فقد وقع في الشرك الأكبر.

ونكتفي بهذا، لو اكتفينا بهذا الاستدلال حينئذٍ كان معنا الحق.

فالتحاكم إلى غير شرع الله قدحٌ في أصل التوحيد، ووَجْهُهُ أنه انتفى أحد الركنين الذي هو الكفر بالطاغوت.

والفرق بين هذا الباب وما سبق - كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى - أن الباب الذي قبله هو يدور في فلكٍ واحدٍ، فالباب

هذا مكمل لسابقه الباب، الذي قبله في حكم من أطاع العلماء والأمراء في الطاعة الخاصة، يعني تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله، وهذا الباب في الإنكار على من أراد التحاكم إلى غير الله ورسوله، ليس الإنكار فحسب وإنما بيان أنه كافرٌ كفرًا أكبر، ووقع في الشرك الأكبر.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى أربع آيات وحديثًا وأثرًا أو أثرين، أما الآية الأولى وهي ما جعلها ترجمة للباب، وهي قوله تعالى: ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ}) الآية وما بعدها. ترجم المصنف رحمه الله تعالى بهذه الآية الدالة على كفر من أراد التحاكم إلى غير كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، يعني مما يستدل به إضافةً إلى ما تقدم بيانه وهو من معنى التوحيد واقتضاء الشهادتين بذلك يُستدل بهذه الآية على هذا المعنى، فهذه الآية تدل على كفر من أراد التحاكم يعني عندنا تحاكم وأراد التحاكم، لو أراد التحاكم ولم يتحاكم كَفَرَ بالله، كمن جَوَّز الاستغاثة بغير الله تعالى ولم يستغث، ما حكمه؟ مشرك شركًا أكبر، أليس كذلك؟ فاعتقاد الشرك يُنَزَّلُ عليه الحكم ولو لم يتلبس به، ولا نشترط أنه لا يُحْكَمُ عليه بالكفر الأكبر والشرك الأكبر إلا إذا تَلَبَّس، فكل من جَوَّز الاستغاثة بغير الله تعالى ولو لم يستغث هو وإنما جَوَّزَهُ لغيره فالحكم ينطبق عليه أولاً، هنا عندنا ماذا؟ عندنا تحاكم إلى غير شرع الله تعالى، وعندنا من أراد هم أن يتحاكم إلى غير الشرع، هذه الآية دلت على أن من أراد التحاكم إلى غير شرع الله تعالى الكتاب والسنة فهو كافرٌ كفرًا أكبر، وإن كان مع ذلك يَدَّعِي الإيمان، لأن هذه في ماذا؟ في الأصل أنه في مسلمٍ ينتسب إلى الإسلام، فإذا انتسب إلى الإسلام وادَّعَى أنه مؤمن بالله واليوم الآخر وأراد أن يتحاكم، قلنا: هذا الإيمان لا ينفعه، هذا الإيمان قد انتقض بهذه الإرادة لأنه خرج من الملة، ليس الإيمان مجرد قولٍ يُدَّعَى باللسان، الإيمان قولٌ واعتقادٌ وعمل فقد يتلبس بعملٍ ينقض قوله وما ادَّعَاه بلسانه، أليس كذلك؟ حينئذٍ هذه الأمور مركبة: اعتقادٌ، وقولٌ، وعمل. وهذا الكفر الذي معنا كفر عملي أكبر، الكفر العملي قد يكون أصغر وقد يكون أكبر، وهذا النوع كفر أكبر هل يُشترط فيه الاعتقاد؟ الجواب: لا. ومن اشترط الاعتقاد فيه فهو جهميٌ، لأن الذي يشترط في الكفر العملي الاعتقاد هذا مذهب الجهم بن صفوان وليس مذهب أهل السنة والجماعة البتة، حينئذٍ لا نلتفت إلى الاعتقاد وإنما بمجرد تلبسه بالتحاكم إلى غير شريعة الله تعالى، وهذا كفر أكبر موجب له الخروج من الملة، وإن كان معَ ذلك يدَّعِي الإيمان بما أنزل الله على رسوله والمرسلين قبله كما ذُكِرَ في سبب النزول الآتي: أنها نزلت في رجلٍ من الأنصار، ورجلٍ من اليهود، تخاصما فجعل اليهودي يقول: بيني وبينك محمد. هذا اليهودي، وذلك يقول الذي يَدَّعِي الإيمان بمحمد - صلى الله عليه وسلم - يقول: بيني وبينك كعب بن الأشرف.

أو أنها نزلت في جماعة من المنافقين أرادوا أن يتحاكموا إلى أحكام الجاهلية أو غير ذلك، والآية أعم من ذلك كله، يعني سواء كان سبب النزول الرجلين الذيْنِ اختصما مسلمٌ ويهودي، أو كانت في جماعة من المنافقين، هذا أو ذاك إن صح السبب أو ادَّعَى من ادَّعَى بأنه ضعيف العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وإنما السبب يعين على فهم الآية، لئلا يقع لبس فيقال: هذه الآية نزلت في رجلين اختصما فقال: أحدهما نتحاكم إلى محمد. وقال الآخر: لا، لا أريد أن أتحاكم إلا ... محمد - صلى الله عليه وسلم -، وإنما إلى كعب بن الأشرف. فنزلت الآية بتكفيره. وهذا فيما مسألة واحدة، فكيف إذا جاء ونَحَّى الشريعة وجاء بأحكامٍ ليس بحكمٍ واحدٍ لجميع المسائل يتحاكمون إلى غير شرع الله تعالى فهو أولى بالكفر وأحرى، ومعنى الآية أن الله تعالى أنكر على من يدَّعِي الإيمان ({أَلَمْ تَرَ}) هذا فيه إنكارٌ أن الله تعالى أنكر على من يَدَّعِي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء من قبله وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم في فصل الخصومات إلى غير كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -. قال الشوكاني رحمه الله تعالى: ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ}) فيه تعجيبٌ لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والاستفهام هنا للتعجب، وفيه معنى الإنكار، يعني يتعجب منهم النبي - صلى الله عليه

وسلم - تعجيب النبي - صلى الله عليه وسلم - مع الإنكار، ومر معنا أن الإنكار دليل التحريم، نحن نحتاج هنا إلى أن نقول: هو محرم وكفر.

انتهى الأمر عرفنا بالقاعدة السابقة وهو معنى التوحيد واقتضاء الشهادتين بهذا الحكم الشرعي، حينئذٍ ({أَلَمْ تَرَ}) فيه إنكار، والإنكار يدل على التحريم. قال الشوكاني: فيه تعجيبٌ لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - من حال هؤلاء الذين ادَّعَوا لأنفسهم أنهم قد جمعوا بين الإيمان بما أنزل الله على رسوله وهو القرآن، وما أنزل على من قبله من الأنبياء فجاءوا بما ينقض عليهم هذه الدعوى. إذًا ادَّعوا أنهم مؤمنون بالقرآن. قال: وجاءوا بأمرٍ ينقض لهم تلك الدعوى. إذًا لا نلتفت إلى ماذا؟ إلى ما يُزَكَّى بأن الإسلام هو الحق، وأنه ما عدل لغيره إلا من أجل الإصلاح. نقول: هذا الكلام لا عبرة به، وإنما العبرة بماذا؟ بالفعل، ولذلك قال: فجاءوا بما ينقض عليهم هذه الدعوى ويبطلها من أصلها لا وزن لها البتة، ليس الإسلام دين كلامٍ، وليس الإسلام دين دعاوى، وإنما الإسلام قولٌ واعتقادٌ وعمل، لا بد أن يتوجه بالعمل. فإن اختلفا حينئذٍ الحكم للفعل يكون قاضياً على القول. فجاءوا بما ينقض عليهم هذه الدعوى ويبطلها من أصله، ويوضح أنهم ليسوا على شيءٍ من ذلك أصلاً. فدعواهم باطلة بكونهم آمنوا بالقرآن، بل آمنوا بما أنزل الله تعالى على موسى وعيسى وداود .. إلى آخره، ما نفعهم ذلك تلك الدعوى هذه دعوى باطلة، وهو، ما هو الذي نقض عليهم تلك الدعوى؟ وهو إرادتهم التحاكم إلى الطاغوت وقد أمروا فيما أنزل على رسول الله وعلى من قبله أن يكفروا به، فلم يكفروا به. إذًا الدعوى في كونهم آمنوا بما أُنْزِلَ على محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - وهو القرآن، وما أنزل على من قبله من الرسل هذه الدعوى باطلة، والذي نقض ذلك هو إرادتهم التحاكم إلى الطاغوت، لأن مما أنزل الله تعالى على رسوله، بل على رسله أجمعين الكفر بالطاغوت، وهم من يكفروا بالطاغوت، حينئذٍ كان ناقضًا لما ادَّعَوْه بألسنتهم.

إذًا قوله تعالى: ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ}) استفهام إنكار وتعجب وتبكيت، ويدل على التحريم، وذمٌّ لمن عدل عن الكتاب والسنة ورَغِبَ فيما سواهما من الباطل، وهو المراد بالطاغوت هنا، بمعنى أن الطاغوت أُطْلِقَ من اللفظ العام: هو مجاوزة العبد حدّه من معبودٍ أو متبوعٍ أو مطاع. لكن أراد هنا في هذا الموضع فردًا معيناً وهو التحاكم إلى غير شرع الله، [فمن لم يؤمن] فمن يؤمن قال هناك ({يَهْدِ قَلْبَهُ}) أليس كذلك؟ قلنا: الإيمان خاص هناك، إيمان بالنعمة، هنا كذلك الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به بالطاغوت، تحاكموا إلى الطاغوت أراد به فردًا معيناً ألا وهو كل حكمٍ خالف الشرع، كل حكمٍ خالف شرع الله تعالى فهو طاغوت، حينئذٍ استعمل اللفظ عام وأراد به الخاص، وذكر ذلك ابن كثير وذكره شراح ((كتاب التوحيد)) أن الكفر بالطاغوت هنا في هذه الآيةٍ أراد به الكفر بما سوى شريعة الله تعالى حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون باطلاً، ولذلك قال: وذمٌّ لمن عدل عن الكتاب والسنة ورغب فيما سواهما من الباطل وهو المراد بالطاغوت هنا، كما تقدم من قول ابن القيم رحمه الله تعالى: والطاغوت كل ما تعدّى به حدّه من الطغيان، وهو مجاوزة الحد فالطاغوت فعلُوت من الطغيان. والمراد به هنا كل حكمٍ خالف حكم الله ورسوله، وكل حاكمٍ يحكم بغير ما أنزل الله على رسوله. يعني يُطلق ويراد به الحكم، ويطلق ويراد به الحاكم الشخص نفسه، ويُطلق ويراد به من دعا إلى التحاكم إلي غير شرع الله، كل واحد من هؤلاء طاغوت برأسه. إذًا:

الحكم نفسه قبل التلبس به نقول: هذا طاغوت.

إذا تلبس به الشخص نفسه فهو طاغوت كما نقول: الشرك صرف العبادة لغير الله. هذا معنى حينئذٍ يتلبس به صار ماذا؟ صار مشركًا، الشرك بعينه شركٌ، وهذا مشركٌ فمن دعا إلى الشرك ورضيه فهو مشرك، كذلك الطاغوت هنا يُراد به ماذا؟ الحكم عينه، وهو ما خالف حكم الله ورسوله، ويراد به الشخص نفسه المتحاكم إلى غير شرع الله، ويراد به كل داعٍ إلى التحاكم إلى غير شرع الله تعالى.

ولذلك نقول: المراد به هنا كل حكمٍ خالف حكم اللهِ ورسوله، وكل حاكمٍ يحكم بغير ما أنزل الله على رسوله، فكل ما تحاكم إليه متنازعان

غير كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو طاغوت، إذ قد تعدَّى به حدّه، ومن هذا كل من عبد شيئًا من دون الله فإنما عبد الطاغوت، أليس كذلك؟ المعنى واحد:
إذا عبد الحجر فالحجر طاغوت، والعابد طاغوت.
وإذا عبد الشجرة كذلك الشجر طاغوت، والعابد طاغوت.
إذا أراد التحاكم إلى غير شرع الله تعالى فكذلك عبد الطاغوت، لأن الطاعة عبادة نوع من أنواع العبادة، كما أن من دعا إلى تحكيم غير الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - فقد دعا إلى تحكيم الطاغوت.
هذه ثلاثة أشياء: فعندنا حكمٌ، وحاكمٌ، وداعٍ. وهؤلاء كلهم طواغيت. وتأمل، قال في ((التيسير)): وتأمل تصديره سبحانه الآية منكرًا لهذا التحكيم على من زعم أنه قد آمن بما أنزله الله على رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وعلى من قبله، ثم هو مع ذلك يدعو إلى تحكيم غير الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، ويتحاكم إليه عند النزاع، ({يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ})، ({بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ}) وهو القرآن، ({وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ}) وهذه الدعوى لا تنفعهم، وفي ضمن قوله: ({يَزْعُمُونَ}) نفيٌ لِمَا زعموه من الإيمان، يزعمون الزعم قال في ((المفردات)): الزعم حكاية قولٍ يكون مَظِنَّةً للكذب. دعوى كاذبة. ويقال: زعم. وهذا الغالب في استعماله في الشرع حكاية قولٍ يكون مَظِنَّةً للكذب، ولهذا جاء في القرآن في كل موضعٍ ذمّ القائلون به نحو قوله: {زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا} [التغابن: ٧] هذا زعم، {بَلْ زَعَمْتُمْ} [الكهف: ٤٨] {كُنتُمْ تَزْعُمُونَ}، {زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ} [الإسراء: ٥٦] كله ماذا؟ كل دعاوى كاذبة باطلة، فالزعم حكاية قولٍ يكون مظنةً للكذب، هنا قال في ((التيسير)): وفي ضمن قوله: ({يَزْعُمُونَ}) نفيٌ لِمَا زعمه من الإيمان. لَمَّا أرادوا التحاكم إلى غير شرع الله، وكانوا قد ادَّعوا بلسان مقالهم والإيمان بالقرآن وما جاء وما أُنْزِلَ على الرسل من قبل محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - هذا الإيمان باللسان الزعم يدل على نفيه، بأنه ماذا؟ بأنه كذبٌ، نفي لَمَا زعموه من الإيمان، فأنكر الله زعمهم الإيمان وأَكْذَبَهُم، ولهذا لم يقل ألم تر إلى الذين آمنوا، قال: ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ}) مجرد دعوى، ولم يقل ألم تر إلى الذين آمنوا، لأنه إذا قيل: ألم تر إلى الذين آمنوا سَلَّمَ لهم بالإيمان، والإيمان ليس قولاً فحسب، وإنما ماذا؟ اعتقادٌ وقولٌ وعمل، وهذا يدل على أن الإيمان القول الذي ادَّعَوْهُ لا وزن له في الشرع، ولهذا لم يقل: ألم تر إلى الذين آمنوا. فإنهم لو كانوا من أهل الإيمان حقيقةً لم يريدوا أن يتحاكموا إلى غير الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، ولم يقل فيهم: يزعمون، فإنه يقال غالبًا لم ادَّعَى دعوى هو فيها كاذبٌ لمخالفته لموجبها وعمله بما ينافيها - كما مر في كلام صاحب ((المفردات)).
قال ابن كثير رحمه الله تعالى: والآية ذامَّةٌ لمن عدل عن الكتاب والسنة وتحاكم إلى ما سواهما من الباطل، وهو المراد بالطاغوت هنا. واضح هذا، أن المراد بالطاغوت هنا معنى خاص ليس مطلق الطاغوت وإنما فردٌ من أفراده، حينئذٍ التحاكم إلى غير شرع الله طاغوت، ووجب الكفر بالطاغوت، ومن لم يكفر بالطاغوت فليس بمؤمن، دليلٌ واضح كالشمس في رابعة النهار، ولا نحتاج إلى أن نقف مع قول ابن عباس كفر دون كفر ونجعله صارفًا لهذه الأدلة. قال: وهو المراد بالطاغوت هنا والذي أنزل الله على النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الكتاب والحكمة كما قال تعالى: {وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [النساء: ١١٣] قال تعالى: ({وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ})، ({يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ}) من الذي أمرهم الله تعالى ({وَقَدْ}) للتحقيق ({أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ}) أي بالطاغوت أي أمرهم الله تعالى بالكفر بالطاغوت أمرًا ليس فيه لبسٌ ولا خفاء، فمن أراد التحاكم إليه فهذه الإرادة على بصيرة، إذ الأمر قد بُيِّنَ لهم، ومر معنا أن مسائل التوحيد كلها الأصول مسائل قطعية محكمة، بل هي من أحكم المحكم، يعني من أوضح الواضح فالكفر بالطاغوت ليس بالأمر الذي فيه خفاء ولبسٌ بحيث لو وقع فيه من وقع قيل: لا بد من إقامة حجة، لا، وإنما هو أمرٌ واضح

بَيِّن، ولذلك قال: ({وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ}) يعني لَمَّا أرادوا بين الباري جل وعلا أنهم أُمروا بالكفر به، أي بالطاغوت أي أمرهم الله تعالى بالكفر بالطاغوت أمرًا ليس فيه لبسٌ ولا خفاء، فمن أراد التحاكم إليه فهذه الإرادة على بصيرةٍ يعني على علمٍ، ولا يعذر بجهلٍ فيها البتة، إذ الأمر قد بُيِّنَ لهم.

وفي هذا دليلٌ على أن التحاكم إلى الطاغوت منافٍ للإيمان، وجْهُهُ أنهم أمرا بالكفر بالطاغوت وهو أحد وهو ركن من أركان التوحيد وعدم الإيمان به نفي للتوحيد.

قال هنا: وفي هذا دليل على أن التحاكم إلى الطاغوت منافٍ للإيمان لأن الكفر بالطاغوت ركن التوحيد، فإذا اختل هذا الركن لم يكن موحدًا، ومن لم يكفر بالطاغوت لم يؤمن بالله، والتوحيد هو أساس الإيمان الذي تصح به الأعمال وتفسد بفساده كما في قوله: {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} [البقرة: ٢٥٦].

إذًا من استمسك بالعروة الوثقى حَكَّمَ شرع الله، من لم يُحَكِّمْ شرع الله لم يستمسك بالعروة الوثقى، وكل من لم يستمسك بالعروة الوثقى فليس بمسلمٍ، واضح؟ فلا يصح الإيمان إلا بالكفر بالطاغوت وترك التحاكم به.

قوله: ({وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا}). قال الشوكاني: قوله: ({وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ}) معطوف على قوله: ({يُرِيدُونَ}) والجملتان مسوقتان لبيان محل التعجب ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ})، ({يُرِيدُونَ})، ({وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ}) إرادتان جملتان مسوقتان للتعجب، والجملتان المسوقان لبيان محل التعجب، يعني مما يتعجب به، كأنه قيل: ماذا يفعلون؟ فقيل: يريدون كذا ويريد الشيطان كذا أن يضلهم ({وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ}) أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر أي إضلالهم يكون مفعولاً به، وقوله: ({ضَلاَلاً})، ({يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً}) مصدر للفعل المذكور بحذف الزوائد، والأصل إضلالاً ({يُضِلَّهُمْ}) بضم الياء حرف المضارعة فدل على أن أصله ماذا؟ أَضَلَ، أليس كذلك؟ حينئذٍ المصدر منه الإفعال أَكْرَمَ إِكْرَامًا إضلالاً، لكن ما جاء إضلالاً جاء ضلالاً حينئذٍ إما أن يقال بأنه اسم مصدر أو يقال بأنه مصدر - هذا قول ضعيف - لكن ذكر الشوكاني. قال: بأنه مصدر حذف بعض زوائده، وهو الهمزة، والأصل إضلالاً كقوله: {وَاللهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً} [نوح: ١٧] إنباتًا هذا الأصل إنباتًا، لكن قال: {نَبَاتاً} هذا يسمى ماذا؟ اسم مصدر، وهو الصحيح أنه اسم مصدر، أو مصدر لفعل محذوف دل عليه الفعل المذكور والتقدير ({وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ}) فيضلون ضلالاً يعني لفعلٍ محذوف، هذا محتمل لكن يقال أنه اسم مصدر ابتداءً فهو أحسن، ({وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ}) هذا مفعول به لـ ({يُرِيدُ})، ضلالاً إضلالاً بعيدًا ليس قريبًا، يعني أن الشيطان يريد أن يضل هؤلاء المتحاكمين إلى الطاغوت عن سبيل الحق والهدى، ({ضَلاَلاً بَعِيدًا}) فبين تعالى أن التحاكم إلى الطاغوت مما يأمر به الشيطان، وما يأمر به الشيطان فهو طاعة له، وكل طاعة للشيطان فهي الأصل فالأصل لأنها عبادة للشيطان، أن التحاكم إلى الطاغوت مما يأمر به الشيطان ويزينه لمن أطاعه، وأن ذلك مما أضل به الشيطان من أضله وأكده بالمصدر ({ضَلاَلاً}) ووصفه بالبعد، فدل على أن ذلك من أعظم الضلال والبعد عن الهدى، بعيدًا يعني ليس قريبًا فلا يمكنهم الرجوع إلى الحق أبدًا.

ثم قال تعالى: ({وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً} [النساء: ٦١]). أي إذا دُعوا إلى التحاكم إلى ما أنزل الله وإلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - أعرضوا صَدُّوا، أعرضوا إعراضًا مستكبرين صدُّوا صدودًا، كما قال تعالى: {وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ} [النور: ٤٨]. فالصدود بمعنى الإعراض.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: هذا دليل على أن من دُعِيَ إلى تحكيم الكتاب والسنة فلم يقبل وأبى ذلك أنه من المنافقين. يعني النفاق الأكبر يعني ليس بمسلمين، فكل من دُعِيَ قيل: هذه المسألة نعرضها على الكتاب والسنة. قال: لا، نعرضها على كذا وكذا. حينئذٍ نقول: هذا منافق،. بمعنى أن مجرد فعله وإعراضه نقول: هذا يُعتبر ماذا؟ كفرًا مخرجًا له من الملة. قال: هذا دليل على أن من دُعِيَ

إلى تحكيم الكتاب والسنة فلم يقبل، لم يقبل وأبى ذلك أنه من المنافقين، وهذا استلزام الظاهر للباطن، ترك تحكيم شرع الله يدل على فساد الباطن، وإذا فسد الباطن من كل وجه حينئذٍ ليس بمسلم.

قال: و ({يَصُدُّونَ}) هنا لازم لا متعدٍّ، يصدون صدودًا، صَدَّ يأتي لازمًا ويأتي متعديًّا، قال هنا: ({يَصُدُّونَ}) هنا لازم لا متعدٍّ، حينئذٍ إذا كان لازمًا يكون بمعنى الإعراض ({يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً}) أي يعرضون عنك إعراضًا، أما صَدَّ الذي هو متعدٍّ هذا بمعنى منع، ولا يستقيم المعنى هنا معه، {وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} [الفتح: ٢٥] يعني منعوك {وَصَدُّوكُمْ} الكاف هذه مفعول به تعدَّى إذًا ({يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً})، ({صُدُوداً}) هذا ليس مفعولاً به، حينئذٍ نقول: ({يَصُدُّونَ}) أي يُعرضون عنك إعراضًا، وأما صدًّا الذي هو متعدٍّ حينئذٍ يأتي بمعنى منع. قال ابن القيم: و ({يَصُدُّونَ}) هنا لازم لا متعدٍّ، هو بمعنى يعرضون لا بمعنى يمنعون غيرهم، ولهذا أتى مصدره على صدود، ومصدر المتعدّي صدًّا فقوله: ({يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً}). أي يُعرضون عنك إعراضًا، ومثال صَدَّ المتعدي {وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} أي منعوكم. وجملة ... ({رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ}) هذه جواب إذا، ({وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ}) حينئذٍ ({رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ}) ما قال: رأيتهم، وهذا الذي يقتضيه ماذا؟ السياق، حينئذٍ أظهر في مقام الإضمار ليدل على ماذا؟ لبيان أن هؤلاء الذين يزعمون الإيمان أنهم منافقون، ({رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ}) إذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله صدوا، إذًا ما حاله؟ قال: ({رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ}). دل على أن هذه الصفة لا تقع من مسلم البتة، لا تجتمع، لا يجتمع الإسلام مع الصد الإعراض عن الكتاب والسنة، وإنما هي من شأن أهل النفاق، ولذلك قال: ({رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ}) لبيان أن هؤلاء الذين يزعمون الإيمان أنهم منافقون، وأن هذا الفعل وهو التحاكم إلى غير شرع الله لا يصدر إلا من منافق، ولا يصدر من مسلم البتة لا يتصور مسلم موحد يعرف ربه ويقر بمعنى الشهادتين ثم يذهب ويتحاكم إلى غير شرع الله تعالى، لأن المؤمن حقًّا لا بد أن ينقاد لأمر الله وأمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - دون صدود، وإلا ما معنى لا إله إلا الله أين شروطها؟ انتفت بحذافيرها.

إذًا فقوله تعالى: ({رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ}). دل على هذين المعنيين.

قال هنا: ({فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ} [النساء: ٦٢]). ({فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم}) هذا بيان لعاقبة أمرهم، كيف هنا الاستفهام للتعجب، ({فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ})، ({بِمَا}) الباء سببية، و (ما) موصولة، والعائد محذوف بما قدمته أيديهم ({أَيْدِيهِمْ}) يعني أنفسهم، الأيدي تُطلق في لسان العرب في مثل هذا الموضع ولا يُراد بها اليد، إنما المراد بها النفس، يعني مما عملت أنفسهم كقوله: {عَمِلَتْ أَيْدِينَا} [يس: ٧١]. وذات الباري جل وعلا.

قوله: ({فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ}). قال الشوكاني: بيان لعاقبة أمرهم وما صار إليه حالهم، أي كيف يكون حالهم إذا تحاكموا لغير شرع الله تعالى كيف يكون حالهم، إذا أصابتهم مصيبة أي وقت إصابتهم فإنهم يعجزون عن ذلك ولا يَقْدرون على الدفع، والمراد ... ({بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ}) ما فعلوه من المعاصي التي من جملتها التحاكم إلى الطاغوت، والمعاصي هنا بالمعنى الأعم شاملة للكفر لأنهم يفعلون الكفر وما دونه، الكافر لا يتحرى الذي يقع ليس بعد الكفر ذنبٌ بمعنى أنه إذا وقع في الكفر استباح ما دونه، حينئذٍ قوله: المعاصي. لا يلزم أن لا تكون كفرًا، ({ثُمَّ جَآؤُوكَ}) يعتذرون عن فعلهم وهو عطف على ({أَصَابَتْهُم})، وقوله: ({يَحْلِفُونَ}) حال جملة حال، أي: جاءوك حال كونهم حالفين ({إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً}) يعني ما أرادوا بهذا التحاكم إلا ماذا؟ إلا الإصلاح وإلا الإحسان وإلا التوفيق بين الطوائف والمتخاصمين ونحو ذلك، هذه الدعاوى لا يلتفت إليها، هذه الدعاوى لم تنفعهم في إبطال إيمانهم الذي زعموهم، أي ما أردنا بتحاكمنا إلى غيرك إلا الإحسان لا الإساءة، والتوفيق بين الخصمين لا المخالفة، حينئذٍ لهم حجة ولهم متمسكٌ، لكنه لا ينفعهم البتة.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: أي فكيف بهم إذا ساقتهم المقادير إليك في المصائب بسبب ذنوبهم واحتاجوا إليك في ذلك.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: قيل: المصيبة ({أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ}) ما المراد بالمصيبة؟ لا شك أنها مطلقة هنا، حينئذ تعم المصيبة في الدين والمصيبة في الدنيا، المصيبة في الدنيا بالفقر والمرض ونحو ذلك، والمصيبة في الدين بزوال الإيمان وما دونه، الطبع على القلب والقسوة ونحو ذلك. قيل: المصيبة - على الكلام هنا - فضيحته، إذا أُنزل القرآن بحاله، يعني هم يدَّعُون ماذا؟ يظنون أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يعمل بحالهم، وإنما أرادوا ما أرادوا من أجل الفتنة، لكن كيف بحالهم لو نزل القرآن بفضحهم وبيان ما هم عليه، لا شك أنها مصيبة. قيل: المصيبة فضيحته إذا أُنْزِلَ القرآن بحالهم ولا ريب أن هذا أعظم المصيبة والإضرار. كشفهم بأنهم ماذا؟ بأنهم منافقون لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يعلم بعض المنافقين وبعضهم لا يعلم ما في القلب وإنما إذا أظهروا الإسلام حينئذٍ حُكِمَ عليهم بماذا؟ بهذا الأصل ما لم يوجد ناقد، حينئذٍ النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يعلم كل المنافقين، إنما علم بعضَهم دون بعض، وما عَلِمه علمه من طريق الوحي، حينئذٍ إذا لم يكن يعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - حالهم ونزل القرآن بفضيحتهم، نقول: هذا من أعظم المصائب التي تحل على هؤلاء المنافقين، ولا ريب أن هذا أعظم المصيبة والإضرار، فالمصائب التي تُصيبهم بما قدمت أيديهم في أبدناهم وقلوبهم وأديانهم لسبب مخالفة الرسول - صلى الله عليه وسلم - أعظمها مصائب القلب والدين، ولا شك في ذلك، فيرى - مثاله - فيرى المعروف منكرًا، والهدى ضلالاً، والرشاد غيًّا، والحق باطلاً، والصلاح فسادًا، وهذا من المصيبة التي أُصيب بها في قلبه وهو الطبع الذي أوجبه مخالفةُ الرسول - صلى الله عليه وسلم - وتحكيم غيره.

قوله: ({ثُمَّ جَآؤُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً}). قال ابن كثير: أي يعتذرون ويحلفون إن أردنا بذهابنا إلى غيرك إلا الإحسان والتوفيق، أي المداراة والمصانعة، والمصانعة على أساس لا ليست عذرًا في عدم تنزيل الحكم على من حكَّم غير شرع الله تعالى، ولذلك قال: ({إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً})، ({إِحْسَاناً}) يعني ماذا؟ أرادوا به عدم الإساءة والتوفيق أي المداراة والمصانعة، يعني ولو كان التحاكم إلى غير شرع الله مصانعةً، حينئذ الحكم واحد لا فرق البتة، التوحيد لا يدخل فيه المداراة والمداهنة ونحو ذلك، لأنه ماذا؟ إما إيمان وإما كفر. وقال غيره: ... ({إِحْسَاناً}) أي لا إساءة. هذا قاله الزمخشري في ((الكشاف)). ({وَتَوْفِيقاً}) أي بين الخصمين ولم نرد مخالفةً لك ولا تسخطًا لحكمك، فكَذَّبَهم الله جل وعلا من سابع سماء، فقال: ({أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ}) يعني كونهم يدَّعُونَ الإحسان وأنهم ما عدلوا عن تحكيم محمد - صلى الله عليه وسلم - إلا لأجل الإحسان أَكْذَبَهم الله تعالى، وبَيَّنَ أن حالهم هو أنهم منافقون ما عَدَلُوا من أجل الإحسان وإنما عداوةً ونفاقًا، عداوةً للحق ونفاقًا وكرهًا لحكم الله تعالى وحكم رسوله - صلى الله عليه وسلم - ({أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ}) من النفاق والعداوة للحق. قال ابن كثير: أي هذا الضرب من الناس هم المنافقون لا يفعل ذلك إلا أهل النفاق، والله عالم بما في قلوبهم وسيجزيهم على ذلك فإنه لا تخفى عليه خافية فاكتفي به يا محمد فيهم، فإنه عالم ببواطنهم وظواهرهم.

ثم قال: ({فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً}). ثلاثة أشياء أمر الله تعالى نبيه - صلى الله عليه وسلم - بها.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: أمر الله رسوله - صلى الله عليه وسلم - فيهم بثلاثة أشياء:

أحدها: الإعراض عنهم، لماذا؟ ليس إكرامًا لهم، وإنما إهانة لهم وتحقيرًا لشأنهم وتصغيرًا لأمرهم، لا إعراض مشاركةٍ وإهمالٍ، أو عدم مطالعة بالحجة، وبهذا يُعلم أنها الآية غير منسوخة، ({فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ}) أي عن عقوبتهم هكذا قال الشوكاني، وقيل: عن قبول اعتذارهم على كلٍّ المراد بالإعراض هنا الإهانة والتحقير لشأنهم.

الثاني: قوله ({وَعِظْهُمْ}) وهو تخويفهم عقوبة الله وبأسه ونقمته، إن أصرُّوا على التحاكم إلى غير رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

وما أُنزل إليه خوفهم عقوبة الله تعالى، وخوفهم بما هم عليه من النفاق، وما يترتب عليه في الدنيا والأخرى.
الثالث: قوله ({وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً}) أي يبلغ تأثيره إلى قلوبهم ليس قولاً لينًا لا يتأثر به المقول لهم، وهذه المادة تدل على بلوغ المراد بالقول فهو قول يبلغ به مراد قائله من الزجر والتخويف، ويبلغ تأثيره إلى نفس المقول له ليس هو كالقول الذي يمر على الأذن صفحًا.
إذًا قوله: ({وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً}) يعني مؤثرًا يتأثر به نفوسهم، وهذا القول البليغ - والكلام لابن القيم رحمه الله تعالى -:
وهذا القول البليغ تتضمن أو يتضمن ثلاثة أمور:
أحدها: عِظَمُ معناه، وتأثر النفوس به. إذا كان الكلام بليغًا يكون ماذا؟ المعنى عظيم، وليس المعنى متهافت وإنما يكون المعنى عظيمًا، والمعاني تختلف درجاتها كالألفاظ.
الثاني: فخامة ألفاظه وجزالتها. ليس كل لفظ.
الثالث: كيفية القائل في إلقائه إلى المخاطب. لا بد من ماذا؟ لا بد من مراعاة كيفية الإلقاء، فإن القول كالسهم، والقلب كالقوس الذي يدفعه وكالسيف، والقلب كالساعد الذي يُضرب به، القول البليغ لا بد أن يكون مشتملاً على هذه الأمور الثلاثة.
وفي متعلق قوله: ({فِي أَنفُسِهِمْ})، ({وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً})، ({فِي أَنفُسِهِمْ}) جار ومجرور يتعلق بماذا؟ فيه قولان:
أحدهما: بليغًا، قولاً بليغًا في أنفسهم، يعني يبلغ محله وتأثيره في أنفسهم، وهذا من حيث المعنى حسن، لكن من حيث الصنعة صنعة الإعراب ضعيف، لأن ({بَلِيغاً}) هذا صفة، والصفة لا تعمل فيما يتقدم على الموصوف، ({وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً})، ({قَوْلاً}) هذا موصوف، و ({بَلِيغاً}) صفته، وتقدم على الموصوف، والصفة لا تعمل فيما تقدم على الموصوف لكن من جهة المعنى حسن، أي قولاً بليغًا في أنفسهم، أي يبلغ في أنفسهم مبلغًا مؤثرًا، وهذا حسنٌ من جهة المعنى ضعيف من جهة الإعراب لأن صفة الموصوف لا تعمل فيما قبلها.
والقول الثاني: أنه متعلق بـ (قل)، وفي المعنى على هذا القول قولان:
أحدهما: قل لهم في أنفسهم خاليًا بهم ليس معهم غيرهم بل مُسِرًّا لهم النصيحة، يعني ماذا؟ ({وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ}) قل في أنفسهم بمعنى ماذا؟ انصحهم سرًّا بينك وبينه.
والثاني: أن معناه قل لهم في معنى أنفسهم، يعني في حق أنفسهم في شأن أنفسهم وحالهم كما يقال قل لفلان فيك كيت وكيت، أي في ذلك المعنى، أي ({وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ}) أي في شأنهم وحالهم ({قَوْلاً بَلِيغاً}) في قلوبهم يُؤثر عليهم.
قوله: (الآيات) أي ما بعدها من الآيات، هذا المقطع الذي عناه المصنف رحمه الله تعالى واستوفاه في ((التيسير)) هذا المقطع تَأَمُّلُه وتَدَبُّرُه يُوضح لك المسألة إن كان ثَمَّ لبسٌ، وإلا ليس فيها لبسٌ مع معرفة القاعدة السابقة في معنى التوحيد والكفر بالطاغوت.
يُستفاد من الآية:
أولاً: وجوب التحاكم إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - والرضا بذلك والتسليم له، وهذا حكم قطعيٌّ، الوجوب هذا أظهر في الشرع وأقطع من وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج، أليس كذلك؟ قد لا يستشعره المؤمن المسلم لكن هذا الذي دل عليه الكتاب والسنة أن هذا الوجوب أقطع يعني أشد في الدلالة القطعية من دلالة النصوص على وجوب الصلوات الخمس، هذا يتعلق بركن من أركان التوحيد، فالتحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - واجبٌ فرضٌ وهو قطعيُّ الثبوت كما أنه قطعيّ الدلالة.
ثانيًا: أن من تحاكم العكس وهو كذلك قطعيٌّ أن من تحاكم إلى غير الشريعة الإسلامية فليس بمؤمن وليس بمصلح وإن ادَّعَى أنه يقصد الإصلاح، يعني الدعاوى التي تقال باللسان لا وزن لها البتة، ولا نشترط أنه لا بد أن يكون بقلبه هذه ليست من عقيدة أهل

السنة والجماعة.
[ثانيًا]: أن من حكم بغير ما أنزل الله فهو طاغوت سماه طاغوتًا، إذًا وهو داخل في قوله: {فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ}. فوجب الكفر بحكمه وبالحاكم وبالداعي، ومن تحاكم إلى غير ما أنزل الله فهو متحاكم إلى الطاغوت، وإن سمي بأيِّ اسم لأنه يختلف باختلاف الأزمان، الآن يُسَمَّى القانون مثلاً، لا يُسَمَّى طاغوتًا يسمى قانونًا، يُسمى قوانين وضعية، نقول: هذا كله معنى واحد.
قال ابن قاسم رحمه الله تعالى في ((الحاشية)): قال الشيخ هنا - يعني به الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى - المرتضي بالسياسيات والقوانين كافر يجب قتله، وإن المنافقين أشد من الكفار الخلص.
{رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ} إذًا هذا شأن المنافقين، وهم أشد خطرًا على الإسلام وأهله من الكفار الخلص أشد من اليهود والنصارى، ومن ظن أن حكم غير حكم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحسن من حكمه فهو كافر بإجماع المسلمين، يعني [من اعتقد أن حكم شرع أن غير نعم] من اعتقد أو ظن أن حكم غير رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحسن من حكمه فهو كافر بالإجماع، والذي يدلنا على ذلك تقديمه لا نحتاج إلى ماذا؟ نطلع على قلبه، لأن الإحسان والتقديم والإرادة والرضا وعدم ذلك هذا محله القلب، والذي يدل عليه ماذا؟ الظاهر للآية السابقة آية المحنة، {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي} [آل عمران: ٣١] الإتباع ملازم للعمل القلبي، فمن رضي بالشرعي اتبع، من لم يتبع لم يرضَ بالشرع، إذًا بينهما تلازم وابن القيم وضحه توضيحًا لا مزيد عليه البتة، فمجرد التقديم يدل على ذلك، يعني تلبسه بالحكم بغير ما أنزل الله يدل على أنه يرى أنه أحسن من حكم الله تعالى، ولو تلبس به وقال: لا، حكم الله أحسن ينفعه؟ ما الفرق بينه وبين قول هؤلاء: ({إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا}) هل بينهما فرق؟
لا فرق البتة.
إذًا هذه المسائل مناطها التلبس بالحكم بالطاغوت، وأما قول اللسان أو اعتقاد القلب لا التفات له البتة، ومن هنا نقول ماذا؟ هو كفرٌ أكبر عملي وهذا معنى الكفر العملي لا يُشترط فيه الاعتقاد، ولو اشترطنا فيه الاعتقاد لم يكن عمليًّا وإنما مرده إلى ماذا؟ إلى الاعتقاد، وحينئذٍ إذا تحاكم إلى غير شرع الله تعالى نقول: ماذا تعتقد؟ هل تعتقد أنه أحسن أو لا؟ نقول: هذا ليس مذهب أهل السنة والجماعة، اشتراطُ الاعتقاد هذا مذهب الجهمية، وجوب الكفر بالطاغوت مما دلت عليه الآيات، وجوب الكفر بالطاغوت، بل عدم الكفر بالطاغوت هذا مخلٌّ بالإيمان من أصله مخلٌّ بالتوحيد.
التحذير من كيد الشيطان وصدّه الإنسان عن الحق. أن من دُعِي إلى التحاكم إلى ما أنزل الله وجب عليه الإجابة والقبول، وهو كذلك، فإن أعرض فهو منافق، أن دعوى قصد الإصلاح ليست بعذرٍ في الحكم بغير ما أنزل الله لقولهم: ({إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا}) يعني إن أرادوا الإصلاح فدعوى الإصلاح ليست بعذرٍ البتة.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} [البقرة: ١١]) هذه الآية الثانية ({وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}) لَمَّا تقرر بالآية السابقة أن التحاكم إلى غير شرع الله تعالى ليس من شأن المسلم البتة وإنما من شأن المنافقين، ولذلك جاء المصنف رحمه الله تعالى بهذه الآية التي ساقها الله تعالى في تعداد صفات أهل النفاق، فلا فرق بين هذه الآية والآية السابقة، لماذا؟ لأن كلاً منهما هو من صفات أهل النفاق، فمن أعرض عن الشرع فهو منافق، ومن تحاكم أو حكم أو دعا إلى التحاكم إلى غير شرع الله تعالى فحينئذٍ يكون من المنافقين، وهؤلاء المنافقون قال الله تعالى في صفاتهم: ({وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ}) ومن الإفساد في الأرض التحاكم إلى غير شريعة الله تعالى. ({قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}) إذًا دعوى الإصلاح هذه لا تكفي في نفي الفساد عنهم ... ({وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}). قال أبو العالية في الآية: {لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ} يعني لا تعصوا في الأرض، لأن من عصى الله في الأرض أو أمر بمعصية الله فقد أفسد في الأرض، لأن صلاح الأرض والسماء بالطاعة، والفساد ضد الصلاح، وحقيقته العدول عن الاستقامة إلى ضدها، ضد الاستقامة

والصلاح والفساد متقابلان. ({وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}) دل ذلك على ماذا؟ على أنهما نقيضان إذا كان مصلحًا لا يكون مفسدًا، وإذا كان مفسدًا لا يكون مصلحًا، والمفسد هو الذي يأمر بالمعصية أو يفعلها، والمراد في الآية ({لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ}) بالنفاق وموالاة الكفرة وتفريق الناس عن الإيمان بمحمدٍ - صلى الله عليه وسلم - والقرآن، لهذا شأن المنافقين الفساد في الأرض ليس المراد هنا شرب الخمر ونحو ذلك، لا، المراد به بما ينقض أصل الإيمان لأن الآية هنا في مَنْ؟ في من أظهر الإسلام وأبطن الكفر، فأول ما يكون من دعوته هو ما يخل بالدعوة إلى الله تعالى يعني إلى التوحيد.

ولذلك قال الشوكاني كلامًا حسنًا هنا والمراد في الآية ({لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ}) بالنفاق وموالاة الكفر وتفريق الناس وصد الناس عن الإيمان بمحمدٍ - صلى الله عليه وسلم - والقرآن، فإنكم إذا فعلتم ذلك فسد ما في الأرض، بهلاك الأبدان، وخراب الديار، وبطلان الذرائع كما هو مشاهدٌ عند ثوران الفتن والتنازع، ماذا قالوا؟ الجواب: ({قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ})، ... ({إِنَّمَا}) تفيد القصر يعني لا مصلح إلا نحن، وليس من صفاتنا الفساد، وإنما من صفاتنا فقط الإصلاح، وهذه دعوى كل منافق في كل زمان ... ({إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ})، ({إِنَّمَا}) من أدوات القصر، وسبق أن الصلاح ضده الفساد، لَمَّا نهاهم الله عن الفساد الذي هو دأبهم أجابوا بهذ الدعوى العريضة، ونقلوا أنفسهم من الاتصاف بما هي عليه حقيقةً وهو الفساد إلى الاتصاف بما هو ضدٌّ لذلك وهو الصلاح، يعني لَمَّا قال الله تعالى لهم: ({لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ}) ماذا؟ ({إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}) نقلوا الصفة من حيث ماذا؟ من كونهم ليسوا مفسدين ولكنهم أهل صلاح، فهذه دعوى عريضة، ازدادت وقاحتهم في كونهم ادَّعَوا الحصر ليس دعوى الصلاح فحسب لو قالوا: نحن مصلحون كغيرنا كان أخف لكن قالوا: ({إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}) يعني لا مصلح إلا نحن، فأين محمدٌ - صلى الله عليه وسلم - وأين أصحابه رضي الله تعالى عنهم، هذا فيه تقليبٌ للحقائق. قال: ولم يقفوا عند هذا الكذب البحت والزور المحض حتى جعلوا صفة الصلاح مختصةً بهم خالصةً لهم، ردّ الله عليهم ذلك بأبلغ ردٍّ بقوله: {أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ} [البقرة: ١٢]. يعني قلب عليهم دعواهم وأكدها بأربع مؤكدات هم أكدوا دعواهم بماذا؟ بمؤكدٍ واحدٍ وهو ({إِنَّمَا}) قال تعالى: {أَلا} هذه تنبيه {أَلا} إنما {هُمُ الْمُفْسِدُونَ}، {أَلا} إنّ {هُمُ الْمُفْسِدُونَ} والجملة الاسمية هذه أربعة أشياء، هذا أبلغ ردٍّ، فردّ الله تعالى عليهم أبلغ ردٍّ في قوله: {أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ} لِمَا يُفيده حرف التنبيه من تحقق ما بعده، يعني حرف التنبيه اعتبره الشوكاني هنا من المؤكدات، ولِما في (إن) من التأكيد، وما في تعريف الخبر مع توسط ضمير الفصل من الحصر المبالغ فيه بالجمع بين أمرين من الأمور المفيدة لهم، وردّهم إلى صفة الفساد التي هم متصفون بها في الحقيقة ردًّا مؤكدًا مبالغًا فيه بزيادةٍ على ما تضمنته دعواهم الكاذبة من مجرد الحصر المستفاد من ({إِنَّمَا}) إذًا ادَّعوا أنهم مصلحون وأكدوا ذلك بـ (إنما). ردّ الله تعالى عليهم بأنهم {هُمُ الْمُفْسِدُونَ} الذي هو ضدّ الصلاح الذي أثبتوه لأنفسهم وأكد ذلك الخبر بأربع مؤكدات.

قوله: وهم {لاَّ يَشْعُرُونَ} نفي الشعور عنهم يحتمل أنهم لِمَا كانوا يظهرون الصلاح مع علمهم أنهم على الفساد الخالص ظنوا أن ذلك ينفق على النبي - صلى الله عليه وسلم - وينكتم عنه بطلان ما أضمروه ولم يشعروا بأنه عالمٌ بهم، وأن الخبر يأتيه بذلك من السماء فكان نفي الشعور عنهم من هذه الحيثية لا من جهة أنهم لا يشعرون بأنهم على الفساد، وهم لا يشعرون بماذا؟ أنهم مفسدون؟ لا، ليس هذا المراد، وإنما وهم لا يشعرون لأن المنافق يُضمر في نفسه خلاف ما يُظهره فيظن أن النبي - صلى الله عليه وسلم - تمشي عليه الأمور، لا يدري عما أبطنوه في قلوبهم، لكن بين بهذا أن الباري جل وعلا يمده من السماء، ويحتمل أن فسادهم كان عندهم صلاحًا يعني يعتقدون أنه صلاحٌ لِمَا استقر في عقولهم من محبة الكفر وعداوة الإسلام.

وأخرج ابن جرير عن ابن مسعودٍ رضي الله تعالى عنه أنه قال: الفساد هنا هو الكفر والعمل بالمعصية ({وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي

الأَرْضِ}) قال ابن مسعودٍ: الفساد هنا هو الكفر والعمل بالمعصية وأخرج أيضًا عن ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنهما في قوله: ({إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}) أي: إنما نريد الإصلاح بين الفريقين من المؤمنين وأهل الكتاب يعني حوار.

مناسبة الآية للباب: ظاهرة، وهي أن التحاكم إلى غير ما أنزل الله من أعظم الفساد، ومن دعا إلى ذلك فقد أتى بأعظم الفساد ({وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ} [سورة الأعراف: ٥٦]) وأعظم ما يدخل في الفساد؟ النفاق.

وفي الآية أن التحاكم إلى غير الله ورسوله من أعمال المنافقين، وهو من أعظم الفساد في الأرض، ولغرورهم المؤمنين يعني إغرارهم بقولهم الذي لا حقيقة له يعني بأنهم مصلحون، وموالاتهم الكافرين يقولون: نريد أن نُداري الفريقين ونصطلح مع هؤلاء وهؤلاء.

وفي الآية أن صلاح البشر وإصلاحهم لا يكون إلا بتحكيم ما أنزل الله تعالى على رسوله - صلى الله عليه وسلم -.

وفي الآية التنبيه على عدم الاغترار بأهل الأهواء وإن زخرفوها بالدعاوى، والتحذير من الاغترار بالرأي ما لم يقم على صحته دليلٌ من كتابٍ وسنة.

وفي الآية أن دعوى الإصلاح ليست بعذرٍ في ترك ما أنزل الله ({إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}) ومع ذلك هم منافقون لكونهم تحاكموا إلى غير شرع الله تعالى، فدعوى الإصلاح ليست بعذرٍ البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا} [سورة الأعراف: ٥٦] الآية) آية الأعراف ({وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ}) هذا نهيٌ، والنهي يقتضي التحريم كما سبق.

قال أبو بكر بن عياش في الآية: إن الله تعالى بعث محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - إلى أهل الأرض وهم في فساد، وأعظم الفساد هو الشرك بالله تعالى، فأصلحهم الله بمحمدٍ - صلى الله عليه وسلم -، فمن دعا إلى خلاف ما جاء به محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - فهو من المفسدين في الأرض.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: قال أكثر المفسرين في هذه الآية: لا تفسدوا فيها بالمعاصي والدعاء إلى غير طاعة الله بعد إصلاح الله إياها ببعث الرسل وبيان الشريعة والدعاء إلى طاعة الله، فإن عبادة غير الله والدعوة إلى غيره والشرك به هو أعظم فسادٍ في الأرض، بل فساد الأرض في الحقيقة إنما هو بالشرك به ومخالفة أمره، ومن ذلك تحكيم الطاغوت، ولا صلاح لها - للأرض - ولا لأهلها إلا أن يكون الله وحده هو المعبود، والدعوة له لا لغير والطاعة والإتباع له ولرسوله - صلى الله عليه وسلم -.

مناسبة الآية للباب: ظاهرة كسابقتها أن دعوة التحاكم إلى غير ما أنزل الله أعظم فسادٍ في الأرض.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ} [المائدة: ٥٠] الآية)، ({أَفَحُكْمَ}) بالنصب على أنه ها مفعولٌ لأي شيء؟ ({يَبْغُونَ}) يعني يريدون، أيبغون حكم الجاهلية هذا الأصل، ... ({أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ}) أي يريدون.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية بكلامٍ جامعٍ: ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله تعالى المشتمل على كل خيرٍ وعدل، الناهي عن كل شرٍّ إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستندٍ من شريعةٍ الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهلالات كما يحكم به التتار من السياسات المأخوذة عن جنكزخان الذي وضع لهم كتابًا مجموعًا من أحكامٍ اقتبسها من شرائع شتى من الملة الإسلامية وغيرها - يعني خليطٌ فيها شيءٌ من الشريعة،

وفيها شيءٌ من الآراء والاصطلاحات -.

وفيها كثيرٌ من الأحكام أخذها عن مجرد نظره - يعني لا مستند له من الشريعة - فصار في بنيه شرعًا يقدمونه على الحكم بالكتاب والسنة.

قال ابن كثير: ومن فعل ذلك فهو كافرٌ يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - فلا يحكم سواه في قليلٍ ولا كثير، وحينئذٍ التحاكم إلى غير شرع الله من حكم الجاهلية. ومر معنا معنى الجاهلية وأن الإضافة هنا تقتضي ماذا؟ تقتضي التقبيح

والتنفير والتحريض.
وقوله: {وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ} [المائدة: ٥٠]. هذا استفهام إنكار أي لا حكم أحسن من حكمه تعالى وهذا من باب استعمال أفعل التفضيل فيما ليس له في الطرف الآخر مشارك، {وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا} ما الذي يقابل حكم الله؟ حكم الجاهلية. هل فيه حسنٌ؟ الجواب: لا، مثل ما مرّ معنا في بعض المسائل، هو حينئذ نقول: أفعل هنا ليست على بابها، أي: ومن أعدل من الله في حكمه لمن عقل عن الله شرعه وآمن وأيقن أنه تعالى أحكم الحاكمين، وأرحم بعباده من الوالدة بولدها، العليم بمصالح عباده، القادر على كل شيء، والحكيم في أقواله وأفعاله وشرعه وقدره.
قال الشوكاني رحمه الله تعالى: قوله: ({أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ}) الاستفهام للإنكار والتوبيخ، والمعنى أيعرضون عن حكمك بما أنزل الله عليك ويتولون عنه ويبغون حكم الجاهلين، والاستفهام في قوله: {وَمَنْ أَحْسَنُ} هذا للإنكار أيضًا، أي لا أحسن من حكم الله عند أهل اليقين لا عند أهل الجهل والأهواء، وكل حكم خالف حكم الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو جهل وجهالة.
هذه الآية مناسبتها للباب أن من ابتغى يعني أراد وطلب غير حكم الله من الأنظمة والقوانين الوضعية فقد ابتغى حكم الجاهلية، وهو الكفر بالطاغوت الذي مر معنا.
وفي الآية وجوب تحكيم شريعة الله، وأن ما خالف شرع الله فهو من حكم الجاهلية، وهو الطاغوت نفسه، أن تحكيم القوانين الوضعية والنظم الغربية كفر أكبر، لأنها من الطاغوت.
بيانُ مزيَّة أحكام الشريعة وأنها هي الخير والعدل والرحمة.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئتُ به». قال النووي: حديث صحيح، [رَوَيْنَاهُ] رُوِّيْنَاهُ في كتاب ((الحجة)) بإسناد صحيح). هذا الحديث رواه الشيخ أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي الشافعي في كتاب ((الحجة على تارك المحجة)) بإسناد صحيح كما قال المصنف عن النووي هنا، وهو كتاب يتضمن ذكر أصول الدين على قواعد أهل الحديث والسنة، ورواه الطبراني وأبو بكر بن عاصم والحافظ أبو نعيم في ((الأربعين)) التي شرط في أولها أن تكون من صحاح الأخبار، وقال ابن رجب تصحيح هذا الحديث بعيدٌ من وجوه ذكرها، وأهمها اختلاف الأئمة في نعيم بن حماد، والشك في الراوي .. إلى آخر ما ذكره، على كلٍّ الحديث فيه ضعف لكن معناه صحيح قطعًا مقطوع به، المعنى صحيح بل مقطوع به، وإنما النظر في ماذا؟ هل قاله النبي - صلى الله عليه وسلم - أم لا؟ هذا محل النظر. فمعناه صحيح قطعًا وإن لم يصح إسناده، وتأييده في القرآن وهو كثير كقوله تعالى: {فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} هذا المعنى يكون هواه تبعًا لما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - الآية. وقوله: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: ٣٦] وهذه الآية كذلك. وقوله: {فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ} [القصص: ٥٠] ونحو ذلك من الآيات، وهي كثيرة جدًا. قوله: («لا يؤمن أحدكم») أي لا يحصل له الإيمان الواجب ولا يكون من أهله - كما مرّ معنا - إلا إذا لم يكن في نفسه ميل إلى شرع الله تعالى من أصله، فيكون حينئذٍ كارهًا لشرع الله تعالى، وكل من كره شرع الله فهو كافر مرتد عن الإسلام {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ} [محمد: ٩]، وكل من أحبط أعماله فليس بمسلم البتة. إذًا («لا يؤمن أحدكم») يحتمل المعنيين، نفي لأصل الإيمان، ونفي لكماله الواجب. («حتى يكون هواه تبعاً لما جئتُ به») الهوى بالقصر مصدر لـ[هوى] أليس كذلك؟ هَوِيَ، وهواه بمعنى أحبّه، أي تحبه نفسه وتميل إليه، ثم الهوى عند الإطلاق الميل إلى خلاف الحق، هذا الأصل فيه، الأصل في استعماله أن يكون ماذا؟ [ميل] أن يكون ميلاً إلى خلاف الحق , وفي ... ((المفردات)) قال: الهوى ميل النفس إلى الشهوة، ويقال ذلك للنفس المائلة إلى الشهوة، وقيل سُمِّيَ بذلك لأنه يَهْوِي بصاحبه في الدنيا إلى كل داهية، وفي الآخرة إلى الهاوية. وهي النار.

على كلٍّ من أجل ماذا؟ بعضهم ردّ هذا الحديث من حيث استعمال الهوى في كونه مما يحبه الله تعالى ويرضاه، وهذا لا يُعرف في الكتاب والسنة، لا يعرف كيف يقول: («حتى يكون») الهوى لا يُستعمل إلا في ماذا؟ إلا في الشهوات وفي خلاف الحقّ، فهل جاء الحقّ فيما يحبه الله تعالى ويرضاه، من أثبته حينئذٍ لا إشكال عنده في الحديث، ومن لم يثبته يبقى الإشكال فيه معلولاً من جهة المتن. ثم الهوى عند الإطلاق الميل إلى خلاف الحق ومنه {وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} [ص: ٢٦] هذه قاعدة عامة، إتباع الهوى ضلال وإضلال، هل يكون الهوى بمعنى المحبة والإيمان؟ هذا محل خلاف. قال في ((التيسير)): وقد يُطلق على الميل والمحبة ليشمل الميل للحق وغيره، إذًا استعمل هذا وذاك، وربما استُعمل في محبة الحق خاصة والانقياد له كما في حديث صفوان بن عسال أنه سئل: هل سمعتَ النبي - صلى الله عليه وسلم - يذكر الهوى؟ وفي الحديث في قصة فيه أن الأعرابي سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: المرء يحب القوم. هنا الهوى محبة. المرء يحب القوم ولَمَّا يلحق بهم. قال: «المرء مع من أحبَّ». فسئل عن الهوى فأجاب بالمحبة، وهذه المحبة شرعية أو لا؟ شرعية، إذًا استعملوا الهوى على قلة في الحق.

والحديث قال الترمذي: حسن صحيح. والمقصود في الحديث لا يكون مؤمنًا يعني العبد كامل الإيمان حتى يكون ما تهواه نفسه وتحبه وتميل إليه تبعًا موافقًا لِمَا جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم -. وحتى لا يخرج عنه إلى ما يخالفه بحال فهذه صفة أهل الإيمان الخلَّص، وأما أن كان بخلاف ذلك أو في بعض أحواله أو أكثرها فإنه ينتفي عنه من الإيمان كماله الواجب، إلا إذا انتفت المحبة من أصلها، وسُمِّيَ الهوى المخالف لِمَا جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - إِلَهًا جاء في القرآن {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} [الجاثية: ٢٣] صار الهوى إله بمعنى أنه المعبود المطاع، وكل ما أُطيع فقد جعله ماذا؟ جعله إلَهًا، أي لا يهوى شيئًا إلا ركبه، ووصف المشركين بإتباع الهوى في مواضع كثيرة في القرآن، وقال تعالى: {فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ} وجمع الأهواء هنا جمعها باعتبار ماذا؟ أن لكل واحد هوى، أليس كذلك؟ كل واحد له ما تميل إليه نفسه وتشتهيه فيختلفون، ولذلك قال: {أَهْوَاءهُمْ} ثم لا نهاية له، كل واحد له هوى ثُم هو يتعدَّى الخمر و .. و .. إلى آخره هذا كله من الهوى فصار متعدِّيًا فلا نهاية له البتة، وسائر البدع إنما تنشأ عن تقديم الهوى على الشرع مما يحبه الله ورسوله، وكذلك المعاصي إنما تقع من تقديم الهوى على محبة الله ومحبة ما يحبه الله تعالى.

مناسبة الحديث للباب: ظاهرةٌ من جهة أن العبد لا يؤمن حتى يكون هواه تابعًا لِمَا جاء به رسول - صلى الله عليه وسلم - في كل شيءٍ، حتى في الحكم وغيره، فلا يتحاكم إلى غير الشرع البتة، فإذا حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بحكمٍ أو قضى بقضاء فهو الحق الذي لا مَحِيد للمؤمن عنه ولا اختيار له بعده.

ففي الحديث وجوب محبة كل ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم -.

وفيه وجوب بغض كل ما خالف ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - والإبعاد عنه.

وفيه انتفاء الإيمان عن من يميل بقلبه إلى مخالفة ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولو عمل به ظاهرًا.

قال المصنف رحمه الله تعالى بعد ما ذكر الأربع آيات وهي الأصل وذكر الحديث وقلنا: فيه ضعفٌ، أراد أن يُشير إلى سبب نزول الآية الأولى يعني مما يزيد معنى الآية إيضاحًا، وأكثر ما قيل من أسباب النزول هنا وتعددت الروايات لكن فيها ضعفٌ، وبعضهم حسَّنه وبعضهم صحَّحه على كلٍّ صحت هذه الآثار أو لم تصح الآية واضحة بينة، وجميع ما مر تقريره واضحٌ بين في الدلالة على ما ذُكِرَ.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال الشعبي: كان بين رجل من المنافقين ورجل من اليهود خصومة، فقال اليهودي: نتحاكم إلى محمد - لأنه عرف أنه لا يأخذ الرِّشوة - وقال المنافق: نتحاكم إلى اليهود - لعلمه أنهم يأخذون الرشوة - فاتفقا أن يأتيا كاهنًا) هذا الطاغوت (في جُهَيْنَة فيتحاكما إليه، فنزلت: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ}) يعني إن صح هذا الأثر وقد صحّحه بعضهم إلى الشعبي صحيح لكنه يعتبر ماذا؟ مرسلاً حينئذٍ، هذا يدل على ماذا؟ على أن الآية يدخل فيها من تحاكم في مسألةٍ واحدة، هنا اختلفا خصومة واحدة، حينئذٍ

كيف إذا نَحَّى الشريعة كلها عن بكرة أبيها وجاء بالقوانين، من بابٍ أولى أو لا؟ من باب أولى.

هذا الأثر رواه ابن جرير وابن المنذر بنحوه وسنده صحيحٌ إلى الشعبي وهو مرسل، والشعبي هو عامر بن شراحيل الكوفي عالم زمانه، قال مكحول: ما رأيت أفقه منه. ومر معنا. (كان بين رجل من المنافقين) سماه من المنافقين يعني وصفه ليس المراد سماه، وردت في بعض الآثار في تسميته لكنها لا تصح. (كان بين رجل من المنافقين) هو من يظهر الإسلام المنافق من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وسُمِّيَ منافقًا من نافقاء اليربوع، وقد نافق اليربوع ونَفَّقَ، ومنه أخذ النِّفَاق الذي معنا وهو النفاق قال في ((المفردات)): الدخول في الشرع من باب والخروج عنه من بابٍ. هذا جميل هذا، الدخول في الشرع من بابٍ والخروج عنه من بابٍ. وعلى ذلك نَبَّه بقوله: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [التوبة: ٦٧] ومعلوم أن الفاسق من الفِسْق وهو الخروج، أي الخارجون من الشرع والنَّفق هو الطريق النافذ والسرب في الأرض النافذ فيه، وقد جعل الله المنافقين شرًّا من الكافرين قال: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ} [النساء: ١٤٥]. قال: (ورجل من اليهود)، (رجل من المنافقين ورجل من اليهود) واليهود هم المنتسبون إلى دين موسى عليه السلام سُمُّوا بذلك لقوله: {إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ} [الأعراف: ١٥٦] أي تبنا. قال بعضهم: اليهود في الأصل من قوله: {هُدْنَا إِلَيْكَ}، وكان اسم مدحٍ، ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازمًا لهم وإن لم يكن فيه معنى المدح، صار مذمومًا، كما أن النصارى في الأصل من قوله: {مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ} [الصف: ١٤] ثم صار لازمًا لهم بعد نسخ شريعتهم. أو اليهود نسبة إلى أبيهم يهوذ بالذال ثم عُرِّبَ بالدال (كان بين رجل من المنافقين ورجل من اليهود خصومة) أي جدلٌ، وتخاصم القوم واختصموا تجادلوا وتنازعوا (فقال اليهودي: نتحاكم إلى محمد) رغب في أن يحكم بينهما محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -، أي النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يذكره بوصف الرسالة لأنه لم يؤمن برسالته، ولكنه علم أنه عدلٌ ولا يحكم إلا بالعدل، ولا يتدنس بما تَدَنَّسَ به اليهود وهو أخذ الرِّشوة، عرف أنه يأخذ الرشوة، وهي بتثليث الراء رِشوة، رَشوة، رُشوة. أو لا؟ رِشوة، رَشوة، رُشوة قل ما شئت، وأصله من الرِّشاء الذي يوصل به إلى الماء، وهي الجُعْلُ يعطيه أحد الخصمين للقاضي أو غيره ليحكم له، جعُل أينٍ كان مالاً، سيارةً، شهادة، أين كان، حينئذٍ يعطيه لأي شيء ليحكم له سواء كان قاضي أو غيره، فهي المال المدفوع للتوصل إلى شيء، والراشي هو من يُعطي الذي يعينه على الباطل، والمرتشي هو الآخذ.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: قال أهل العلم في الرِّشوة لا تكون - وهذه فائدة فقط - لا تكون محرمةً إلا إذا أراد الإنسان أن يتوصل بها إلى باطلٍ أو دفع حقٍ، أما من بذلها ليتوصل بها إلى حقٍّ له منع منه أو ليدفع بها باطلاً عن نفسه فليست حرامًا على الباذل، أما على آخذها فحرامٌ. .... - انتهى -.

قال هنا: (وقال المنافق: نتحاكم إلى اليهود - لعلمه أنهم يأخذون الرّشوة)، (قال المنافق)، هذا اليهودي قال: نتحاكم إلى محمد - صلى الله عليه وسلم - علم وعرف أنه لا يؤخذ الرِّشوة، (قال المنافق) الذي يتظاهر بالإسلام الأصل أن يَدَّعِي ماذا؟ أنه مسلم فيتحاكم إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - لكنه قال: (نتحاكم إلى اليهود - لعلمه أنهم يأخذون الرِّشوة فاتفقا) على (أن يأتيا كاهنًا في جهينة فيتحاكما إليه) انتهى قول الشعبي. وجهينة حي مشهور من قضاعة. والكاهن طاغوت هنا، الكاهن طاغوت يتحاكمون إليه كما في سائر أحياء العرب في الجاهلية، ومر معنا قول جابر في تفسير الطاغوت بهذا المعنى الذي ذكرناه هنا، طاغوت يتحاكمون إليه كما في سائر أحياء العرب في الجاهلية. فنزلت: ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ}) الآية فحينئذٍ اتضح المعنى بما ذُكِرَ.

وفيه - في هذا الأثر - ما يدل على أن المنافق يكون أشد كراهة لحكم الله ورسوله من اليهود والنصارى، وهو كذلك، وهو أشد عداوة منهم لأهل الإيمان كما هو الواقع في هذه الأزمنة وقبلها، من إعانتهم العدو على المسلمين وحرصهم على إطفاء نور الإسلام والإيمان، والتاريخ شاهد بذلك، وقد حذر الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - من طاعتهم والقرب منهم وحضه على جهادهم، فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ} [التوبة: ٧٣] كل منهما أمره بجهاده، لكن الكفار بالسلاح، والمنافقين باللسان أصحاب شُبَه حينئذٍ

يحتاجون إلى ماذا؟ إلى العلم {وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ}.
قال المصنف (وقيل) يعني قول آخر وضعفه لأنه هذه ضعيفة لم تثبت بالأسانيد (نزلت في رجلين اختصما، فقال أحدهما: نترافع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقال الآخر: إلى كعب بن الأشرف) طاغوت (ثم ترافعا إلى عمر، فذكر له أحدهما القصة. فقال للذي لم يرض برسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أكذلك؟) قاله عمر كذلك الأمر (قال: نعم، فضربه بالسيف فقتله) ردةً عن الإسلام.
هذه القصة روية من طرق متعددة فهي مشهورةٌ متداوِلة أو متداوَلة بين السلف والخلف تداولاً يُغني عن الإسناد وقوَّاها بعض أهل العلم، هكذا يغني عن الإسناد نقول تقليدًا لصاحب ((التيسير)) على كلِّ المعنى واضح بيِّن. قال: (نزلت في رجلين) أبهم الرجلين ولا يعنينا من هما، ويحتمل أن يكون مسلمينِ أو منافقينْ أو يكون أحدهما مسلم والآخر منافق (فقال أحدهما: نترافع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقال الآخر: إلى كعب بن الأشرف) وهو طاغوت من رؤساء اليهود وعلمائهم، ذكر ابن إسحاق وغيره أنه كان موادعًا ... للنبي - صلى الله عليه وسلم - في جملة من وادعه من يهود المدينة، وكان عربيًا من بني طي وكانت أمه من بني النضير، قالوا: فلما قُتِلَ أهل بدرٍ شَقَّ ذلك عليه وذهب إلى مكة ورثاهم بقريشٍ وفضَّل دين الجاهلية على دين الإسلام حتى أنزل الله فيه: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَؤُلاء أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ سَبِيلاً} [النساء: ٥١] ومر معنا ذلك في ((مسائل الجاهلية)) ثم لما رجع إلى المدينة أخذ يُنشد الأشعار يهجو بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وشبب بنساء المسلمين حتى آذاهم. قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله وسوله» وذكر ابن إسحاق وغيره قصة قتله، وقتله محمد بن مَسْلَمَة وأبو نائلة وأبو عَبْس بن جبر أو بن جبر وعباد بن بشر (ثم ترافعا إلى عمر، فذكر له أحدهما القصة. فقال للذي لم يرض برسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أكذلك) هذا خبر لمبتدأ محذوف أي الأمر كذلك (قال: نعم، فضربه بالسيف فقتله) والضارب عمر (فقتله) ردةً عن الإسلام.
انظر في حكمٍ واحدٍ قتله عمر ردةً عن الإسلام، فما بالك بمن نَحَّى الشريعة.
مناسبة ذكر الأثرين في هذا الباب: أن التحاكم إلى غير شرع الله تعالى يُناقض إيمان بالله وكتبه كما في أثر الشعبي.
وفي الرواية الأخرى فيها دليل على كفر من احتكم إلى غير شرع الله واستحقاقه للقتل بأنه مرتد عن الإسلام.
ففي القصتين وجوب التحاكم إلى شريعة الله.
ثانيًا: أن التحاكم إلى غير شريعة الله يُنافي الإيمان من أصله.
ثالثًا: فيه كشف لحقيقة المنافقين وأنهم شرٌّ من اليهود.
فيه تحريم أخذ الرِّشوة وأن أخذها من صفات اليهود.
خامسًا: أن تحكيم غير الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - في فض المنازعات ردةٌ عن الإسلام ولو كان الدعاء إلى تحكيم إمام فاضل. هنا رجعوا إلى مَنْ؟ إلى عمر رضي الله تعالى عنه حينئذٍ قتله عمر، ولو كانت الدعوى إلى أن يحكم رأيه فلان وهم من أهل العلم لذات رأيه فقط، لا لِمَا عنده من العلم، حينئذٍ وجب قتله ردة.
سادسًا: الغضب لله تعالى والشدة في أمر الله كما فعل عمر رضي الله تعالى عنه.
سابعًا: أن من طعن في أحكام النبي - صلى الله عليه وسلم - أو في شيءٍ من دينه قُتِلَ كهذا المنافق بل أولى.
ثامنًا: قال في ((التيسير)) - ونحيل عليه - قال في ((التيسير)): فيها جواز تغير المنكر باليد وإن لم يأذن فيه الإمام، وكذلك تعذير من فعل شيئًا من المنكرات التي يستحق عليها التعذير، لكن إذا كان الإمام لا يرضى بذلك وربما أدَّى إلى وقوع فرقةٍ أو فتنةٍ فيُشترط أذنه في التعذير فقط.

تاسعًا: أن معرفة الحق لا تكفي عن العمل والانقياد، فإن اليهود يعلمون أن محمدًا رسول الله، ويتحاكمون إليه في كثيرٍ من الأمور، ومع ذلك ما كفاهم في الحكم عليهم بالإسلام.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:)

(الأولى: تفسير آية النساء وما فيها من الإعانة على فهم الطاغوت).

تفسير آية النساء ({أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ}) الآية، وأما ما فيها من الإعانة على فهم الطاغوت ولأنه صدَّر الآية بقوله: ({يَزْعُمُونَ}) الذي يقال غالبًا على غير المحقق، وأخبر أنه من إرادة الشيطان ({وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ}) إذًا فيها إعانة تدل على فهم معنى الطاغوت وأنه ضلال وأكده بالمصدر ووصفه بالبعد.

(الثانية: تفسير آية البقرة: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ}). الآية. أي ومن الفساد في الأرض التحاكم إلى غير الشرع.

(الثالثة: تفسير آية الأعراف {وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا}). في بعض النسخ تقديم آية الأعراف على آية البقرة لكن المسائل هذه تدل على ماذا؟ على أن آية البقرة مقدمة، في ((التيسير) عكس والصواب هو هذا الذي قدمناه.

(الثالثة: تفسير آية الأعراف {وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا}). أي ومن الفساد فيها التحاكم إلى الطاغوت.

(الرابعة: تفسير: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ}). أي هذا إنكار من الله تعالى على من طلب التحاكم إلى غير شرع الله تعالى.

(الخامسة: ما قاله الشعبي في سبب نزول الآية الأولى). قوله تعالى: ({أَلَمْ تَرَ}) الآية أي بسبب التحاكم إلى الكاهن أو غيره كاهن مسألة واحدة فقط فنزلت الآية.

(السادسة: تفسير الإيمان الصادق والكاذب). هذا بناء على حديث عبد الله بن عمرو، أي الصادق ما كان هواء صاحبه تبعًا لما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم -، والكاذب بخلافه، والإيمان الصادق يستلزم الإذعان التام والقبول والتسليم لحكم الله ورسوله والكاذب بخلاف.

(السابعة: قصة عمر - رضي الله تعالى عنه - مع المنافق). أنه قتله لما لم يرضَ بالتحاكم إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فجعل عدوله عن الترافع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - مبيحًا لقتله وردته ولم يقم عليه الحجة أولاً، وإنما قتله مباشرة لأن هذا كفر أكبر.

(الثامنة: كون الإيمان لا يحصل لأحد حتى يكون هواه تبعاً لما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم -). كما دل عليه الحديث المذكور، وقوله تعالى: {فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} الآية. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على بينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

اعتنوا بهذا الباب كثيرًا وهو واضح بيِّن.

82 ٨٢

٨٢٠١ عناصر الدرس

عناصر الدرس

* قوله: (باب من جحد شيئا من الأسماء والصفات).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* قوله: وقول الله تعالى: (وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ).
* قوله: وفي صحيح البخاري قال علي: (حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله)
* مناسبة الأثر للباب، وما فيه من فوائد.

* قوله: (وروى عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس: أنه رأى رجلاً انتفض - لما سمع حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصفات، استنكاراً لذلك - فقال: (ما فرق هؤلاء؟ يجدون رقة عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه) انتهى.
* قوله: (ولما سمعت قريش رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر: (الرحمن) أنكروا ذلك، فأنزل الله فيهم: (وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ).
* قوله: (فيه مسائل:).
* قوله: (باب قول الله تعالى: يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا).
* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.
* هل يمكن أن يكون الإنسان مقرًّا مُنكرًا في وقت واحد؟
* قوله: (قال مجاهد ما معناه: هو قول الرجل: هذا مالي، ورثته عن آبائي).
* قوله: (وقال عون بن عبد الله: يقولون: لولا فلان لم يكن كذا).
* هل يجوز قول القائل: (لولا فلان لم يكن)؟
* قوله: (وقال ابن قتيبة: يقولون: هذا بشفاعة آلهتنا).
* قوله: (وقال أبو العباس - بعد حديث زيد بن خالد الذي فيه: (إن الله تعالى قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر ..) الحديث، وقد تقدم - وهذا كثير في الكتاب والسنة، يذم سبحانه من يضيف إنعامه إلى غيره، ويشرك به).
* قوله: (قال بعض السلف: هو كقولهم: كانت الريح طيبة، والملاح حاذقاً، ونحو ذلك مما هو جارٍ على ألسنة كثير).
* قوله: (فيه مسائل:).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب من جحد شيئًا من الأسماء والصفات) يعني حكمه أنه كافر، (من) هذه شرطية، والجواب محذوف.

هذا هو الباب الأربعون من أبواب كتاب التوحيد (باب من جحد شيئًا من الأسماء والصفات) أي فهو كافرٌ مرتدٌّ عن الإسلام.

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لَمَّا كان التوحيد ثلاثة أنواع:

توحيد الربوبية، وتوحيد الإلهية، وتوحيد الأسماء والصفات.

هذه ثلاثة أنواع لا يحصل الإيمان بالله تعالى إلا بتحقق هذه الثلاثة معًا، لَمَّا كان الأمر كذلك نبَّه المصنف رحمه الله تعالى بهذا الباب على هذا النوع الذي هو توحيد الأسماء والصفات ليبين حكم من جحده، إذ أكثر الأبواب السابقة فيما يتعلق بـ، بل جميع الأبواب السابقة فيما يتعلق بتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية والثاني على جهة الخصوص، وبين بعض مفردات هذين النوعين وبين بعض مفردات ما يناقض هذين النوعين من الشرك الأكبر والأصغر متعلق بتوحيد الإلوهية، والشرك الأكبر والأصغر ومتعلق بتوحيد الربوبية.

حينئذٍ بقي حكم النوع الثالث، وهو توحيد الأسماء والصفات، ما علاقته بهذين النوعين؟ وقد عرفنا فيما سبق أن التوحيد ثلاثة أنواع حينئذٍ ما حكمه، من جحده هل هو كمن جحد الأُلوهية وجحد الربوبية؟

الجواب: نعم، لا فرق من حيث الجحود بين هذه الأنواع الثلاثة، وتقدم أن أنواع التوحيد الثلاثة متلازمة، بمعنى أنه إذا وُجِدَ أحدهم على وجه الكمال وُجِد الآخران، الذي هو إذا وُجِدَ توحيد الربوبية وُجِدَ الأُلوهية وتوحيد العبادة وتوحيد الأسماء والصفات، وبيَّنَّا فيما سبق [ما يدل توحيد الربوبية] ما يدل توحيد الإلوهية على توحيد الربوبية من حيث دلالة التضمن، كذلك على توحيد الأسماء والصفات من حيث دلالة التضمن، وأن كلاًّ من الربوبية والأسماء والصفات يستلزم الأُلوهية على التفصيل الذي مر معنا. حينئذ هذه الثلاثة متلازمة من حيث الوجود، ومن حيث الانتفاء لا توجد إلا متكاملةً، وإذا انتفى أحدها حينئذٍ انتفى الآخران، فمن أقرَّ بربوبية الله تعالى وإلهيته وجحد أسماءه وصفاته أو شيئًا منها ليس المراد جميع الأسماء والصفات، وإنما شيئًا منها كما قال المصنف فهو

كافرٌ مرتدٌ عن الإسلام.
قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: أصل الإيمان وقاعدته التي ينبني عليها هو الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته، وكل ما قوي علم العبد بذلك وإيمانه به وتعبد لله بذلك قوي توحيده، فإذا علم أن الله متوحدٌ بصفات الكمال متفردٌ بالعظمة والجلال والجمال، ليس له في كماله مثيل أوجب له ذلك أن يعرف ويتحقق أنه هو الإله الحق وأن إلَهِيةَ ما سواه باطلة، ولذلك مر معنا أن من أدلة توحيد الإلهية توحيد الربوبية، يعني هو دليلٌ عليه، وتوحيد الأُلوهية هذا مدلولٌ لتوحيد الربوبية، فذكر توحيد الربوبية من باب ذكر الأدلة على صحة وإقامة توحيد الأُلوهية، وكذلك توحيد الأسماء والصفات هو يعتبر ماذا؟ يُعتبر دليلاً على إثبات توحيد الأُلوهية فمن أثبت الأسماء والصفات على الوجه اللائق بالله تعالى لزم من ذلك أن يُفرده بالعبادة، وأن يبطل عبادة ما سواه.
قال ابن السعدي: فمن جحد شيئًا من أسماء الله وصفاته فقد أتى بما يُناقض التوحيد وينافيه، وذلك من شعب الكفر. ذلك الذي هو الجحود والنفي من شعب الكفر.
(باب من جحد شيئًا من الأسماء والصفات) أي هذا (باب) بيان حكم (من جحد شيئًا من) أسماء الله تعالى وصفاته، و (من) هنا شرطية، والجواب محذوف، و (جحد) هو فعل الشرط، والجواب محذوف فهو كافر أو فحكمه أنه كافرٌ أو أنه يكفر بذلك (جحد) هذا فعلٌ ماضٍ مصدره الجحد والجحود. والجحود في لسان العرب نفي ما في القلب إثباته، ينفي بلسانه ما يثبته بقلبه، أو العكس إثبات ما في القلب نفيه، هذا يسمى ماذا؟ يُسمى إنكارًا، يُسمى جحودًا نفي ما في القلب إثباته، وإثبات ما في القلب نفيه، يقال: جحد جحودًا وجحدًا يعني هذا المصدر له مصدران، جُحُود فُعُول وجَحْد الذي هو فَعْل قال تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ} [النمل: ١٤]. وقال: {بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ} [الأعراف: ٥١]. فالجحد النفي، والنفي الإنكار، وإن كان المشهور أن الجحد هو إنكارٌ مع علمٍ، يعني ليس هو النفي، الجحد ليس هو الإنكار من كل وجه، الإنكار أعم، كل جحدٍ إنكارٌ ولا عكس، لماذا؟ لأن الذي يُنكر الشيء قد ينكر الشيء وهو يستيقنه، ولذلك قال تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ} بمعنى أنهم تكلموا وأنكروا ما يخالف ما في قلوبهم، فالذي ينكر قد يحصل عنده تطابق بين الظاهر والباطن، حينئذٍ نقول: الجحد أخص من مطلق الإنكار، فكل جحودٍ إنكار ولا عكس، لكن يستعمل الجحود بمعنى الإنكار بمعنى أنه لا يستلزم أن يكون المجحود معلومًا أو أنه مستيقن في النفس، وهنا كذلك فكل من نفى اسمًا لله تعالى علم أو لم يعلم؟ بمجرد أنه يعلم أن هذا من أعلام الباري جل وعلا فأنكر حينئذٍ نقول: استيقن أو لم يستيقن، أيد بقلبه أم لم يؤيد؟ فَهِمَ أم لم يفهم؟ بمجرد الإنكار الذي يتعلق به الحكم الشرعي وهو باللسان تَنَزَّل عليه الحكم، فالجحد النفي والنفي الإنكار، والإنكار في هذا الباب هنا في باب الأسماء والصفات على نوعين:
أولاً: إنكار تكذيب.
والثاني: إنكار تأويل.
هكذا ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وابن القيم لأنه يترتب عليه التكفير.
إنكار تكذيب. بمعنى أنه يكذب بالاسم أو يكذب الصفة، فيقول: ليس لله يدٌ، وليس لله عينٌ، والله تعالى لم يستو على عرشه، ينفي ما أثبته الله تعالى، هذا قولاً واحدًا بإجماع أهل السنة والجماعة أنه ماذا؟ أنه كافرٌ مرتدٌ عن الإسلام، لأنه فرقٌ بين نوعين، فرقٌ بين من يثبت أن الله تعالى استوى فيُثبت اللفظ، ثم بعد ذلك يؤول المعنى هذا منكرٌ لكنه ليس منكرًا للفظ للصفة، هو يثبت يقول: الله تعالى مستوٍ لكن ما معنى الاستواء هنا يقع النزاع عند أهل البدع، وأما السلف فليس عندهم نزاع، حينئذٍ إنكار التكذيب أن ينفي فيسلط حرف النفي على ما جاء إثباته في الكتاب والسنة، فيقول: ليس من أسماء الله الرحمن، ليس من أسماء الله تعالى الرحيم، ليس من أسماء الله تعالى الغفور، نقول: هذا كفرٌ وَرِدَّةٌ عن الإسلام لأنه مكذبٌ لله ورسوله، وكل من كَذَّب الله ورسوله فهو كافر مرتدٌ عن

الإسلام، إذًا النوع الأول إنكار تكذيب، وهذا كفرٌ أكبر بإجماع المسلمين لأنه تكذيبٌ لله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، ولا شك أن التكذيب كفرٌ بالإجماع، فمن أنكر اسمًا أو صفةً، سلَّط على الاسم حرف النفي، أو سلط على الصفة حرف النفي هذا المراد به هنا، قال: ليس لله يدٌ. فرقٌ بين أن يقول: ليس لله يد وبين أن يقول: الله متصفٌ باليد لكن معناها القوة، فرقٌ بين النوعين هذا النوع الأول.

النوع الثاني: إنكار التأويل. وهو ما يُقال بأنه حصلت شبهةٌ عند المحرف فيحرف الصفة مع إثباته اللفظ، يُثبت اللفظ لا ينفيه، ولكن يُسَلِّطُ النفي على المعنى الذي جاء الكتاب والسنة بإثباته، هذا يسمى إنكارًا، لكنه لم ينكر اللفظ وإنما أنكر المعنى، كمن قال بأن الاستواء مرادٌ به الاستيلاء حينئذٍ نقول: هذا أثبت اللفظ لكنه لم يثبت المعنى الاستواء هو العلو والارتفاع فنفى أن يكون معنى الاستواء العلو والارتفاع، وأثبت أن الاستواء بمعنى الاستيلاء هذا منكر، لكنه لم يُنكر اللفظ، وإنما أنكر ماذا؟ أنكر المعنى هذا يُسمى إنكار تأويل، وهذا لا يُنكر اللفظ وإنما يتأولها إلى معنًى يخالف ظاهرها، هذا نوعان عند شيخ الإسلام ابن تيمية وكذلك من تبعه، يعني نوعان من حيث ماذا؟ من حيث يكفر أو لا يكفر، هذا نوعان.

الأول: أن يكون للتأويل مسوغٌ في اللغة العربية فهذا لا يوجب الكفر، بمعنى ماذا؟ بمعنى أن اللفظ الذي أثبته الله تعالى لنفسه كالصفة حينئذٍ هذا قد يحتمل معاني في لسان العرب، فَحَمَلَ اللفظ لا على المعنى الظاهر وإنما حمله على معنًى مرجوح، وهذا المعنى المرجوح جاء في لسان العرب، حينئذٍ له مسوغ عربي يعني من جهة لسان العرب، هذا عندهم لا يكفر، فالله تعالى أثبت لنفسه اليد قالوا: القوة لأنه يُستعمل لفظ اليد بمعنى القوة، قالوا: النعمة لأنه يستعمل لفظ اليد بمعنى النعمة، حينئذٍ لهم مسوغ أو لا؟ لهم مسوغ هكذا قالوا: لهم مسوغ. قالوا: هذا النوع لا يكفر، ولا يكاد يوجد له مثال صحيح إلا في اليد، تأملوا هذا منذ زمنٍ لم أجد مثال يمكن أن يقال بأنه يدخل تحت هذا النوع إلا اليد، وأما الاستواء فليس لهم البتة، وكذلك العلو، وكل ما .. والرحمة وغيرها كل ذلك لا يُسَلَّم لهم من حيث إن له مسوغًا في لسان العرب، على كلٍّ هذا إن وجد بهذه الصورة نقول: هذا إنكار تأويل، والتأويل له مستندٌ لغوي عندهم فوقعت الشبهة عندهم حينئذٍ لا تكفير بشبهةٍ هكذا، حينئذٍ يرتفع عنهم التكفير فلا يكفرون.

[الثاني أن لا يكون له مسوغٌ] أما العلو والاستواء هذا لا ينبغي بل لا يجوز أن يوضع في هذا القسم، وإنما يوضع في القسم الثاني.

القسم الثاني: أن لا يكون له مسوغٌ في اللغة العربية. يعني هذا المعنى لا يُعرف في لسان العرب، حملوه على معنًى لا يُستعمل في لسان العرب، أو له استعمال لكنه شاذّ، وهذا لا يُعتبر مسوغًا له ولو كان شاذًّا، وإنما تحمل القاعدة العامة تحمل ألفاظ الكتاب والسنة على ما شاع وانتشر في لسان العرب، ولذلك دائمًا نقول: حتى في باب الإعراب والتصريف والبيان نقول: لا يُحمل القرآن على الشاذّ والنادر، وإنما يحمل على ماذا؟ على ما تَقَعَّدَ واشتهر في لسان العرب، حينئذٍ إذا وُجِدَ له معنًى في لسان العرب لكنه شاذّ هذا داخلٌ في القسم الثاني ليس له مسوغٌ، لماذا؟ لأنه إذا جاء هو، هو العالم هذا الذي يظن أنه عالمٌ إذا أراد أن يحرف إذا جاء في باب الفقهيات لا يحمل الألفاظ على النوادر والشواذ، يقول: هذا شاذ لا يعرف، بل لو تكلم في النحو - ولذلك انظر السيوطي وغيره - لو تكلم في النحو وقَعَّدَ وأصَّل وجاء المخالف ببيتٍ لم يقله إلا واحد لقال: هذا لا يصلح أن يكون حجة. وإذا جاء في باب العقائد أتوا بما لا رأس له ولا رجلين ولا يدين. وقالوا: قال الشاعر، وقال الشاعر، نقول: هذا لا يعتبر مسوغًا، إذًا أن لا يكون له مسوغٌ في اللغة العربية فهذا حكم أنه كافر مرتد عن الإسلام لأنه في حقيقته تكذيب لله ولرسوله - صلى الله عليه وسلم -، ومن هذا الاستواء، ومن هذا العلو الذاتي، ومن هذا النظر، يعني رؤية الباري جل وعلا، هذه نُقِلَ عن السلف تكفيره عينًا لمن أنكر رؤية الباري جل وعلا، ونُقل عن السلف تكفير عينًا بأن من قال: الله في كل مكان. فهو كافر مرتد عن الإسلام لا مسوغ له البتة، وليس عنده أدنى شبهة، حينئذٍ يكون كل من نفى صفة العلو الذاتي فهو كافر، هذا الأصل، وكذلك الاستواء وإن كان من يتكلم في هذا عند المتأخرين أنه من الذي يُعتبر

مسوغًا، لكن هذا لا ينبغي التسليم له البتة، لماذا؟ لأن القاعدة هنا أن ما تكرر في القرآن حينئذٍ وجب حمل اللفظ على ظاهره، وأما المعنى الذي يحتمله في لسان العرب فهذا المعنى مهجور، يعني المعنى المرجوح لا يجوز حمل اللفظ عليه يدل على ذلك أمران:

كون الباري جل وعلا يُكرر صفة الاستواء في سبعة مواضع في القرآن وكلها يأتي {اسْتَوَى} ولم يأتِ قيدٌ يدل على أن المعنى الظاهر غير مراد، حينئذٍ نقول: هذا التكرار مع ترك التقييد ولو في موضع واحد دل على أن هذا الظاهر هو المراد، وهو العلو والارتفاع.

ثانيًا: إجماع الصحابة. إجماع الصحابة على ماذا؟ على أن هذه الألفاظ محمولة على ظواهرها، وهي أنه يُحمل اللفظ على - إن لم يكن له معنى شرعي - يحمل على ما شاع في لسان العرب، فالمعنى الظاهر هو المراد، حينئذٍ يرد ماذا؟ يرد أن الأصوليين يقولون: اللفظ ينقسم إلى ظاهر وإلى نصٍّ، حينئذٍ هذا يُعتبر من الظاهر نقول: آيات الصفات وأحاديث الصفات هي نصوص، سَلَّمَ بذلك الأصوليين أم لم يُسلموا، بمعنى أن هذه نصوص بأنها لا تحتمل إلا ظاهرها، النص ما لا يحتمل إلا معنىً واحد، أليس كذلك؟

ک قَدْ رَأَيْتُ جَعْفَرًا

أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: لا يحتمل إلا معنى ظاهر {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] لا يحتمل إلا معنى واحد، قد يقول قائل ... {اسْتَوَى} لها معاني إن سلمنا ذكر أهل التفسير ثماني عشر وتسعة عشر وبعضهم زاد وبعضهم أنقص، نقول: هذه المعاني إنما يُقال بأن اللفظ يحتملها إذا استعمل (استوى) في غير الباري جل وعلا، أما إذا قيل: ... {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} فلا يحتمل إلا معنى واحد، وهو العلو والظهور، وقل ذلك في سائر الصفات، حينئذٍ النوع الأول هذا يكون فيه نوع إشكال، الله عز وجل يقول: {بَلْ يَدَاهُ} [المائدة: ٦٤]. هذا ينفي أن يكون معنى النعمة أو بمعنى القوة.

على كلٍّ إذا قيل هذا فحينئذٍ يُفصل في إنكار التأويل وإنكار التكذيب، ولكن ينبغي التَّنَبُّه إلى أن ظواهر النصوص وإن سماها أهل السنة بظواهر لم يريدوا بذلك الظاهر الذي يقابل النص، لم يريدوا به الظاهر الذي يقابل النص عند الأصوليين، وإنما أرادوا أنها محمولة على ظواهرها لا تُحَرَّف، بل تبقى على ما دلت عليه وهي نصوص، بمعنى أنها لا تحتمل إلا معنى واحدًا، وهذا مطرد في جميع أسماء الباري جل وعلا وصفاته، فليس مع المحرِّف شبهة يتعلق بها.

قال نعيم بن حماد: من شبَّه الله بخلقه كفر، ومن نفى ما وصف به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله تشبيهٌ. إذًا النصوص على ظواهرها {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} ... [الشورى: ١١].

قال ابن القيم:

من شبه الله العظيم بخلقه ... فهو النسيب لمشرك نصراني

أو عطل الرحمن من أوصافه ... فهو الكفور وليس ذا إيمانِ

فهو الكفور وليس ذا إيمان، يعني فهو كافر، ويُنفى عنه الإيمان من أصله، ولذلك أجمعوا على أن الجهمية كفار مرتدون عن الإسلام جملةً، يعني على جهة الوصف العام، وعلى جهة الآحاد والأفراد، وليس التكفير عند السلف إنما هو في الذهن فحسب يقال: الجهمية كفار، ثم زيد الجهمي الذي يقرر بأن الله تعالى لا يُوصف بشيء لا، لا بد من إقامة حجة ولا بد .. إلى آخره، نقول: هذا لا وزن له البتة، وإنما إذا قيل: الجهمية كفار، بمعنى أن من اعتقد ما اعتقده الجهم بن صفوان فهو كافر، فكل من اعتقد ما اعتقده الجهم بن صفوان الذي نُسِبَ إليه الجهمية، وحينئذٍ يعتبر كافرًا.

(باب من جحد شيئًا)، (شيئًا) يَصْدُقُ على الاسم الواحد، والصفة الواحدة، فلا يلزم أن يجحد جميع الأسماء حتى يُنَزَّل عليه الكفر، ولذلك قال تعالى: ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ}) الرحمن فقط، قالوا: ما ندري ما الرحمن. قال: ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ}) كفرهم من سابع سماء وهم كفار أصلاً لكن زيادة تأكيد، (شيئًا) نكرة في سياق الشرط حينئذٍ تعم ولو اسمًا أو صفةً، (من الأسماء والصفات) الأسماء المراد بها الأسماء الحسنى، فـ (أل) هنا للعهد، بمعنى أسماء الله تعالى ليست الأسماء مطلقة، أسماء النبي مثلاً أو أسماء زيد من

الناس الصحابة أو غيرهم، إنما أراد به أسماء الباري جل وعلا، والصفات صفات الباري جل وعلا ف (أل) فيه للعهد الذهني، الأسماء الحسنى والصفات العليا.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: الأسماء الحسنى المعروفة هي التي يُدْعَى الله بها، يا الله، يا رحمن، يا رحيم، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة لأنها توقيفية لا يُثبت لله تعالى اسمٌ إلا بنص إلا بوحي، ولا يُثبت لله تعالى صفةٌ إلا بنصٍّ إلا بوحيٍّ، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها بذاتها، لا تفتقر إلى شيءٍ آخر البتة، و (الأسماء) جمع اسم مشتق من السمو، بمعنى الرفعة والعلو، وهذا مذهب الأصوليين وهو أصح، وعلة الاشتقاق لأن صاحبه بمنزلة المرتفع به، أو لأن الاسم يسمو بالمسمى فيرفعه عن غيره، ومر معنا مرارًا، والفرق بين الاسم والصفة الأسماء والصفات، الفرق بين الاسم والصفة أن الاسم يدل على الذات مع دلالته على الصفة، يعني يدل على شيئين، الاسم يدل على أمرين، والصفة تدل على أمر واحد هذا الفرق، فالاسم يدل على أمرين على ذات وصفة، الرحمن دل على شيئين على ذات متصفة بصفة الرحمة، العليم علم للباري جل وعلا فيدل على شيئين: على الذات، وعلى صفة الرحمة [العلم]. والصفة تدل على معنى قائم بالذات فقط كالرحمة، والمغفرة، والعزة، والبطش، واليد، والعين ونحو ذلك، فالاسم دل على أمرين، والصفة دلت على أمرٍ واحدٍ، وأسماؤه جل وعلا كلها مشتقة ومعنى ذلك أنها تدل على ذاتٍ وصفة، جميع أسماء الباري جل وعلا على ذلك حتى لفظ الجلالة الله وهو الصحيح أنه يدل على ذاتٍ وصفةٍ وهي الألوهية.
قال ابن القيم رحمه الله تعالى:
أسماؤه أوصاف مدح كلها ... مشتقة قد حُمِّلَتْ لمعانِ
فكل اسم يدل على صفةٍ، فأسماؤه تعالى أوصاف، وهذا محل وفاق عند أهل السنة والجماعة، والبحث في الاسم وما يتعلق به من قواعد، والبحث في الصفة وما يتعلق بها من قواعد هذا ليس محله ((كتاب التوحيد)) وإنما ذكرنا ذلك في ((شرح الواسطية)).
قال هنا: (باب من جحد شيئًا من الأسماء والصفات) أسماء الباري جل وعلا وصفاته العليا، ذكر المصنف تحت الترجمة آيةً وأثرين، (وقول الله تعالى: {وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ}) سبب نزول الآية معلوم، ويأتي طرف منه في آخر الباب، والمراد أن بعض كفار قريش ({وَهُمْ}) ليس قريش كلهم وإنما بعضهم بعض كفار قريش يجحدون اسم الرحمن عنادًا، فأنزل الله هذه الآية فكفرهم، ولا يُشترط العناد هنا وإنما يشترط الإنكار، يعني قولهم عنادًا ليس المراد به أن مناط التكفير أنه معاند وإذا لم يعاند لا، فالكفر قد يكون كفر عناد، وقد يكون بالجهل، انتبه لهذا، فأنزل الله هذه الآية، وقال تعالى: {قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} [الإسراء: ١١٠]. فالمراد يجحدون هذا الاسم لا أنهم يجحدون الله تعالى المسمى، ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ}) يعني يجحدون، يجحدون ماذا؟ يجحدون اسم الرحمن مع إيمانهم بالله تعالى، وليس المراد أنهم يجحدون وجود الباري جل وعلا، لا، وإنما الحكم هنا منصب على إنكار اللفظ، قالوا: ما ندري ما الرحمن، فكفرهم الله تعالى، فيجحدون هذا الاسم مع إيمانهم بالله تعالى، فالرحمن اسم من أسمائه والرحمة صفة من صفاته، فإنهم يقرون بالله تعالى كما قال تعالى: {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الزخرف: ٨٧] فأثبتوا الله تعالى، يعني اعتقاد أن الله تعالى موجود هذا لا نزاع فيه، فهم جحدوا الاسم فحسب، ولهذا لما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لعليٍّ يوم الحديبية: «اكتب بسم الله الرحمن الرحيم». فقالوا: لا نعرف الرحمن ولا الرحيم. رواه أحمد في المسند والنسائي والحاكم وصححه، وأصله في البخاري، وفيه قال سهيل: أما الرحمن فوالله ما أدري ما هي. فأنكروا اللفظ، ولا نشترط أن يكون ثَمَّ عناد أو نحو ذلك، فلمجرد الإنكار حينئذٍ الآية نَزَلَتْ.
قال ابن كثير: {وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ} أي لا يقرون به، لأنهم يأبون من وصف الله بالرحمن الرحيم، فالرحمن اسم وصفته ودل هذا الاسم على أن الرحمة وصفه القائم به سبحانه، وهي من صفات الكمال، الرحمن الرحيم، الرحمن يدل على ماذا؟ على الصفة القائمة به، والرحيم يدل على إيصاله، حينئذٍ هذا متعلق بالفعل وهذا متعلق بالذات، الرحمن دال على صفة تتعلق بالذات فلا تتعدّى، والرحيم

يدل على ماذا؟ على إيصال تلك الرحمة إلى المخلوق حينئذٍ يكون متعدّيًا. ومطابقة الآية للترجمة ظاهرةٌ لأن الله سمى بجحود اسم من أسمائه كفرًا، ولذلك قال المصنف: (من جحد شيئًا). دل ذلك على أن الاسم يثبت بجحوده الكفر، فدل على أن بجحود شيء من أسمائه وصفاته كفرٌ، فمن جحد شيئًا من أسماء الله وصفاته من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة ونحوهم فله نصيب من الكفر بقدر ما جحده من الاسم أو الصفة وإن أقر بجنسها، لكن زعم أنها أعلام محضة، الجهمية وبعض الجهمية، وغلاة الجهمية ينفون الأسماء، وبعضهم يُثبتها، والأشاعرة والمعتزلة يُثبتون الأعلام وينفون ماذا؟ الصفات، يقول: رحيم بلا رحمة، عليم بلا علم .. إلى آخره، ما الفائدة من إثبات لفظ ونفي المعنى لأن المطلوب من المكلف أن يؤمن باللفظ ومعناه، وأما إثبات الألفاظ وتحريف المعاني لا فرق بينه وبين من أنكر اللفظ والمعنى معًا، وإن كان هو أخف من جهة ماذا؟ من جهة التكذيب وإلا يُعتبر مكذبًا وأخف من جهة الكفر كذلك، لكن ليس المطلوب من العباد أن يُؤمنوا لمجرد ألفاظ رحمن لا معنى له، رحيم لا معنى له، غفور لا معنى له، لم يرد الله تعالى من الخلق ذلك، إذًا إن أقر بجنسها بمعنى أنه سَلَّمَ بوجود الأعلام لأن الله تعالى له أعلام لكن هذه الأعلام محضة، يعني جامدة لا تدل على معانٍ نقول: هذا إيمانه ونفيه سواء، إيمانه باللفظ ونفيه للمعنى سواء لم ينفعه شيئًا البتة، وإن أقر بجنسها لكن زعم أنها أعلام محضة لا تدل على صفاتٍ قائمة به تعالى فجحود معنى هذا الاسم ونحوه من الأسماء كجحود لفظه لا فرق بينهما البتة، فإن الجهمية يزعمون أنها لا تدل على صفةٍ قائمة بالله تعالى، وتبعهم على ذلك طوائف من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، فلهذا كفرهم أهل السنة والجماعة.

قال ابن القيم:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في ... عشرٍ من العلماء في البلدانِ

يعني إجماع، والمقصود هنا ليس المعتزلة، المعتزلة فيهم خلاف هل هم كفار أم لا؟ أكثر أهل السنة على كفرهم، وأما الأشاعرة فأكثر أهل السنة على أنهم مسلمون ليسوا بكفار، وإن كان الاتفاق حاصل على أن عندهم نواقض، لكن هل هذه النواقض تستلزم إيقاع الكفر عليهم أو لا؟ أكثر أهل العلم على أنهم لا يكفرون، فجحدوا ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من صفات كماله ونعوت جلاله، وتركوا ما دل عليه صريح الكتاب والسنة، وما عليه سلف الأئمة من إثبات ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - على ما يليق بجلال الله وعظمته من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، كما قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}. وليس المحل تفصيلاً لهذه القواعد وإنما كما ذكرنا في مظنتها وهو ((الواسطية)).

قال تعالى: {قُلْ هُوَ رَبِّي} لأن المصنف قال: ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ} الآية) يعني أكمل الآية، {قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ} أي قل يا محمد ردًّا عليهم في كفرهم بالرحمن تبارك وتعالى {هُوَ} مَنْ؟ الرحمن عز وجل الذي كفرتم به وكذبتم به {رَبِّي} يعني خالقي {لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} هنا جمع بين ماذا؟ بين الرب وبين الإله {لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} تدل على ماذا؟ على أنه لا معبود سواه، ف {رَبِّي} حينئذٍ يكون على أصله، وهو أنه يدل على أنه الخالق المالك المدبر المتصرف، {رَبِّي} أي خالقي، {لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} أي لا معبود سواه {عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ} في جميع أموري، {وَإِلَيْهِ} لا إلى غيره {مَتَابِ} متابي هذا الأصل، أي إليه مرجعي وتوبتي، وهو مصدر من قول القائل: تبت متابًا وتوبة. قاله ابن جرير، يعني ما مضى قاله ابن جرير، وفيه تعريض بالكفار وحثّ لهم على الرجوع إلى الله والتوبة من الكفر والدخول في الإسلام، ... {وَإِلَيْهِ مَتَابِ} يعني هو الذي يقبل التوبة وهو الذي يُتاب إليه لا إلى غيره، وهذا فيه حثٌّ للكفار على التوبة.

وفي الآية دليل على أن من أنكر اسمًا من أسمائه تعالى فإنه يكفر، وينظر فيما إذا أنكر المعنى وأثبت اللفظ، هل ثَمَّ فرقٌ بين النوعين أو لا؟ الظاهر لا فرق بين النوعين، وإن كان أحدهما الكفر دركات ليس على مرتبةٍ واحدة، وإن كان الكفر ملل لكن ليسوا على درجةٍ واحدة، وبعضهم أشد كفرًا من بعضهم، حينئذٍ نقول: من أنكر اللفظ والمعنى لا شك في كفره، من أنكر المعنى وأثبت اللفظ حينئذٍ

يرد السؤال هل المراد من الشارع إثبات الألفاظ فقط دون المعاني، أم المعاني هي الأصل والألفاظ قوالب لها؟ لا شك أن الثاني هو الحق.
إذًا في الآية دليل على أن من أنكر اسمًا من أسمائه تعالى فإنه يكفر لأنه مكذب لله ولرسوله - صلى الله عليه وسلم -، والتكذيب لا شك أنه كفر ومحل إجماع على ذلك.
وفيها وجوب الإيمان بأسماء الله وصفاته، يعني يجب أن يؤمن بأسماء الله تعالى وصفاته، بل عدم الإيمان قادح في التوحيد وهو الذي عناه المصنف رحمه الله تعالى هذه الآية مثلها قوله تعالى: {قُلِ ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} أراد سبحانه بهذه الآية كما قال الشوكاني رحمه الله تعالى أن يُعلِّمَ عباده كيفية الدعاء، فقال: {قُلِ} يعني يا محمد {ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ} يعني إن دعوتهم الله فقلتم يا الله، أو دعوتم وقلتم يا رحمن، حينئذٍ نقول: هذا وذاك سيّان. ومعناه أنهما مستويان في جواز الإطلاق وحسن الدعاء بهما، ولهذا قال: {أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} التنوين في {أَيًّا} عوضًا عن المضاف إليه، و {مَّا} مزيدة لتوكيد الإبهام في أيَّ، والضمير في له راجع إلى المسمى، وكان أصل الكلام أيًّا ما تدعوا فهو حسنٌ، لكن عدل عنه فقال: {فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} إذًا الله، الرحمن يدَّعَى بهما وغيرهما من الأسماء، لو قال: ادع الله وادع الرحمن. فهو حسن، يرد السؤال غيرهما من الأسماء نحتاج إلى دليل آخر، حينئذ قال: {قُلِ ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ}. قال: {فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى}. إذًا عدل عن قوله فهو حسن فوضع موضعه {فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} للمبالغة، وللدلالة على أنها إذا حسنت أسماؤه كلها حسن هذان الاسمان، ومعنى حسن الأسماء استقلالها بنعوت الجلال والإكرام، الأسماء الحسنى أي البالغة في الحسن غايته.
قال الزجاج: أعلمهم الله أن دعاءهم اللهَ ودعاءهم الرحمن يرجعان إلى قولٍ واحد. وقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: صلَّى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمكة ذات يومٍ فقال في دعائه: «ياالله يا رحمن». فقال المشركون: انظروا إلى هذا الصابئ ينهانا أن ندعوا إلهين وهو يدعو إلهين. ظنوا ماذا؟ أن تعدد الأسماء يستلزم تعدد المسمَّى، وهذا من جهلهم، فأنزل الله تعالى: {قُلِ ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ}. ... الآية، وقيل غير ذلك في سبب النزول.
إذًا تعدد الأسماء لا يستلزم تعدد المسمى كما هو الشأن في الصفات، ومن ادَّعَى ذلك فقد اخطأ.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي صحيح البخاري قال علي: حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكَذَّبَ الله ورسوله).
هذا الأثر رواه البخاريّ مسندًا لا معلقًا، لكنه في بعض الروايات علَّقَهُ أولاً ثم ذكر إسناده كما نبه على ذلك الحافظ ابن حجر، وفي بعضها ساقه إسناده أولاً فرواه عن عبيد الله بن موسى عن معروف عن أبي الطفيل عن عليٍّ به، ولفظه أتحبون أن يُكَذَّب الله ورسوله.
قال الحافظ: وزاد آدم بن أبي إياس في كتاب ((العلم)) له عن عبد الله بن داود عن معروف في آخره: ودعوا ما ينكرون، يعني اتركوا، ودعوا ما ينكرون، أي ما يشتبه عليهم فهمه مما يُؤدي إلى ردِّ الحق وعدم قبوله، يعني حدثوا الناس بما يعقلون لأنه إذا حُدِّثَ الناس بشيء لا تُدركه عقولهم قد يؤدي بهم إلى ماذا؟ إلى تكذيب الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك قال: دَعُوا ما ينكرون. الذين ينكرون لا تتركوهم، وليس على إطلاقه كما سيأتي، أي ما يشتبه عليهم فهمهم مما يؤدي إلى ردِ الحق وعدم قبوله، ويُفضي بهم إلى التكذيب.
وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: ما أنت بمحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة. رواه مسلم في ((المقدمة)) (١٦)، وكان معاوية ينهى عن القصص لما فيه من التساهل في النقل، القُصَّاص يعنون بهم الوعاظ، والوعظ هذا يجمع، يجمع كل ما هب ودب قديمًا وحديثًا إلى يومنا هذا، فيجمع الضعيف والصحيح .. إلى آخره، فكان معاوية رضي الله تعالى عنه ينهى عن القصص لِمَا فيه من التساهل في النقل، ويقول: لا يُقُصُّ إلا أمير أو مأمور. يعني لا بد أن يُؤذن له، يعني يُصرح له هذا قديم، حينئذٍ لا يُقص إلا أمير أو مأمور، لماذا؟ لأنه سيُؤذن لمن؟ للذي يميز بين الحق والباطل، الذي يعرف الحديث الصحيح من الضعيف، الذي يعرف

الضعيف الذي قد ينبني عليه مفاسد والذي لا ينبني عليه مفاسد، وهذا الأثر قاله عليّ حين كَثُرَ القصاص في خلافته، وصاروا يذكرون أحاديث لا تُعرف من هذا القبيل، فربما استنكرها بعض الناس وردّها، وقد يكون بعضها، يعني لبعضها أصل ومعنى صحيح، لكن لسوء فهمه قد يَرُدُّ ذلك الحديث فيقع بعض المفاسد لذلك، وضابطه يعني ضابط هذا الذي يُنْتَبَهُ له أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة، بعض الأحاديث في ظاهرها ليست مطلقة هذه، بعض الأحاديث في ظاهرها لو اكتفي بها قد يفهم العامي وشِبْهُهُ ما يخالف مقصود الحديث وليس المراد به ذلك، حينئذٍ نقول: إذا كان ظاهر الحديث قد يُفهم منه أنه يدعوا إلى بدعةٍ أو يُوَصِّل بدعة حينئذٍ هذا الأصل فيه ماذا؟ أنه يُتَدَرَّجُ في ذكره، وليس المراد أن ثَمَّ ما يكون من الشرع ما يُلْقَى على العامة، لا، وإنما المراد أنه يُتَدَرَّجُ في ذكره، وإلا الأزمان تختلف، والجهل يختلف فلو جعل الناس ضابطًا على العلم الشرعي لسكت أهل العلم، لماذا؟ لأن كثيرًا من السنن التي يجهلها الناس إذا بهمت لو قد ينكرون ذلك حينئذٍ نقول: المراد به هنا، قوله يقول ماذا هنا؟ (حدثوا الناس بما يعرفون) ليس المراد بما علموه وإلا كان من تحصيل الحاصل، وإنما المراد به أن يحدث الناس بما لا يُنكرونه، ومتى يُنكرون الناس الشيء الذي لم يعرفوه إذا أُلْقِيَ إليهم مرةً واحدة، وأما إذا تُدُرِّجَ معهم شيئًا فشيئًا، وكانت الدعوة مبنية على الحكمة حينئذٍ لا إشكال فيه، كل ما كان من الدين فيُلْقى إلى الناس، قال هنا: وظاهره في الأصل قال: وضابطه أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة وظاهره في الأصل غير مراد، فأرشدهم أن لا يحدثوا عامة الناس إلا بما هو معروف ينفع الناس في أصل دينهم وأحكامه من بيان الحلال والحرام الذي كُلِّفوا به علمًا وعملاً دون ما يُشغل عن ذلك أو يؤدي إلى ردّ الحق وعدم قبوله فيفضي إلى التكذيب، وهذا هو الأصل، الأصل تعليم الناس يكون فيما ينفعهم إما آيةٌ تفسر وإما حديثٌ يشرح، هذا الأصل في دعوة الناس، وأما القصص والذهاب والإتيان ..

(¬١) أي مقدمة صحيحه. [المفرغ].

إلى آخره مما لا ينفع هذا نقول: الأصل عدم الاشتغال به بل ليس من الدعوة في شيء، وإنما الدعوة ما هي؟ هو أن يأتي الداعي إلى آية فيبنيها للناس، أو حديث فيبينه للناس إما عقيدة وإما ما يتعلق بالعمل، وليس في الدعوة تسالي وما يُسمَّى بالتنكيت، فكل ذلك من البدع لأن الدعوة هذه عبادة، تدري ما معنى عبادة؟ يعني كالصلاة، إذا أمر الله تعالى بالشيء في القرآن والسنة دل على أنه عبادة، أليس كذلك؟ وباتفاق أن الدعوة عبادة، وباتفاق أن العبادة لا تصح إلا بإخلاص ومتابعة.

حينئذٍ كيف نحقق الإخلاص؟

كيف نحقق المتابعة للنبي - صلى الله عليه وسلم -؟

ليس المراد أنه ما استجد عند الناس أنه لا يستعمل بعضهم إذا قيل: بأن الدعوة توقيفية، ظن أننا لا نتكلم في هذا (المايك) ولن نجلس على هذا الكرسي لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما جلس عليه، هذا غباء وحماقة لا يقول به أحدٌ من أهل العلم، وإنما المراد أن الناس لا يُعَلَّمُون إلا آية وحديث فقط، يعني لا يُشغلون بغير الكتاب والسنة، التفقه في الدين المراد به ماذا؟ التفقه في الكتاب والسنة، إذًا أيُّ شيء آخر يجلس ساعة وهو يَضحك ويُضحك إلى آخره، ثم يقول: هذه دعوة إلى الله. لا، هذه من البدع ليست من الدعوة إلى الله تعالى في شيء، ثم هي فتنة على المتكلم وليس هذا بحثنا.

إذًا قال هنا: لا يقص إلا أمير أو مأمور. لأن القصاص الوعاظ يفسدون أكثرَ مما يُصلحون ويُنْتَبَه لذلك.

في الأثر دليل على أنه إذا خشي ضررًا من تحديث الناس ببعض ما لا يعرفون فلا ينبغي تحديثه، إذا كان يخشى عليه الضرر ولم يكن قد هيئه من قبل، حينئذٍ نقول: لا يحدثهم. وليس على إطلاقه فإن كثير من الدين والسنن يجهله الناس، يعني ليس هذا الأثر على إطلاقه كما قلنا، فإن كثير من الدين والسنن يجهلها الناس فإذا حدثوا بذلك كذَّبُوا به وأعظموه فلا يترك العالم تحديثه، بل يعلمهم برفق ويدعوهم بالتي هي أحسن.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وروى عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه رأى رجلاً انتفض لَمَّا سمع حديثًا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصفات استنكارًا لذلك فقال: «ما فَرَق هؤلاء»)، («ما فَرَّق هؤلاء»)، («ما فَرَق هؤلاء؟ يجدون رقة عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه». انتهى).

قوله: (روى عبد الرزاق) مر معنا أنه هو ابن همام الصنعاني، عن مَعْمَرٍ بفتحتين وسكون العين بن راشد أبو عُروة البصري نزيل اليمن ثقة ثبت أحد الأعلام، شهد جنازة حسن البصري، وروى عن قتادة وثابت والزهري وهو أحد أصحابه يروي عنه كثيرًا، وعنه يحيى بن أبي كثير وابن عيينة وابن مبارك وطبقتهم، مات سنة أربع وخمسين ومائة وله ثمان وخمسون سنة.

(عن ابن طاوس) ليس عن طاوس (عن ابن طاوس) هو عبد الله بن طاوس اليماني ثقةٌ فاضل عابدٌ روى عن أبيه وعطاء وعمرو بن شعيب وغيرهم، وعنهم ابنه طاوس ومحمد وعمرو بن دينار ومعمر وخلقٌ.

قال معمر كان من أعلم الناس بالعربية. مات سنة اثنتين وثلاثين ومائة. وأبوه طاوس بن كيسان مشهور اليماني ثقةٌ فقيه فاضلٌ من جلة أصحاب ابن عباسٍ وعلمائهم، مات سنة ستٍ ومائة، كلهم إما يمنيٌّ أصلاً وإما نزيلٌ (أنه رأى رجلاً) لم يسمِّ هذا الرجل (انتفض) يعني اضطرب وارتعد من وَقْعِ ما ورد على قلبه، يعني سمع شيئًا فانتفض ارتعش (لَمَّا سمع حديثاً) حديث في الصفات لجهله بذلك فاستنكره، الاستنكار هنا ليس هو استنكارٌ شرعي، وإذا كان كذلك فيكون جاهلاً أو يكون معاندًا إما هذا أو ذاك، لأنه لم يوافق الشرع فلجهله بذلك فاستنكره، إما لأن عقله لم يحتمل أو لكونه اعتقد عدم صحته فأنكره لا تعظيمًا لله، والاستنكار استفهامك شيئًا تنكره واستنكر الأمر جَهِلَهُ ولم يبين ما هي الصفة التي استنكرها. إذًا سمع ابن عباس يتحدث بحديث، وهذا الحديث يتعلق بالصفات يعني صفات الباري جل وعلا، فهذا انتفض استنكارًا، هذا حال من فاعل انتفض ارتعد، فقال يعني ابن عباس («ما فرق هؤلاء؟») هذا يحتمل وجهين:

- أحدهما أن تكون ما استفهامية إنكارية. يعني أراد به الإنكار، وفَرَقُ بفتح الفاء والراء وضم القاف فَرَقُ («ما فرق») وهو الخوف والفزع حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون مبتدأ وخبر، والفرق هو الخوف والفزع أي ما خوف هؤلاء وفزعهم، ما الذي أخافه ما الذي أفزعه يستفهم ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وعليه فيكون («ما فرق هؤلاء؟») ما استفهامية وفرق قلنا خبر، أي ما خوف هؤلاء من إثبات الصفة التي تُلِيَتْ عليهم وبلسانهم بلغتهم، لماذا يخاف ولماذا يفزع ولماذا لا يثبتونها لله عز وجل كما أثبتها الله لنفسه وأثبتها له رسوله - صلى الله عليه وسلم -؟ هذا استنكارٌ من ابن عباس رضي الله تعالى عنه، يستفهم من أصحابه يشير إلى أناسٍ ممن يحضروا مجلسه من عامة الناس، إذا سمعوا شيئًا من محكم القرآن حصل معه فرطٌ أي خوفٌ، ولذلك قال: ... («يجدون رقة عند محكمه») يعني محكم القرآن أو محكم السنة، ويهلكون عند متشابهه، يعني متشابه القرآن إذا سمعوا شيء من محكم القرآن حصل معهم فرط. حصل معهم فرط خوفٌ فإذا سمعوا شيئًا من أحاديث الصفات انتفضوا كالمنكرين للمعنى، فلم يحصل منهم الإيمان الواجب الذي أوجبه الله على عباده، والمراد هنا الإنكار عليهم. ولذلك قلنا: (ما) استفهامية إنكارية، ومر معنا أن الإنكار يتضمن ماذا؟ يتضمن النهي والتحريم ونحو ذلك، فإن الواجب على العبد التسليم والإذعان والإيمان بما صح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن لم يحط به علماً، واجب الإيمان واجب التسليم وإن لم يفهم معناه، يجب أن يُسَلِّم ويجب أن يؤمن.

قال الشافعي رحمه الله تعالى: آمنت بالله، وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله، وبما جاء عن رسول على مراد رسول الله. يعني الإيمان هنا ليس إيمانًا بالألفاظ فحسب، وإنما إيمان بالألفاظ فتُسَلَّم وتقبل وكذلك المعاني التي دلت عليها هذه الألفاظ تُسَلَّم وتقبل، وأما إثبات الشرع ألفاظًا فحسب ثم المعاني لا ترد إلى الله تعالى وإلى رسوله - صلى الله عليه وسلم -، نقول: هذا ليس إيمانًا بالشرع، هذا تكذيبٌ للشرع، ولا يتم الإيمان إلا بقبول اللفظ بمعناه الذي دل عليه ظاهرًا، لا يتم الإيمان إلا بقبول اللفظ بمعناه الذي

دل عليه ظاهرًا، فإن لم يقبل معناه مع كونه أثبت اللفظ لم يقبل معناه، أو رده أو شك فيه لم يكن مؤمنًا به فيكون هلاكًا، والعياذ بالله.
- الاحتمال الثاني [الأول قلنا: («ما فَرَقُ هؤلاء») بفتح الفاء والراء وضم القاف خوف، مبتدأ وخبر.
- الاحتمال الثاني: أن يكون بفتح الفاء وتشديد الراء مفتوحًا يعني الراء وفتح القاف، مَا فَرَّقَ، مَا فَرَقَ، يعني بالتخفيف الراء وتشديدها هذا فعل ماضي، وفَرَقُ هذا ليس فعل هذا اسمٌ، ولذا قلنا: خبر، والفعل الماضي يأتي خبر لكن المراد به ماذا؟ الفرق هو مصدرٌ، وأما فَرَّقَ وفرَقَ بفتح القاف هذا علو وزن فَعَّلَ وفَعَلَ، وعليه فيكون فَرَّقَ أو وفَرَقَ فعلاً ماضياً بمعنى ما فَرَّقَهُم ما الذي فَرَّقَهُم كقوله: {وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ} [الإسراء: ١٠٦] يعني فرَّقْنَاهُ، و (ما) حينئذٍ يحتمل أنها نافيةٌ، والمعنى ما فَرَّقَ هؤلاء بين الحق والباطل، فجعلوا هذا من المتشابه وأنكروه ولم يحملوه على المحكم، ويحتمل أن تكون استفهامية، والمعنى أي شيءٍ فَرَّقَهُم فجعلهم يؤمنون بالمحكم ولا يؤمنون بالمتشابه، كما قال: الهالكون عند المتشابه. إذًا هذان احتمالان في قوله: ما فَرَّقَ، ما فَرَقَ. وإذا قلنا: نافية ما فَرَّقَ هذا وأضرابه بين الحق والباطل، والأعراف ذلك، لم يفرق بين الحق وبين الباطل وكل من لم يفرق بين الحق والباطل حينئذٍ اختلط عنده الأمر، ولا يميز، ولذلك حصل ماذا؟ أنه انتفض وارتعد عند سماع حديث الصفات لأنه لم يفرق أن هذا مما يجب الإيمان به وليس مما يُرَدُّ من جهة المعنى.
قال: («يجدون رقة عند محكمه») يعني لين وقبولاً، أي يجدون لين وقبولاً للمحكم يعني محكم القرآن ويحتمل أنه سنة كذلك، («ويهلكون عند متشابهه») أي ما يشتبه عليهم فهمه ومعرفته، والهلاك يقال لمن ارتكب أمرًا عظيمًا، هلك هذا فيه ماذا؟ دلالة على التحريم لأنه لا يهلك إلا إذا فعل محرمًا، إما تلبس بمحرم أو ترك واجبًا، فهؤلاء الذين ذكر ابن عباس تركوا ما وجب عليهم من الإيمان بما لم يعرفوا معناه من القرآن وهو حقٌ لا يرتاب فيه مؤمنٌ.
وذكر ابن جرير وغيره عن جملة من الصحابة وغيرهم أن المحكم ما المراد بالمحكم هنا والمتشابه، لأنه قال ابن عباس («ويهلكون عند متشابهه») هل يعني ابن عباس أن أحاديث الصفات من المتشابه، في الظاهر قد يقال هذا؟ لكن يَرِدُ السؤال: ما هو المتشابه؟ لا شك أن ابن عباس في زمنٍ غير الزمن الذي تقرر فيه بعض المصطلحات عند المتأخرين، حينئذٍ المحكم عند السلف الناسخ الذي يُعْمَلُ به، والمتشابه هو المنسوخ. يعني يُطلق المحكم والمتشابه عند السلف بمعنى الناسخ والمنسوخ، وقيل: المتشابه هو آلم، آلمص، آلمر. يعني الحروف المقطعة التي في أوائل القرآن، هذان قولان، والأمر فيه سعة، لكن المراد هنا لم يقل أحدٌ من السلف لا من الصحابة ولا من التابعين ولا من الأئمة الأربعة ولا غيرهم بإدخال أسماء الله وصفاته أو شيءٍ منها في المتشابه، هذا لا أثر له البتة، ليس ثَمّ قول صحابيٍ ولا تابعيٍ ولا أحد من أئمة السلف بأن آيات الصفات من المتشابه الذي استأثر الله بعلم معانيه أو لا معنى له، وهذا لم يقل به خلافًا للمتأخرة الذين يجعلون آيات الصفات من المتشابه. وقالوا: محكمٌ وهو ما اتضح معناه، والمتشابه وهو الذي لم يتضح معناه وهو الذي لا علم إلا لله تعالى به، وآيات الصفات من النوع الثاني، وهذا قولٌ باطل لم يقل به إلا الجهمية وإضرابهم، وأما السلف فلا يُعرف عنهم هذا القول البتة، بل هي حقٌ على حقيقتها ولها معانٍ حقيقة، وهذا إجماع السلف على ذلك، فهمها السلف على ما يليق بجلال الله وعظمته، وما قاله النفاة أنها من المتشابه دعوى بلا برهانٍ، وقد بينا ما يتعلق بذلك في أوائل ((اللمعة)) وغيرها فيما يتعلق بآية آل عمران مما يتمسك به أهل البدع.
مناسبة الأثر للباب: بعد أن ذكر المصنف رحمه الله تعالى أثر عليٍّ الذي يدل على أنه لا ينبغي تحديث الناس بما لا يعرفون، أليس كذلك؟ (حدِّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكَذَّبَ الله ورسوله). هذا عام يَرِدُ السؤال هل آيات الصفات وأحاديث الصفات من هذا أو لا؟ فجاء بأثر ابن عباس، وابن عباس كان يحدث العامة بأحاديث الصفات. إذًا أحاديث الصفات ليس داخلةً فيما يُنهى

تحديث الناس عنها، لكن لا بد من ماذا؟ من التأصيل والتقعيد لئلا يلتبس المعنى على الناس، أليس كذلك؟ لا بد أن تُبين معنى التحريف، ومعنى عدم المماثلة، ومعنى أن الصفة إذا أضيفت إلى الباري جل وعلا فالكيف حينئذٍ لا يكون معلومًا، والمعنى معلوم .. إلى آخر القواعد التي يذكرها أهل السنة والجماعة.

إذًا هنا قال لما ذكر أثر عليٍّ الذي يدل على أنه لا ينبغي تحديث الناس بما لا يعرفون ذكر هذا الأثر الذي يدل على أن نصوص الصفات ليست مما يُنهى عن التحديث به، بل ينبغي ذكرها وإعلانها فليس استنكار بعض الناس لها بمانع من ذكرها، فما زال العلماء قديمًا وحديثًا يقرؤون آيات الصفات وأحاديثها بحضرة العوام والخواص.

وفيه أن من رَدَّ شيئًا منها أو استنكره بعد صحته فهو ممن لم يفرق بين الحق والباطن، وهل ينكر عليه استنكاره؟ نقول: نعم، يُنكر عليه استنكار، بل يجب.

وفيه أن من أنكر شيئًا من الصفات فهو من الهالكين، لأنه قال ماذا؟ قال: («ويهلكون عند متشابهه») لأن الواجب الإيمان به فهمه أو لم يفهمه، يعني أن نثبت اللفظ وله معنىً سواء فهمه الناظر أو لا، لأن الفهم هنا نسبي بمعنى أنه قد يتوقف العالم عن فهم صفةٍ لكن في حقِّه هو، لجهله ولقصوره وتقصيره، وأما الصفة من حيث هي فمعناها واضحٌ بَيِّنٌ.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولما سمعت قريش رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يذكر: {الرحمن} أنكروا ذلك. فأنزل الله فيهم: {وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ}). قال قتادة وغيره من السلف: لَمَّا صالح النبي - صلى الله عليه وسلم - قريشًا كتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقالوا: أما الرحمن فلا نعرفه، وكان أهل الجاهلية يكتبون بسمك اللهم. وقال مجاهد وغيره: قالوا: لا نكتب الرحمن ولا ندري ما الرحمن، ولا نكتب إلا بسمك اللهم. فنزلت الآية وهي ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ})، (لما سمعت قريش) يعني بعض قريش، أطلق الكل وأراد به الجزء، وسبق عن ابن عباس كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي فيدعو ساجدًا: «يا رحمن يا رحيم». فقال المشركون: هذا يزعم أنه يدعو واحدًا، وهو يدعو مثنى مثنى. فأنزل الله {قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} [الإسراء: ١١٠] ذكر ذلك ابن جرير وغيره. فذكر المصنف هذا الأثر بالمعنى كما قال ذلك الشارح، يعني ما ذكره نصًّا وإنما ذكره بالمعنى.

وفيه ثبوت الأسماء والصفات لله عز وجل.

وفيه أن تعدد الأسماء لا يدل على تعد المسمَّى لأثر ابن عباس «يا الله يا رحمن يا رحيم».

وفيه مشروعية دعاء الله بأسمائه وصفاته. قال المصنف رحمه الله تعالى:

(فيه مسائل:

الأولى: عدم الإيمان بجحد شيء من الأسماء والصفات). عدم الإيمان يقصد به انتفاء الإيمان، انتفاء الإيمان بجحد شيء من الأسماء والصفات، أي انتفاء الإيمان (بجحد) أي بسبب الباء سببية بسبب جحده (شيء من الأسماء والصفات) لقوله: ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ}) لما قالوا: ما نعرف الرحمن. وجحد الصفة كجحد الاسم، أليس كذلك؟ ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ}) كفروا بالرحمن ظاهره ماذا؟ اللفظ ويتبعه المعنى، حينئذٍ المصنف (من جحد شيئاً من الأسماء) والنص فيه (والصفات) نقول: [جحد الاسم] جحد الصفة كجحد الاسم، ولك أن تجعل أن جحدهم الرحمن جحد للفظ والمعنى، فهو جحد للصفة، لأن كل علم يستلزم صفة من الصفات.

(الثانية: تفسير آية الرعد).

وهي قوله: ({وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ}) يعني قريشًا لما جحدوا اسم الرحمن نزلت فيهم الآية.

(الثالثة: ترك التحديث بما لا يفهم السامع).

لقول عليّ: (حدِّثوا الناس بما يعرفون). وهذا ليس على إطلاقه كما ذكرنا سابقًا.

(الرابعة: ذكر العلة) يعني لماذا ترك التحديث (أنه يفضي إلى تكذيب الله ورسوله، ولو لم يتعمد المنكر).

لم يتعمد ماذا؟ أن يُكَذِّب مباشرةً، لكن يكذبه هو، وحينئذٍ يفضي ذلك إلى تكذيب الله تعالى وتكذيب رسوله - صلى الله عليه وسلم -، أي أنه نهى عن ذلك لئلا يكذب الله ورسوله، ولو لم يتعمد المكذِّب المنكر للحق، ولكنه يفهمه على غير وجه، ولك أن تقول: ولو لم يقصد تكذيب الله ورسوله، ولكن كذب نسبة هذا الشيء إلى الله ورسوله، وهذا يعود بها إلى التكذيب يعني المباشر لله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم -.

(الخامسة: كلام ابن عباس) رضي الله تعالى عنه (لمن استنكر شيئاً من ذلك، وأنه هلك).

وهي قوله: («ما فَرَقُ هؤلاء») ما فَرَّقَ هؤلاء («ما فرق هؤلاء؟ يجدون رقة عند محكمه») .. إلى آخره. وقوله: وأنه أهلكه يعني لقوله: («ويهلكون عند متشابهه») وهذا ينافي الإيمان لأنه لا يتم إلا بإثبات الجميع.

إذًا خلاصة الباب (باب من جحد شيئاً) اسمًا أو صفة لله تعالى فهو كافر مرتد عن الإسلام.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى (باب قول الله تعالى: {يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) هذا الباب هو الباب الحادي والأربعون (باب قول الله تعالى: {يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) وهذا الباب متعلق بمسألة مرت معنا مرارًا في ضمن الأبواب السابقة خاصة ما جاءت في الاستسقاء بالأنواء.

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أراد المصنف رحمه الله بهذا الباب بيان وجوب التأدب مع جناب الربوبية عن الألفاظ الشركية الخفية كنسبة النعم إلى غير الله، فإن ذلك بابٌ من أبواب الشرك الخفي لدلالتها على كفره بنعم الله، بإضافتها إلى غيره وإشراكه فيها، وحينئذٍ ثَمَّ ألفاظٌ الأصل فيها أنها محتملةٌ بمعنى أنها يجوز أن تحمل على معنًى صحيح وعلى معنًى باطل لئلا يلتبس هذا بذاك فالأصل في مثل هذه الألفاظ المنع، ولذلك تأدبًا مع جناب الباري جل وعلا ألا تستعمل تلك الألفاظ، لأنه قد يريد بها معنى باطلاً كنسبة النعم إلى غير الله تعالى، هذا قد يُراد به الخبر المحض، وقد يراد به ماذا؟ قد يُراد به إسناد الشيء إلى شيءٍ واعتقد فيه السببية وليس بسببٍ، كما مر معنا، وقد يعتقد أنه أحدثه حينئذٍ يكون فاعلاً له على التفصيل الذي مر في السببية، وحينئذٍ هذه الألفاظ منها محتمل لمعنى باطل، وقد تحمل على معنى صحيح فالأصل فيها المنع، هذا الأصل، إلا إذا جاء استعمال من الشرع، حينئذٍ نقول: استعماله على هذا الوجه الصحيح فلا بأس، أما ما لا يَرِدُ استعماله فحينئذٍ الأصل فيه المنع كما لو قيل [توكلت عليك أو] توكلت على الله وعليك. نقول: هذا المنع لم يرد عن الشرع، لكن لولا البط لكان كذا، لولا كذا لكان كذا، هذا جاء استعماله في الشرع على معنى صحيح كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لولا أنا» في شأن عمه أبي طالب كما سيأتي.

إذًا أراد المصنف بهذا الباب بيان وجوب التأدب مع جناب الربوبية - وهو واجب - عن الألفاظ الشركية الخفية كنسبة النعم إلى غير الله، فإن ذلك بابٌ من أبواب الشرك الخفيّ لدلالتها على كفرهم بنعم بإضافتها إلى غيره، وإشراكه فيها مع معرفتهم أن الله هو مُسْدِيها وأنهم إنما جحدوها عتوًّا وعنادًا، فإضافة النعم إلى غير الله تعالى شركٌ في الربوبية، إما شركٌ أكبر إذا اعتقد أنها خالقة فاعلة، وإما شركٌ أصغر إذا اعتقد ماذا؟ [التأثير ولم يكن ثَمَّ سببٌ. قال:] إذا اعتقد ماذا أنها سببٌ، ونسي المسبب الحقيقي وهو الله تعالى، فإضافة النعم إلى غير الله تعالى شركٌ في الربوبية، لأن إضافتها إلى السبب على أنه فاعل هذا شركٌ أكبر، وأيضًا وجه آخر إذا أردنا المنافاة التامة، وأيضًا ترك الشكر الذي هو عبادة من العبادات منافٍ للتوحيد، لأن واجب النعم ماذا؟ شكرها، فإذا نسبها إلى غير الله تعالى فيكون قد كفرها، الذي هو عبادة من العبادات هذا منافٍ للتوحيد لأن الواجب أن يشكر الخالق المنعم الحقيقي.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: الواجب على الخلق إضافة النعم إلى الله قولاً واعترافًا. قولاً باللسان، واعترافًا بالقلب كما تقدم، وبذلك يتم التوحيد، فمن أنكر نعم الله بقلبه ولسانه فذلك كافر ليس معه من الدين شيء، إذًا إنكار النعم قد يكون كفرًا أكبر وقد يكون كفرًا أصغر لا يسمى بكفرٍ دون كفر، حينئذٍ يكون على التفصيل الذي ذكره، من أنكر نعم الله بقلبه ولسانه فذلك كافر ليس

معه من الدين شيء، ومن أقر بقلبه أن النعم كلها من الله وحده وهو بلسانه تارةً يضيفها إلى الله وتارةً يضيفها إلى نفسه وعمله وإلى سعي غيره كما هو جارٍ على ألسنة كثير من الناس فهذا يجب على العبد أن يتوب منه، وأن لا يضيف النعم إلا إلى مُوليها مُسْدِيها جل وعلا، وأن يجاهد نفسه على ذلك ولا يتحقق الإيمان إلا بإضافة النعم من الله قولاً واعترافًا، فإن الشكر الذي هو رأس الإيمان مبنيٌّ على ثلاثة أركان:

- اعتراف القلب بنعم الله كلها عليه وعلى غيرها.
- والتحدث بها والثناء على الله بها.
- والاستعانة بها على طاعة المنعم على عبادته.

إذا تحققت هذه الثلاثة الأركان كان شاكرًا وإلا فلا، إذًا على هذا المعنى يكون ماذا؟ يكون إنكار النعم أو إضافة النعم إلى غير الله تعالى يكون له علاقة بتوحيد العبادة وبتوحيد الربوبية، من حيث الإضافة فعلاقته بتوحيد الربوبية، من حيث ترك الشكر على النعم له علاقة بتوحيد العبادة، فلها صلة بتوحيد الربوبية وتوحيد العبادة.

ذكر المصنف آيةً واحدة وآثارًا في معناها، [يعني تشرح هذه] يشرح الآية بهذه الآثار، قوله: ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا} [النحل: ٨٣]). وإن ترجم بها، أي هم يعرفون نعمة الله التي عدَّدَها لأن قوله: ({نِعْمَتَ اللهِ}). هذا مُفرد مضاف فيعمّ، وليس المراد به نعمة واحدة، لا، إنما أراد نعمة الله، أي نعم الله، ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ}) أي هم يعرفون نعمة الله التي عدَّدَها، والمعرفة هنا تكون بماذا؟ إدراك الشيء بالحسّ يشعره بقلبه إذا كانت النعمة معنوية، ويتلفظ بها ويدركها بالحواس إن كان كذلك وقد يشاهدها، حينئذٍ نقول: المعرفة قد تكون متعلقة بالمعنى القلبي كالإيمان والإحسان مثلاً يعتبر من النعم، أليس كذلك؟ فأعمال القلوب في أصلها تعتبر من النعم، ويعرفها الإنسان، ويعترف بها ويقر بها، حينئذ ... ({يَعْرِفُونَ}) أي يُدركون بحواسهم الباطنة والظاهرة، ({نِعْمَتَ اللهِ}) التي عددها، ويعترفون بأنها من عند الله سبحانه ({ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) بما يقع من أفعالهم القبيحة من عبادة غير الله وبأقوالهم الباطلة حيث يقولون، يعني صفة هذا الإنكار أو صفة هذا الكفر مع كونهم يُقرون بقلوبهم أن الذي أنعم هو الله، لكن يأتون بقول أو فعل يُناقض هذه المعرفة، فيأتون بأقوالٍ حيث يقولون: هي من الله ولكنها بشفاعة الأصنام، هي من الله لكنها بشفاعة الأصنام، فالذي أتى بالمطر هو الله لكن بشفاعة الصنم، حينئذٍ نقول: هذا يعتبر ماذا؟ جمعوا بين أمرين: الشرك الأكبر عبادة غير الله تعالى، والسبب الذي هو سبب باطل وهي الشفاعة الشركية، وحيث يقولون كذلك: إنهم رثوا تلك النعم من آبائهم. نسبوها إلى ماذا؟ إلى الإرث وهذا سبب صحيح قد يكون لكن اعتقدوا السببية، حينئذٍ له احتمالان: اعتقاد السببية، والخبر المحض. كما سيأتي، وأيضًا كونهم لا يستعملون هذه النعم في مرضات الرب سبحانه وفي وجوه الخير التي أمرهم الله بصرفها فيها. وقيل ({نِعْمَتَ اللهِ}) نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - كانوا يعرفونه ثم ينكرون نبوته.

قوله: ({ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) أي ينكرون إضافتها إلى الله، ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ}) فجمع بين نقيضين:

- المعرفة التي تتضمن الإقرار.
- والإنكار.

هل يمكن أن يكون الإنسان مقرًّا مُنكرًا في وقت واحد؟ نقول: نعم هنا جمعوا بين النقيضين، اعترفوا بقلوبهم بأن هذه النعمة من الله، لكن أسندوها وأضافوها إلى غير الله تعالى، وسماه الله تعالى إنكارًا لأن قوله: ({ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) هذا حكمٌ من الشرع، و ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ}) هذا حكم حسيّ لا يحتاج إلى دليل شرعي، وإنما الذي يحتاج إلى دليل شرعي هذه المعرفة مُعتبرة أم ليست معتبرة، فقوله: ({يُنكِرُونَهَا}) أي ينكرون إضافتها إلى الله لكونهم يُضيفونها إلى السبب متناسين المتسبب الذي هو الله جل وعلا، وليس المراد أنهم يُنكرون هذه النعمة مثل أن يقول قائلهم: ما جاءنا مطر. ونحوه، لا، هم يُسَلِّمون بوجود المطر، ويُسَلِّمون بوجود الولد مثلاً والنعم ونحو ذلك، لكن بالإضافة أنكروها، مع كونها ماذا؟ موجودةً، ولكن يُنكرون بإضافتها لغير الله تعالى متناسين الذي خلق السبب فوُجِدَ به

المسبب، وهو كذلك.

قوله: ({وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ}) أي الجاحدون لنعم الله أو الكافرون بالله، وعَبَّرَ هنا بالأكثر عن الكل مع قوله: ({يَعْرِفُونَ}) عبّر عن الكل، الواو هنا من صيغ العموم فتدل على ماذا؟ على الكلّ، وقال:

({وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ}) صحيح؟ إذًا ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ}) أي جميعهم دون استثناء، ثم قال: ({وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ}). وعبّر هنا بالأكثر عن الكل أو أراد بالأكثر العقلاء، يعني استعمل الأكثر وأراد به الكل، إذا أردنا التطابق بين أول الآية وآخرها، لأن قوله: ({يَعْرِفُونَ}) أي جميعهم، ثم قال: ({وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ}). ({وَأَكْثَرُهُمُ}) أي لا جميعهم، حينئذٍ عَبّر بالأكثر عن الكل فاستقام اللفظان، هذا وجه.

وقيل: أراد بالأكثر العقلاء دون الأطفال ونحوهم، لأنه هم الذين تستند إليهم الأحكام، أو أراد كفر الجحود ولم يكن كفر كلهم كذلك، أليس كذلك؟ يعرفون نعمت الله وأكثرهم الكافرون، الكفر هنا كفر الجحود وليس كل الكفار يكونوا جاحدين، بل كان بعض كفرهم بعضهم كفرهم كفر جهل، وكفر بعضهم بسبب تكذيب الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع اعترافهم بالله وعدم الجحد لربوبيته. إذًا يؤول على أحد التأويلات المذكورة.

قال المصنف رحمه الله تعالى ذاكرًا لبعض الآثار الواردة في تفسير هذه الآية: (قال مجاهد ما معناه: هو قول الرجل: هذا مالي ورثته عن آبائي). أراد أن يُمَثِّل بماذا؟ ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) ينكرون بماذا؟ ماذا يقولون؟ يقول: هذا مالي ورثته عن آبائي. فقط؟ الإنكار لا يكون إلا بهذا؟ نقول: لا، هذا ذكرٌ لبعض أفراد اللفظ، فعرفنا القاعدة المهمة جدًّا التي ينبغي استحضارها عند قراءة كل قول للسلف: وهو أنهم يذكرون فردًا من أفراد اللفظ ويتركون كثيرًا مما يتعلق باللفظ، لماذا؟ لأن مراده بيان متعلق اللفظ فيحصل بمثال واحد، كما يقول النحاة: الفاعل مرفوع مثل جاء زيدٌ، ليس عندنا إلا جاء زيدٌ؟ لا، وإنما آلاف ما يدخل تحت هذه القاعدة لكن أرادوا مثال ليبين هذه القاعدة، (قال مجاهد ما معناه) يعني كلامًا معناه حينئذٍ تكون نكرة موصوفة (هو قول الرجل) ومثله المرأة، فليس الحكم خاصًا بالرجل، (هذا مالي ورثته عن آبائي) هذا الأثر رواه ابن جرير وابن أبي حاتم، ولفظه كما في ((الدرّ))، قال: المساكن والأنعام وسرابيل الثياب والحديد يعرفه كفار قريش، ثم ينكرونه بأن يقولوا: هذا كان لآبائنا ورثناه عنهم. يعني فيه ماذا؟ فيه نسيان للمتسبب الحقيقي وهو الله عز وجل.

قال ابن القيم: لَمّا أضافوا النعمة. هذا الأثر هو الأثر بلفظه، ولذلك المصنف (هذا مالي ورثته عن آبائي) قرَّب اللفظ، وإلا أرادوا ماذا؟ المساكن والأنعام .. إلى آخره، حينئذٍ يكون بمعنى ما ذُكر، ولذلك قال: (قال مجاهد ما معناه). فليس هذا اللفظ لمجاهد، وإنما اللفظ هو قوله: المساكن والأنعام وسرابيل الثياب والحديد يعرفه كفار قريس ثم ينكرونه بأن يقولوا: هذا كان لآبائنا ورثناه عنهم.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: لَمَّا أضافوا النعمة إلى غير الله فقد أنكروا نعمة الله بنسبتها إلى غيره، فإن الذي يقول: هذا جاحد لنعمة الله تعالى. هذا المال جاءني من جهة الإرث، هذا المال جاءني من جهة وظفية كذا، نقول: هذا نسبة النعمة إلى غير الباري جل وعلا، وهذا كفر بها كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى.

جاحد لنعمة الله عليه غير معترف بها، وهو كالأبرص والأقرع اللذين ذَكَّرَهما الملك بنعم الله عليهما فأنكراها وقالا: إنما ورثنا هذا كابرًا عن كابرٍ. وسيأتي الحديث بلفظه، وكونها موروثة عن الآباء أبلغ في إنعام الله عليهم إذ أنعم الله بها على آبائهم، ثم وَرَّثَهُم إياها فتمتعوا هم وآباؤهم بنعمه. إذًا أبلغُ في ماذا؟ في الإنعام، مالٌ ورثته أنت عن أبيك، تمتع به أبوك، ثم انتهى وخرج من الدنيا انتقل إليك، إذًا مال واحد تمتع به أبوك ثم أنت، فهو أبلغ في النعمة من مالٍ تمتع به وحدك أنت، فمراد مجاهد هنا أن يُضيف هذا الشيء الذي هو المال، أن يُضيف تملكه للمال إلى السبب الذي هو الإرث متناسيًا المسبِّب الذي هو الله عز وجل على القاعدة السابقة، أما إذا أضافه، يعني أضاف الْمِلْك والمال على سبيل الخبر فلا شيء فيه. لو قال له: من أين لك هذا المال؟ قال: ورثته عن آبائي.

ومعتقدًا أن المسبِّب الحقيقي هو الله عز وجل، نقول: هذا من باب الخبر. ودل على ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما سُئِلَ عن منازله لما جاء إلى مكة قال - صلى الله عليه وسلم -: «وهل ترك لنا عَقِيل من دار أو رباعٍ». حينئذٍ نقول: هذا يدل على ماذا؟ على خبرٍ بيَّن به النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذا انتقل إلى عقيل، فإذا كان كذلك فالإخبار المحض لا إشكال فيه في مثل هذا التركيب.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال عون بن عبد الله: يقولون: لولا فلان لم يكن كذا). هذا الأثر رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم ولفظه كما في (الدُّرّ): لولا فلان أصابني كذا وكذا، ولولا فلان لم أصب كذا وكذا. لولا في الإثبات والنفي.

وعون هذا هو ابن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي أو عبد الله الكوفي الزاهد، روى عن أبيه وعائشة وابن عباس، وعنه قتادة وأبو الزبير والزهري ثقة عابد، مات سنة عشرين ومائة.

قوله: (يقولون: لولا فلان لم يكن كذا).

قال ابن القيم: هذا يتضمن قطع إضافة النعم عمن لولاه لم تكن، وإضافتها إلى من لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا فضلاً عن غيره، وغايته أن يكون جزءًا من أجزاء السبب، أجرى الله نعمته على يده، والسبب لا يستقل بالإيجاد، وجعله سببًا هو من نعم الله عليه، فهو المنعم بتلك النعمة، وهو المنعم لما جعله من أسبابها، فالسبَب والمسبَّب من إنعامه، يعني السبَّب من عند الله تعالى وهو نعمة، وما ترتب على السبَّب وهو خلق لله تعالى فهو نعمة، وهو تعالى فالسبَب والمسبَّب من إنعامه وهو تعالى كما أنه قد ينعم بذلك السبب فقد يُنعم بدونه ولا يكون له أثر، يوجد السبب ولا يترتب عليه المسبَّب، وقد مر معنا ذلك، كما أنه قد يُنعم بذلك السبَب فقد ينعم بدونه ولا يكون له أثر وقد يَسْلُبهُ سَبَبِيَّته، وقد يجعل له معارضًا يقاومه، وقد يرتب يعني الله عز وجل، وقد يرتب على السبَب ضد مقتضاه فهو وحده المنعم على الحقيقية، إذًا المنعم بالسبب هو الله عز وجل، المنعم بالمسبَّب المترتب على السبب هو الله عز وجل، إذًا السبَب من إنعامه والمسبَّب من إنعامه فالواجب إضافة السبب والمسبَّب إلى الله جل وعلا.

وقول ابن القيم رحمه الله تعالى محمول على نوع من الإضافة، وإلا فقول القائل: (لولا فلان لم يكن). هذا فيه تفصيل، قد يجوز وقد لا يجوز ... (لولا فلان لم يكن كذا) فيه تفصيل، إن أراد به الخبر، وكان الخبر صدقًا مطابقًا للواقع فلا بأس، كدت أهلك لولا فلان وأخذني إلى الطبيب مثلاً، هذا جائز إذا أراد ماذا؟ إخبار بما وقع وبما حصل، وأما السببية فيعتقد أن المسبِّب هو الله عز وجل، الذي بعث هذا الشخص هو الله عز وجل، فأخبر بما وقع وبما حصل، وأما إن أراد بها السبب ليس المراد بها الخبر المحض فذلك له ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون سببًا خفيًّا لا تأثير له إطلاقًا، كقوله: لولا الولي فلان. وهذا عند أهل الشرك عباد القبور، لولا الولي فلان ما حصل كذا وكذا، هذا شركٌ أكبر اعتقد الشرك، باعتقاده أن لهذا الولي التصرف في الكون مع أنه ميت لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا.

الثاني: أن يُضيفه إلى سبَبٍ صحيح ثابتٍ شرعًا وقدرًا، وهذا جائز، لكن بشرط أن لا يعتقد أن السبَب مؤثر بنفسه متناسيًا المسبِّب الحقيقي، هذا لا بأس به.

الثالث: أن يُضيفه إلى سبب ظاهر لكن لم يثبت كونه سببًا لا شرعًا ولا قدرًا، وهذا شركٌ أصغر كالاستسقاء بالأنواء الذي مر تفصيله فيما سبق والقلائد والتولة ونحو ذلك.

دلّ على ذلك التفصيل قوله - صلى الله عليه وسلم -: «لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار». سببٌ صحيح شرعي؟ سببٌ صحيح شرعي، وأضاف. ما قال: لولا الله ثم أنا، مع أنه لو قال لا إشكال فيه، ولو قال هذا التركيب مع اعتقاد الخبرية فقط حينئذٍ لا إشكال فيه، أو السببية مع عدم تناسي المسبِّب الحقيقي لا إشكال فيه، إذًا لولا ليست مطلقة ممنوعة، النبي - صلى الله عليه وسلم - لا شك أنه أبعد الناس عن الشرك بحذافيره وقد استعمل هذا اللفظ.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال ابن قتيبة: يقولون: هذا بشفاعة آلهتنا) ابن قتيبة هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري الحافظ

النحوي اللغوي صاحب التصانيف البديعة المشهورة، روى عن إسحاق بن راهويه وجماعة، توفي سنة سبع وستين ومائتين أو قبلها، (يقولون: هذا بشفاعة آلهتنا) هذا قول المشركين أهل الشرك الأكبر، إذا رأوا نعمة قالوا: هذا بشفاعة آلهتنا. إذًا أشركوا بالله تعالى شركًا أكبر، ثم نَسَبُوا النعم إلى ماذا؟ إلى هذه الآلهة، لماذا؟ لأنهم أرادوا الشفاعة الشركية، أي أن الكفار إذا قيل لهم: من رزقكم. أقروا بأن الله هو الذي يرزقكم، أليس كذلك؟ إذا سئلوا من رزقكم؟ قالوا: الله. جاء في غير نصٍّ، [ثم ينُكرونه بقولهم رزقنا الله]، نعم ثم ينكرونه بقولهم: رزقنا ذلك بشفاعة آلهتنا. الله هو الرازق اعترفوا بذلك، ثم أنكروا، أنكروا لماذا؟ قالوا: رزقنا بواسطة آلهتنا، فتقدموا إلى الآلهة بالشفاعة، ثم بعد ذلك رزقهم الله تعالى. وهذا شركٌ أكبر، ثم ينُكروه بقولهم: رزقنا ذلك بشفاعة آلهتنا. وهذا يتضمن الشرك مع إضافة النعم إلى غير وليها، فالآلهة التي تُعبد من دون الله أحقر وأذل من أن تشفع عند الله وهي محضرة في الهوان والعذاب مع عابديها في النار، وأقرب الخلق إلى الله وأحبهم إليه لا يشفع عنده إلا من بعد إذنه لمن ارتضاه، فالشفاعة بإذنه من نعمه فهو المنعم بالشفاعة، وهو المنعم بقبولها، وهو المنعم بتأهيل المشفوع له، إذ ليس كل أحدٍ أهلاً أن يَشفع له، فمن المنعم على الحقيقة سواه؟ الله عز وجل.

قال تعالى: {وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ} [النحل: ٥٣]. فالعبد لا خروج له عن نعمة الله وفضله ومنته وإحسانه طرفة عين لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولهذا ذمّ سبحانه من آتاه شيئًا من نعمه فقال: {إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ}. فهؤلاء القائلون (هذا بشفاعة آلهتنا) أخبث ممن سبقهم لأنهم مشركون يعبدون غير الله، ثم يقولون: هذه النعم حصلت بشفاعة آلهتهم، فالعزى مثلاً شفعت عند الله أن يُنزل المطر، فهؤلاء أثبتوا سببًا أبطل الأسباب، أثبتوا سببًا هو أبطل الأسباب، وهي الشفاعة الشركية، فجمعوا بين أمرين: الشرك بهذه الآلهة، وإثبات سببٍ غير صحيح كما مر معنا في باب الشفاعة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال أبو العباس) مَنْ؟ ابن تيمية رحمه الله تعالى شيخ الإسلام ابن تيمية (بعد حديث زيد بن خالد الذي فيه: «وأن الله تعالى قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر» .. الحديثَ) يعني أكمل الحديث، (وقد تقدم) أي (باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء) يعني مرّ معنا ذكره على جهة التفصيل، قال شيخ الإسلام هذا مقوله بعد ذلك: (وهذا كثير) يعني إسناد النعمة إلى غير الله تعالى، (وهذا كثير في الكتاب والسنة) يعني ذمّ ذلك، (يذم سبحانه من يضيف إنعامه إلى غيره ويُشرك به) يعني ذمّ من أضاف النعمة إلى غير الله تعالى كثيرٌ في الكتاب والسنة، مثله قوله تعالى: {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} [الواقعة: ٨٢]. ومر معنا تفسيرها، ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) كذلك الحديث («أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر») .. إلى آخره.

قال رحمه الله تعالى: (قال بعض السلف: هو كقولهم: كانت الريح طيبة، والملاح حاذِقًا ونحو ذلك مما هو جارٍ على ألسنةِ كثيرٍ) يعني من الناس، أو على ألسنةٍ كثيرةٍ، يعني يجوز فيه وجهان وهما نسختان، (قال بعض السلف: هو كقولهم: كانت الريح طيبة، والملاح حاذقًا) أي ماهرًا في صنعته وهو صاحب السفينة، سُمِّيَ بذلك لملازمته الماء الملح، ومعناه أن الله إذا أجرى السفينة وسَلَّمها نسبوا ذلك إلى الريح والملاح، نجونا بسبب فلان، من الذي أنجاكم؟ الله عز وجل، ونسوا الله عز وجل الذي أجرى لهم الفلك في البحر رحمةً بهم، وإن كان المتكلِّم لم يقصد أن الريح والملاح هو الفاعل لذلك، هذا قطعًا من دون الله جل وعلا، فالخالق هو الله جل وعلا، وإنما أراد أنه سببٌ لذلك لكن لا ينبغي أن لا يضيف ذلك إلا إلى الله وحده فهو المنعم على الإطلاق {وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ}، قال: (ونحو ذلك مما هو جارٍ على ألسنةِ كثيرٍ). وهذا يدل على أن حكم هذه الآية عامٌّ، وما ذكره عن السلف هنا هو ذكرٌ لبعض المفردات فحسب، فهذا يدل على أن حكم هذه الآية عام فيمن نسب النعم إلى غير الله جل وعلا الذي أنعم بها، وأسند أسبابها إلى غيره مما هو مذكور في كلام المفسرين وغيره.

قال رحمه الله تعالى: (فيه)، يعني في الباب (مسائل:

الأولى: تفسير معرفة النعمة وإنكارها).

أي أنهم يعرفون أن الله تعالى هو المنعم بما ذكر في سورة النحل وغيرها، ثم ينكرونها بإضافتها إلى غيره.
(الثانية: معرفة أن هذا جارٍ على ألسنة كثير). يعني من الناس، يعني إضافة النعم إلى غير الله.
(الثالثة: تسمية هذا الكلام إنكارًا للنعمة). قال: ({يَعْرِفُونَ}). قال: ({ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}). أي لكونه إضافةً لها إلى غير المنعم بها، وهذا عين الجحد، وليس المراد إنكارًا لوجودها لأنها محسوسة موجودة.
(الرابعة: اجتماع الضدين في القلب). الاعتراف بالنعمة والإنكار، أي معرفة النعمة وإنكارها ({يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا}) فجمع بين المعرفة والإنكار، وهذا كما يجتمع في الشخص الواحد خصلة إيمان وخصلة كفرٍ، وهذا يدل على أن هاتين الصفتين تجتمعان، يؤمن بالنعمة ويكفر بها، وقلنا: المراد في الأصل هنا كفرٌ دون كفر، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

83 ٨٣

٨٣٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب قول الله تعالى: {فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ})، هذا الباب الثاني والأربعون (باب قول الله تعالى: ... {فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}).
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أنه لَمَّا كان مِنْ تحقيق التوحيد الاحتراز من الشرك بالله في الألفاظ وإن لم يقصد المتكلم بها معنى لا يجوز، على القاعدة السابقة، أن اللفظ إذا كان محتملاً لمعنى باطل قد يكون شركًا أو قريبًا منه، وقد يحتمل معنى آخر، حينئذٍ يتميز أحد المعنيين بالنيّة، حينئذٍ نمنع من هذا اللفظ.
القاعدة: سدًّا للذرائع نمنع من هذا اللفظ.
لَمَّا كان من تحقيق التوحيد الاحتراز من الشرك بالله في الألفاظ وإن لم يقصد المتكلم بها معنى لا يجوز، بل ربما تجري على لسانه من غير قصد، فمن يجري على لسانه ألفاظ من أنواع الشرك الأصغر لا يقصدها، لَمَّا كان الأمر كذلك نبَّه المصنف رحمه الله تعالى على ذلك وبيَّن بعض هذه الألفاظ ليُجتَنَبَ التَّلبُّس بها، أو لتُجْتَنَبَ هي وما ماثلها، حينئذٍ يكون هذا الباب متعلقًا ببيان بعض مفردات الشرك الأصغر، ومرّ معنا أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى يذكر بعض مفردات الشرك الأكبر، وهذا هو الغالب على الكتاب، وقد ذكر بعضًا مما يتعلق بمفردات الشرك الأصغر، وعرفنا أن ما يكون شركًا أصغر لا يلزم منه ألا يكون أكبر، وإنما العبرة بحسب القصد، فما يُذكر أو يأتي من الألفاظ التي ذكرها ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الأصل فيها أنها شرك أصغر، لكن قد تكون بحسب المعتقد يكون شركًا أكبر.
قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: الترجمة السابقة على قوله تعالى: ... ({وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً}) يعني فيما سبق من أبواب يقصد بها الشرك الأكبر، بأن يجعل لله ندًّا في العبادة والحبّ والخوف والرجاء، وغيرها من العبادات، يعني التنديد المطلق من كل وجه، المساواة من كل وجهٍ، وهذا شرك أكبر ({وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً})، وهنا في الآية التي معنا ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) حمل ابن عباس على بعض مفردات الشرك الصغر، حينئذ لا تعارض بينهما، وهذه الترجمة المراد بها الشرك الأصغر، كالشرك في الألفاظ كالحلف بغير الله، وكالتشريك بين الله وبين خلقه في الألفاظ فلولا الله وفلان، وهذا بالله وبك، وكإضافة الأشياء

ووقوعها لغير الله، فلولا الحارس لأتانا اللصوص، ولولا الدواء الفلاني لهلكتُ، ولولا حذق فلان في المكسب الفلاني لَمَا حصل، فكل هذا ينافي التوحيد، ولكن ما جاء في قوله: (لولا) كالتفصيل السابق الذي معنا، بمعنى أنه إذا قصد الخبر المحض حينئذٍ لا إشكال فيه، وأما إذا أراد به السبب ونَسِيَ المسبِّب الحقيقي وهو الله تعالى حينئذٍ صار من الشرك الأصغر.

قال رحمه الله تعالى: والواجب أن تضاف الأمور ووقوعها ونفع الأسباب إلى إرادة الله، وإلى الله ابتداءً، لولا الله لَمَا كان كذا. ويُذكر مع ذلك مرتبة السبب ونفعه فيقول: لولا الله، ثم وهذا في ما سيأتي أن المنع يكون بالواو، وأما ثم فتفيد التراخي ولا إشكال فيها. لِيُعْلَمَ أن الأسباب مربوطة بقضاء الله وقدره، فلا يتم توحيد العبد حتى لا يجعل لله ندًّا في قلبه وقوله، وعمله، فالتنديد على وجهين:

- تنديد مطلق، وهذا هو الشرك الأكبر.
- ومطلق التنديد أو في بعض الأحوال فهذا شرك أصغر، ولذلك لَمَّا قال ذاك للنبي - صلى الله عليه وسلم -: ما شاء الله وشئت، وهذه من الألفاظ الشركية التي هي من أنواع الشرك الأصغر. قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أجعلتني لله ندًّا». وهنا قال تعالى: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) فدل على الشرك الأصغر فيه تنديد، كما أن الشرك الأكبر فيه تنديد، فكل منهما تنديد، ولذلك استدل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بهذه الآية مع كونها نزلت في الشرك الأكبر لأنها نهي لكفار قريش استدل بها على الشرك الأصغر لأن مطلق التنديد داخل في التنديد المطلق، ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}).

ذكر المصنف آية وحديثًا وبعض الآثار التي تدل على معنى الآية. قول الله تعالى في الآية التي جعلها ترجمة للباب: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) ترجم المصنف رحمه الله تعالى لهذه الآية التي ابتدأها الله عز وجل بأعلى المقامات التي أجلُّها عبادة الله وحده {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} أمرهم بالتوحيد التي هي أعلى المقامات، وليس ثَمَّ أعلى من التوحيد فهو أجلُّ أمر والتوحيد الذي هو لا معبود بحق إلا الله أجل مأمور. وامتن عليهم بإيجادهم، وما أوجده لأجله فلا يجعلوا له أندادًا أي شركاء ونظراء ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً})، ({أَندَاداً}) جمع ندٍّ، ومرّ المراد بالندّ أنه المثل والنظير، وهنا قال: ({أَندَاداً}) أي شركاء ونظراء يصرفون له شيئًا مما يستحقه سبحانه وتعالى فيقع في الشرك الأصغر أو الأكبر. وساق في الباب ما أُلْحِقَ بالأصغر، وإن كانت الآية نزلت في الأكبر، فالسلف يحتجون بما نزل في الأكبر على الأصغر، كما فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره. حينئذٍ يكون ذلك من حيث الفهم، وأما ما يترتب على الأصغر من أحكام تتعلق بالأكبر فلا، يعني ذكر الشيء من حيث المعنى من حيث الحقيقة فلما نهى الباري جل وعلا وبين أن الشرك الأكبر هو اتخاذ الندِّ مع الله تعالى، ومعلوم أن هذا الوجه الذي هو اتخاذ الندِّ مع الله تعالى قد يكون على وجه الكمال، وقد لا يكون كذلك، حينئذٍ من حيث المعنى ومن حيث الحقيقة يشمل الشرك الأصغر، لكن هل كل ما رتِّبَ على الشرك الأكبر من أحكامٍ تُنَزَّل على الشرك الأصغر؟ الجواب: لا. ولذلك أجمع أهل التفسير على هذا المعنى أن الصحابة والسلف يستدلون بالأكبر على الأصغر، وأجمعوا على أن الأصغر لا يخرج من الملة، لاحظتم الفرق الأصغر لا يخرج من الملة، إذًا ثَمَّ فرق بين ماذا؟ بين وصف الشيء لكونه شركًا أصغر ويستدل عليه بآيات نزلت في الأكبر، وبين مسألة أخرى لا يتأتى الحكم فيها، يعني المساواة، وهي أن الأحكام المرتبة على الأكبر لا تُنَزَّل على الأصغر، ولذلك لا يقولن قائل: السلف كانوا يستدلون بالأكبر على الأصغر، إذًا قوله تعالى: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ} يشمل ماذا؟ الشرك الأصغر، حينئذٍ يكون الراجح أن الشرك الأصغر لا يكون داخلاً تحت المشيئة، لأن السلف كانوا يستدلون بالأكبر على الأصغر، نقول: هذا استدلال السلف في بيان الحقائق، وأما الأحكام فلا، ولذلك إجماع بين أهل العلم أن ثَمَّ فرقًا بين الأصغر والأكبر، الأكبر مخرج من الملة ناقل عن الملة، وأما الأصغر بالإجماع لا ينقل عن الملة، وهذا أكبر فرق في الأحكام بين النوعين، فلو كان يُسَوَّى بينهما حتى في الأحكام لَجُعل الأصغر مخرجًا من الملة، فتنبه لهذا، يعني لا يستدل بكون السلف يستدلون بالأكبر على الأصغر أنه حتى الأحكام تجري كذلك، نقول: لا، ولذلك لا يقال بأن الأصغر لا يدخل تحت المشيئة لكون

الأكبر لا يدخل تحت المشيئة.

قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ}، {الَّذِي خَلَقَكُمْ} هذه صفة كاشفة، تقوم مقام التعليل، فأمرهم بالعبادة والذي هو التوحيد، وبيَّن العلة لذلك، فجمع بين التوحيدين، توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية {اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} هذا توحيد العبادة، {الَّذِي خَلَقَكُمْ} هذا دليل حينئذٍ جُعِلَ الخلق الذي هو فرد من أفراد الربوبية دليلاً على إفراد الباري جلّ وعلا بالعبادة، وقد مر معنا ذلك. {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ٢١] يعني تنجون من عذاب الله، ثم عدَّدَ بعض مفردات ما يتعلق بتوحيد الربوبية وأفعاله جل وعلا التي يُسَلِّمُ بها الموافق والمخالف، يعني حتى المشركون سَلَّمُوا بأن الله تعالى لا يُشاركه شيء في هذه الأفعال، فذكر منها {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ} أي ومن كان هذا وصفه فهو المستحق أن يُعبد وحده، فما دام أنكم سلَّمتم بأن هذه المفعولات، وهذه الأفعال لا تكون إلا لله تعالى الذي فعل ذلك هو المستحق للعبادة، إذا كان ثَمَّ تناقض بينهما حينئذٍ لَزِمَ أن عقولهم فيها خلل، إذا مَنْ سلَّم بأن الله هو الخالق لَزِمَهُ أن يُفرده جل وعلا بالعبادة، أي ومن كان هذا وصفه فهو المستحق أن يُعْبَدَ وحده، فذكر سبحانه ما يُقِرُّ به هؤلاء من أفعاله التي لم يفعلها غيره، سلَّموا بذلك {مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} قالوا: الله، من جعل الأرض فراشًا والسماء بناء، من الذي أنزل من السماء ماء، من الذي أخرج الثمرات؟ الله، كل المشركين يُقِرُّون بذلك، فذكر سبحانه ما يُقِرُّ به هؤلاء من أفعاله التي لم يفعلها غيره، فكل من أقر بذلك لَزِمَه أن لا يعبد إلا الْمُقَرَّ له، لَزِمَه ماذا؟ أن يعبد من فعل تلك الأفعال، كما أنه لا يُشْرِكُهُ أحد في تلك الأفعال، كذلك لا يَشْرَكُهُ أحد في عبادته جل وعلا، لأنه لا يستحق العبادة من لا يفعل ذلك، ولذلك أتى بالفاء الدالة على ماذا؟ على التفريع والسببية، أي فبسبب ذلك لا تجعلوا لله أندادًا، كالتعليل الذي ذكرناه سابقًا الذي خلقكم {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ}، {الَّذِي خَلَقَكُمْ} كالتعليل، ثم ذكر بعض أفعاله فجعل النهي عن الوقوع في الشرك في العبادة مفرعًا عليه، كما أنه الذي {جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا} والذي أنزل من السماء ماء ..

إلى آخره الذي فعل ذلك يتفرع عليه وقد آمنتم وأقررتم بذلك واعترفتم يتفرع عليه ويتسبب لا تجعلوا لله أندادًا، يعني في العبادة، لأنهم أقر بتوحيد الربوبية فسار النهي حينئذ ما يتعلق بتوحيد الألوهية، فأقروا أولاً بهذه الأفعال، وهذه جملة ما يُقَرُّ به في ضمن مفردات توحيد الربوبية فآمَنُوا به قال: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ}) الفاء للسببية والتفريع أي فبسبب ذلك لا تجعلوا لله أندادًا أشباهًا ونظراء تصرفون أنواع العبادة أو شيئًا منها لهم كحال عبدة الأوثان الذين كانوا يعبدونها من دون الله تعالى، فلا تجعلوا له أندادًا في العبادة، كما أنكم لم تجعلوا له أندادًا في الربوبية، فالندُّ المراد به هنا، وإن كان الأصل في الندِّ أنه يُراد به ندٌّ في الربوبية وندٌّ في العبادة وندٌّ في الأسماء والصفات، ولكن للسياق هنا، والسياق محكم، نظراً للسياق، فالمراد به في ما يخالف الندَّ في الربوبية لأنهم أقروا بذلك لله تعالى، فسَلَّمُوا بأنه هذه الأفعال لا يفعلها إلا الله تعالى، إذًا ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) في العبادة وفي أسمائه وصفاته جل وعلا.

قال هنا: فلا تجعلوا له أندادًا في العبادة كما أنكم لم تجعلوا له أندادًا في الربوبية، وأيضًا لا تجعلوا له أندادًا في أسمائه وصفاته فلا يوصف المخلوق بما اختص به الباري جل وعلا، ولا يشتق من اسمه العزيز العُزَّى كما فعلوا ذلك، ولا يُسَمُّوا رجل اليمامة بالرحمن، ولا يقولوا: اللات من الإله ونحو ذلك، حينئذ لا يُجعل الندّ لله تعالى في العبادة، ولا في أسمائه جل وعلا وصفاته، كما اشتقوا العزَّى من العزيز، وتسميته رحمن اليمامة ({وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ})، ({تَعْلَمُونَ}) ماذا؟ أين المفعول به، ({وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) أنه ربكم لا يرزقكم غيره، بمعنى أنكم ({تَعْلَمُونَ}) وتعترفون بتوحيد الربوبية، وأن الله هو الخالق هو الرازق، حينئذٍ ينبني على ذلك أن لا تجعلوا لله أندادًا.

قال أبو العالية وقتادة: لا تجعلوا لله أندادًا أي عُدلاء شركاء. وقال ابن زيد: هي الآلهة التي جعلوها معه، وجعلوا لها مثل ما جعلوا له. وهذا فسره بماذا؟ فسرها بشرك الربوبية هنا، أليس كذلك؟ هي الآلهة التي جعلوها معه، وجعلوا لها مثل ما جعلوا له وهذا شرك

العبادة، بمعنى أنه حمل الآية على الشرك الأكبر، وهو المراد.
وقال قتادة ومجاهد: أكفاءً من الرجال يطيعونهم في معصية الله. وهذا حمله على شرك الطاعة، والطاعة نوع من العبادة، حينئذٍ جميع أنواع الشرك المتعلقة بشرك العبادة، ومنها شرك الطاعة فهي داخلة في هذا النهي يعني قوله (لا) ناهية تجعلوا، تجعلون حُذِفَتِ النون للجازم، فدلّ على أن ذلك مُحَرَّم، وأنه هو الشرك بعينه. حينئذٍ ابن زيد فسَّرها بالشرك الأكبر في العبادة، وقتادة ومجاهد فسَّراها بالشرك في الطاعة، ولا تخالف بين القولين لأن هذه الخلاف خلاف تنوع فتُحْمَلُ الآية عليهما.
وقال ابن عباس: أي لا تشركوا به شيئًا من الأنداد التي لا تنفع ولا تضر. وهذا يدل على أنه حملها على الشرك الأكبر، ومع ذلك سيأتي قوله في ذكر بعض المفردات المتعلقة بالشرك الأصغر، وقال هنا: لا تجعلوا لي شيئًا من الأنداد التي لا تنفع ولا تضر، وأنتم تعلمون أنه ربكم، لا يرزقكم غيره، قاله ابن عباس.
وقال مجاهد: وأنتم تعلمون أنه إله واحد في التوراة والإنجيل، حكاه ابن كثير وغيره.
إذًا هذه الأقوال كلها ليست متضاربة، وإنما هي أقوال تَصُبُّ في معنى واحد، وأن المراد بذلك هو الشرك الأكبر، سواء كان شركًا في العبادة بصرف نوع من أنواع العبادة أو كان الشرك بالطاعة، وهو نوع من أنواع العبادة، وأنتم تعلمون أنه ربكم، أنه إلهكم أنه خالقكم .. إلى آخره.
وذكر يعني ابن كثير حديث الحارث الأشعري: «إن الله - تعالى - أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات .. أولاهن: أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا، فإن مَثَلَ ذلك مثل كمثل رجلٍ اشترى عبدًا من خالص ماله بذهب أو وَرِقٍ - أو فضة -، فجعل يعمل - يعني ذلك العبد، اشترى عبدًا لنفسه بخالص ماله، فجعل ذلك العبد يعمل - ويؤدي غلته إلى غير سيده - هل هذا عدل؟! ليس بعدل، وأنت عبد لله تعالى خلقك لعبادته فلا تجعلوا العبادة لغير الله تعالى، كهذا العبد الذي اشتراه سيده من أجل أن يخدمه ويعمل ويرد إليه الكسب، وحينئذٍ يعمل ويجعل غلته لغيره، لغير سيده - فأيكم يسره أن يكون عبده كذلك؟ - لا أحد البتة - وإن الله رزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئًا». فإذا كان الله وحده هو الذي فعل هذه الأفعال فكيف تجعلون له أندادًا، وقد علمتم أنه لا ندَّ له يشاركه في فعله، قاله ابن القيم رحمه الله تعالى.
وجملة ({وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) إعرابها حال للفاعل تجعلون، تجعلوا أنتم، أليس كذلك؟ حال كونكم عالمين، وجملة ({وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) حال من فاعل تجعلوا، أي والحال أنكم تعلمون، تعلمون ماذا؟ أنه لا أنداد له في الربوبية، لأن هذا محط التقبيح من هؤلاء لأنهم جعلوا له أندادًا في الألوهية وهم يعلمون أنه لا أنداد له في الربوبية لأنهم سلّموا بمفردات ذلك المعنى، ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) تصرفون لهم العبادة أو شيئًا منها ({وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) أنه ربكم ولا يرزقكم غيره، ولا يستحق العبادة سواه.
هذه الآية دالة على توحيد الله في العبادة، وسيأتي أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حمل بعض مفردات الشرك الأصغر على هذه الآية، بمعنى أنه فسر هذه الآية بشيء من الأصغر، وأما الاستدلال بالآية هكذا مطلقًا هذا لا يتأتي، وإنما ينظر إلى ما بعده.
قال المصنف رحمه الله تعالى: قال ابن عباس في الآية - يعني الآية التي جعلها ترجمة في تفسيرها - قال: الأنداد. في قوله: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}). (الأنداد: هو الشرك أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ظلمة الليل؛ وهو) - يعني هذا الشرك الخفي - (أن تقول) - قولك -: والله، وحياتك يا فلانُ - وفي نسخة يا فلانَ -، والله، وحياتِكَ يا فلانُ [والله، وحياتِكِ يا فلانَ]- يعني تكسر الكاف إذا قلت يا فلانَ -، وحياتي، (وتقول: لولا كليبة هذا لأتانا اللصوص، ولولا البط في الدار لأتانا اللصوص، وقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت، وقول الرجل: لولا الله وفلان. لا تجعل فيها [فلان] فلاناً - هكذا في النسخة - (هذا كله به شرك) رواه ابن أبي حاتم) كما رواه المصنف، وسنده جيد، كما قال في ((التيسير)).
قوله: قال ابن عباس في الآية. أي في تفسيرها. قوله: هو الشرك. يعني فسَّر الأنداد بالشرك، وهنا تفسير بالمراد، لأن الندّ لا يفسر

بالشرك، إلا إذا جعلنا الشرك المراد به هنا أو جعلنا الندّ المراد به الشريك المشارك له، فإذا فسرنا الأنداد بأنه جمع ندٍّ، والندّ هو الشريك، فحينئذٍ يكون تفسيرًا بالمعني، يعني اللفظ يوافق لفظًا آخر، وأما المراد فهو الذي يكون من التركيب، وهذا قد يكون كثيرًا في التفسير، لكن المراد هنا على حسب ما عناه ابن عباس، والله أعلم بما أخذ منه هذا المعنى، فإذا كان قوله: الأنداد هو الشرك. ثبت عنده أن الأنداد جمع ندّ، والندّ هو الشريك، كالنظير والشبيه والمثيل حينئذٍ يكون بالمعنى، لا يكون بالمراد، لأنه فسّر لفظًا بلفظ آخر، هو الشرك لأن الشرك الشريك المشارك له سبحانه فيما يختص به، (هو الشرك أخفى) يعني أشد خفاءً، صفة للشرك، أشد خفاءً (من دبيب النمل) أي أثر دبيب النمل، ودبيب النمل المراد به ماذا؟ المشي، الدبيب هو المشي يعني دبيب النمل يمشي النمل حينئذٍ أثره، وليس هو الفعل فعل النمل، وإنما ما يكون أثرًا بعد أن ينتهي مشيه، يتحرك ثم بعده تنظر هذا الأثر الذي بَقِيَ، هذا الذي عناه ابن عباس، يعني قوله: (أخفى من دبيب النمل) من مشي النمل أو من أثر مشي النمل؟ الثاني، يعني من الأثر، (من دبيب النمل) أي أثر دبيب النمل، وليس فعلَ النمل يعني مشيه، (على صفاة) وهي الحجر الأملس (سوداء) لا بيضاء، إذ لو كان على بيضاء، لظهر أثر السير أكثر، (في ظلمة الليل)، وهذا أبلغ ما يكون في الخفاء، أي أن هذه الأمور من الشرك خفية في الناس لا يكاد يُتَفَطَّنُ لها، ولا يَعْرِفُهَا إلا القليل، وضرب المثل بخفائها بما هو أخفى شيءٍ وهو أثر النمل فإنه خفيّ، من الذي يرى أثر النمل، لو مشى على بطحاء حينئذٍ هل ترى أثر النمل؟ لا تراه، وهذا في النهار، فكيف في الليل، ثم ليس في النهار فحسب، هذا إذا كان على بطحاء، فكيف إذا كان على صخرة ملساء؟ من باب أولى أن لا ترى، هذا في النهار، فكيف إذا كان في الليل؟ هذا يكون ماذا؟ أشد، ولذلك قال: وضرب المثل لخفائها بما هو أخفى شيءٍ وهو أثر النمل فإنه خفيٌّ، فكيف إذا كان على صفاة؟ فكيف إذا كانت سوداء - هذه الصخرة الملساء -، فكيف إذا كانت في ظلمة الليل؟ وهذا كله يدل ماذا؟ على شدة خفاء هذا النوع من الشرك، وليس كل الشرك، إنما المراد به بعضه، إذ بعضه يكون ظاهرًا وبعضه يكون ماذا؟ يكون خفيًّا، ومر معنا أن الخفاء شرك الخفيّ ليس هو قسمًا مستقلاً عن النوعين المشهورين، الأكبر والأصغر، وإنما يكون الأكبر منه ظاهرٌ ومنه خفيّ، وكذلك الأصغر منه ظاهرٌ ومنه خفيّ، فعنى هنا ما يخفى على كثير من الناس، وإلا الشرك الأصغر قد يكون بعضه ظاهرًا لجميع الناس أو لأكثرهم لكن منه ما يكون خفيًّا، ولذلك ذكر بعض الألفاظ التي تكون دارجة على ألسن كثير من الناس ولا يُتَفَطَّنُ لها.

قال: وهذا يدل على شدة خفائه على من يدَّعِي الإسلام، وعُسْر التخلص منه، ولهذا جاء في حديث أبي موسى قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال: «أيها الناس اتقوا هذا الشرك، فإنه أخفى من دبيب النمل». فقال له من شاء الله أن يقول: وكيف نتقيه وهو أخفى من دبيب النمل يا رسول الله؟ قال: «قولوا: اللهم إنا نعوذ بك من أن نشرك بك شيئًا نعلمه، ونستغفرك لما لا نعلمه». والحديث رواه أحمد والطبراني، وفيه ضعفٌ.

قال ابن عباس: وهو أن تقول، يعني أراد أن يُمَثِّلُ لك بهذا الخفاء، ما الدليل عليه؟ الدليل عليه سيذكر لك بعض الألفاظ التي هي شائعة على ألسن كثير من الناس ولا يَتَنَبَّهُونَ للشرك من كونها متضمنة من جهة المعنى للشرك، وهو أي الشرك الخفي الذي هو وصَفَهُ بما ذُكر، وهو أن تقول يعني قولك: والله، وحياتكَ يا فلانُ [وحياتِكِ يا فلانَ] يعني إن جعلته مؤنثًا فحياتِكِ، وحياتِكَ إذا جعلته مذكرًا، والمراد هنا والله وحياتك حياتِكَ بمعنى أنه ماذا؟ أقسم بغير الله تعالى، فالحلف بغير الله تعالى من الشرك، أي من الشرك الحلف بغير الله، كالحلف بحياة المخلوق، يعني قال: والله وحياتِكَ وحياتِكِ، والحلف بالمخلوق شرك، [ثم إن اعتقد] شرك من حيث هو، لأنه عيَّن أنه أكبر أو أصغر، لأنه يختلف باختلاف الاعتقاد، وإذا كان يختلف باختلاف الاعتقاد حينئذٍ لا بد من التفصيل، فنقول: إن اعتقد الحالف أن المحلوف به الذي هو المخلوق بمنزلة الله في العظمة فهو شرك أكبر، وإلا فهو شركٌ أصغر، لكن في الأصل في الحكم على الشخص إذا أظهر ذلك الأصل فيه إلا إذا عُلِمَ من قرينة أخرى الأصل فيه أنه شرك أصغر فلا يُحمل على الأكبر إلا إذا دلت قرينة، حينئذٍ قوله: والله، وحياتِكَ يا فلان، أراد به التمثيل على نوعٍ من أنواع الشرك الخفي الذي قد يخفى على بعض الناس، وهو الحلف

بغير الله تعالى، ومثَّل بذلك بالحلف بالحياة. ففي هذه الجملة نوعان من الشرك الذي هو ماذا؟ والله، وحياتِكَ.
الأول: الحلف بغير الله.
الثاني: الإشراك مع الله بقوله: والله، وحياتِكَ. يعني العطف بالواو المقتضية للتسوية. فالعطف بالواو مقتضية للتسوية فيها نوع من التشريك، كذلك قاله هناك: وحياتي. فيه الحلف بغير الله فهو شرك على التفصيل السابق.
قال: وتقول: لولا كلبة [كُلَيْبَة]- يعني فيه نسختان - لولا كلبة هذا لأتانا اللصوص - الكلبة واحدة الكلاب، وهي ما تُتَّخَذُ لحفظ المواشي وغيرها، وفي نسخة [كُلَيْبَة] تصغير كلب، واللصوص جمع لَصٍّ، لِصّ لَصّ لُصّ، يعني مثلث اللام، وهم السُّرَّاق جمع لِصّ بتثليث اللام، والمعنى أن من الشرك نسبة عدم السرقة إلى الكلبة كما مر معنا، لولا كلبة أو ... [كُلَيْبَة] هذا لأتانا اللصوص، وجاء بـ (لولا) هنا، فحينئذٍ إذا كان المراد به محض الإخبار، أو الإخبار المحض ولم يقصد به السببية، بل اعتقد أن السبب أو المسبِّب الأول هو الله عز وجل، وإنما الكلبة أو الكليبة هذه سبب، يُتَّخذ لطرد السُّرَّاق مثلاً حينئذٍ لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في ماذا؟ إذا كان قاطعًا النظر عن كون السبب الحقيقي هو الله عز وجل، وجعل السبب الحقيقي هو الكلبة أو الكليبة، نقول: هذا الذي يكون شركًا أصغر، والمعنى أن من الشرك نسبة عدم السرقة إلى الكلبة التي إذا رأت السُّرَّاق نبحتهم، فاستيقظ أهلها وهرب السُّرَّاق، وهذا يعني إن كان فيه سبب، هذا وجه السببية هنا، ويكون في شرك إذا نظر إلى السبب دون المسبِّب وهو الله، ولا بأس بالاعتماد على أخذ السبب الشرعي والحسيّ المعلوم، كما سبق، يعني يعتمد عليه لكن يعتقد بأن المسبِّب الحقيقي هو الله تعالى، لأن الأخذ بالأسباب فيه نوع من الاعتماد لكن مع الإقرار بكون هذه الأسباب إنما هي من عند الله تعالى فيرفضها بقلبه، ويأخذها ببدنه كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى.
(ولولا البط في الدار لأتى اللصوص)، البط طائر معروف، واحدته بطة ويُتَّخَذ في البيوت، وإذا دخلها غريب صاح واستنكرهم، يعني مثل الكلبة، والواجب نسبة ذلك إلى الله تعالى، فهو الذي يحفظ عباده ويكلؤهم بالليل والنهار، ليس البط ولا الكلاب.
(وقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت)، هذا فيه محذور من حيث ماذا؟ من حيث كونه سوَّى بين مشيئة المخلوق ومشيئة الخالق، جمع بينهما بالواو المقتضية للتسوية، وهذا شرك أصغر، لأن العطف بالواو يكون مساويًا للمعطوف عليه، يعني جمع بينهما بالواو، فهذا شرك لأنه شرَّك غير الله مع الله بالواو، فإن اعتقد أنه يُساوي الله عز وجل في التدبير والمشيئة فهو شرك أكبر، وإذا مشيئته كمشيئة الله وتدبيره وتصرفه وتصريفه كالله عز وجل فحينئذٍ هذا شرك أكبر، وإلا فهو شرك أصغر. قال: (وقول الرجل: لولا الله وفلان) كالتي تقدمت على التفصيل السابق، إن كان قال ذلك قاطعًا عن السبب والمسبِّب الحقيقي وهو الله عز وجل فهو شرك أصغر، وإن أراد به أنه سبب وأراد الإخبار المحض فلا إشكال فيه، كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار». «لولا أنا». فحينئذٍ هو الذي جعله، «لولا أنا» الذي جعله في ضحضاح من النار وحماه من الدرك الأسفل من النار، هو الله عز وجل، وليس النبي - صلى الله عليه وسلم - ومع ذلك النبي سبب شرعي يعني شفاعته هنا شفاعة شرعية، فدل ذلك على أنه لا بأس بالإخبار المحض.
قال هنا: (وقول الرجل: لولا الله وفلان). قال ابن عباس بعد هذه الأمثلة لا تجعل فيها فلانًا. قال في ((التيسير)): هكذا ثبت بخط المصنف: فلان. يعني ما قال فلانًا بالألف بلا تنوين، والمعنى لا تجعل في مقالتك فلانًا، وتقول: لولا الله وفلان، لا تقل ذلك، بل قل: لولا الله وحده، ولا تقل: لولا الله وفلان. فهو نهي عن ذلك، يعني ابن عباس نهى عن ذلك، ونهيه هنا ليس مستقلاً، وإنما فهمه من قوله: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) فهذا نوع تنديد، يعني هذه الأمثلة التي ذكرها، والله وحياتك، لولا كليبة هذا، لولا البط، ما شاء الله وشئتَ، لولا الله وفلان، هذا فيه تنديد، لكن ليس من كل وجهٍ، قد يكون من كل وجهٍ فيكون شركًا أكبر، لكن ظاهر العبارة في الأصل الذي يحمل عليه اللفظ أنه ليس من كل وجهٍ، فيكون فيه مطلق التنديد كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لذلك

الرجل: «أجعلتني لله ندًّا»، وهو مسلم باقٍ على إسلامه ولم يقم عليه أو لم يُنَزّل عليه أحكام الشرك الأكبر.

قال: لا تجعل فيها فلانًا. يعني لا تقل: فلان، وإنما قل: لولا الله وحده، هذا يعني المذكور من الألفاظ المذكورة السابقة كله به يعني بالله تعالى، شرك يعني الشرك الأصغر، فأراد ابن عباس أن يجعل هذه الألفاظ أولاً داخلة في قوله: ﴿فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلهِ أَندَاداً﴾ فقال: هي شرك. ثم هي شرك أصغر، وإن استدل بالأكبر على الأصغر.

هذا كله به شرك، أي هذا كله شرك بالله تعالى، وإذا أردنا على ظاهر كلام ابن عباس فهو شرك أصغر، وعلى ما قررنا أن كل شرك أصغر قد يكون أكبر حينئذٍ هذا شرك أكبر أو أصغر بحسب اعتقاد المتكلم، على حسب ما يكون في قلب الشخص من نوع هذا التشريك فتبين أن هذه الأمور ونحوها من الألفاظ الشركية خفيَّة كما نص عليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

وقد وقع هذا اليوم على ألسن كثير مما لا يعرف التوحيد ولا الشرك، لا يميز بين هذا وذاك، فيجب التَّنَبُّه لهذه الأمور، وهذا من ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من تنبيه الأدنى على الأعلى، يعني من التنبيه للشيء الأدنى على الأعلى، فيُستدل بالأكبر عن الأصغر ويستدل بالأصغر على الأعلى، كما نقول: لو قال: لولا الله وفلان هذا أصغر، هذا الأصل فيه، لكن هذا إذا لم يعتقد التسوية من كل وجهٍ وهو أدنى فإذا اعتقد التسوية من كل وجه حينئذٍ صار أكبر، ويُستدل بالأصغر على الأكبر، أو تنبيه بالأدنى على الأكبر.

قال هنا: فنأخذ من الآية وتفسير ابن عباس أولاً:

التحذير من الشرك في العبادة لقوله: ﴿فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلهِ أَندَاداً﴾ المراد بالندِّ هنا العبادة ومنه الطاعة، لأنها نوع من أنواع العبادة.

ثانيًا: أن المشركين مقرون بتوحيد الربوبية. وهذا محل وفاق بين السلف، لأن المشركين مقرون بتوحيد الربوبية في الجملة، فإن قيل: لماذا لا يستلزم توحيد الألوهية؟ نقول: لأنهم لم يأتوا به على وجه الكمال، متى يكون مستلزمًا إذا جاء به على وجه الكمال.

الثالث: أن الشرك الأصغر منه خفيّ جدًا، ليس كل الشرك الأصغر يكون خفيًّا وإنما يكون ماذا؟ منه خفيّ، وهذا الخفاء والظهور يختلف باختلاف الأزمان والأحوال، ولذلك الحلف بغير الله تعالى، قد يكون في بعض البلدان من أكبر كبيرة ليس كبيرة فحسب، وفي بعض البلدان يكون من الظاهر الذي يعلمه كل أحد، حينئذٍ نقول: الخفاء والظهور هذه يختلف من زمان إلى زمان، فالشرك الأصغر منه خفيّ جدًا وقلّ من يتنبه لهذا.

رابعًا: لزوم تجنب الألفاظ الشركية، ولو لم يقصدها الإنسان بقلبه، هذه القاعدة التي ينبغي أن يُعول عليها، حينئذٍ إذا وقع أي نزاع في مسألة ما فترد لهذه القاعدة، وأما اعتبار المعاني الصحيحة التي تتكلم بها العامة فلا التفات لها، لا يقال: العامة لم يقصدون ذلك، توكلت على الله وعليك، لأن العامي متعلق .. ، بالعكس العامي لعله يلتفت إلى الدنيا فالأصل فيه التهمة ليس الأصل فيه إحسان الظن، لو كان ذلك من عالم نعم، لأن الأصل فيه ماذا؟ أنه معلّق قلبه بالله تعالى، وأما العامي فالأصل فيه أنه ضعيف، لذلك ابن تيمية يقول: إيمانه لو شُكّكَ لشكّ. لو وجد أدنى من يسير به إلى أي بدعة أو ضلالة أو كفر أو شرك لسار معهم، حينئذٍ نقول: الإحسان بالظن هنا ليس محله البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك». رواه الترمذي وحسنه، وصححه الحاكم). هذا أراد به ماذا؟ التنبيه على أن الحلف بغير الله تعالى شرك أصغر في أصله، وقد يكون أكبر، فهو استدلال على بعض ما ذكره ابن عباس في تفسير الآية السابقة، لأن ابن عباس إنما حملها إنما فسّر الآية بما ذكر، ثم جاءت نصوص تدل على بعض ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. قوله: (وعن عمر بن الخطاب) هكذا وقع في الكتاب والصواب عن ابن عمر، الحديث عن ابن عمر وليس عن عمر، كذلك أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم، وصححه ابن حبان، وقال الزين العراقي: إسناده ثقات. قوله: أن رسول - صلى الله عليه وسلم - قال: («من حلف»). («من») شرطية فتفيد العموم، وفعل الشرط («حلف»)، وجوابه («فقد كفر»). الفاء واقعة في جواب الشرط، وقد تفيد التحقيق («كفر»)، («من حلف بغير

الله») يشمل كل مخلوق سوى الله، فيفيد العموم، من حيث ماذا؟ من حيث كونه جعل الحلف بالله، ونفاه عن غير الله، إذًا الحلف بالرسل والأنبياء لا يجوز، الحلف بالملائكة ولو كان جبريل لا يجوز، الحلف بما هو أدنى من ذلك من الجمادات كالكعبة والسماء والأرض، نقول: لا يجوز. إذًا («من حلف بغير الله») يشمل كل مخلوق سوى الله تعالى، حينئذٍ من استثنى محمدًا - صلى الله عليه وسلم -، جوَّز بعضهم أنه مستثنى، نقول: الدليل يرد عليه، لماذا؟ لأن هذا عام، والعام لا يُستثنى منه فرد إلا بنصٍّ، ائت بالنص فنستثني محمدًا - صلى الله عليه وسلم -، الله عز وجل لا يُسأل عما يفعل، إن استثنى محمدًا سلمنا وآمنا وقبلنا، إن لم يستثنِ، قلنا: لا يجوز الحلف بمحمد - صلى الله عليه وسلم -. إذًا («من حلف بغير الله») فيه عموم، يشمل كل مخلوق سواء كان ملكًا أو رسولاً أو نبيًّا أو كعبة أو غيرها، هذا كله لا يجوز، وسائر المخلوقات، ولا يدخل في ذلك الحلف بصفات الله تعالى، لأن الصفة تابعة للموصوف، يعني ليست سوى الله، بل هي الذات باسم لأسمائه وصفاته، يعني يُحلف بالله بذاته، وأسمائه وصفاته، بما يُعبِّر عن ذاته من الأسماء والصفات.

إذًا («من حلف بغير الله»)، الأسماء والصفات ليست غير الله، بل نقول: الأسماء للمسمى كما قال تعالى: {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} ... [الأعراف: ١٨٠] وعلى الاسم وعلى المسمى أحسن ما يجاب كما قال ابن جرير: أن نقول كما قال الله تعالى {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} فالأسماء لله، إذًا ليست هي عينه، وليست هي مغايرة له من كل وجهٍ، أليس كذلك؟ الأسماء لله تعالى، إذًا الصفة تابعة للموصوف، ولذلك يجوز الحلف بالإجماع يجوز الحلف بصفة من صفات الله تعالى، ماذا قال إبليس؟ ... {فَبِعِزَّتِكَ} [ص: ٨٢]، حلف بماذا؟ بالعزة، وهي صفة لله تعالى، وأثبت صفة العزة، إذًا إبليس يثبت الصفات، والجهم بن صفوان ينفي الصفات، فهو أعلم بالله تعالى من الجهم والمعتزلة والأشاعرة.

قوله: «بغير الله» أي بغير المسمى بهذا الاسم، وليس المراد بغيره الله أنه لا يجوز الحلف إلا بلفظ (الله)، الرحمن، الرحيم، لا يجوز؟ لا، المراد بغير الله، يعني بغير المسمى هذا الاسم، حينئذٍ دخل فيه سائر الأسماء، أما نقول: «بغير الله» الله، حينئذٍ لا يجوز الحلف بالرحمن والرحيم والغفور ونحو ذلك، «بغير الله» أي بغير المسمى بهذا الاسم، فإذا حلف بأي اسم لله تعالى فقد حلف بالله تعالى، وهذا محل إجماع. والحلف أصله اليمين الذي يأخذ بعضهم من بعض بها العهد هذا الأصل، ثم عُبِّر به عن كل يمين، أخذ العهد باليمين ثم عُبِّر به عن كل يمين، يعني كان الحلف في الأصل أنه بعض مفردات اليمين الذي فيه أخذ عهدٍ على بعضهم البعض ثم عُمِّمَ، والحلف تأكيد الشيء بذكر معظم بصيغة مخصوصة، يعني على وزن مخصوص، وله صيغة مخصوصة في لسان العرب وجاء الشرع به، بمعنى أن الشرع لم يخالف لسان العرب في ذلك، ولذلك من أوائل ما يُدْرَسُ في ... ((الآجرومية)) أن حروف القسم ثلاثة، حروف الجرِّ ومنها حروف القسم، وهي: الباء، والتاء، والواو. أليس كذلك؟ وتفصيلها هناك، المراد هنا أن القسم إنما يكون على وزن مخصوص، يعني معظم ويراد به التعظيم على ذكر ما يُذكر، ثم يكون بحرف خاص ليس بمطلق، فإذا كان كذلك حينئذٍ نقول: رجعنا إلى لسان العرب في تقرير من الذي يُقسَم به، ومن الذي لا يُقْسَم به، فبالباء والتاء والواو هي حروف القسم وهي ثلاثة، وفيها تفصيل من ذكر المتعلَّق وغيره، ودخولها على الظاهر المضمر مذكور في محله.

قال تعالى: {وَأَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ}، بالله، الباء حرف قسم، أليس كذلك؟ {قَالُواْ وَاللّهِ رَبِّنَا} [الأنعام: ٢٣]، والله، الواو، {تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم} [الأنبياء: ٥٧] تالله، التاء، إذًا هذه حروف القسم، وكلها جاءت في القرآن.

قوله: «فقد كفر أو أشرك»، وفي رواية «فقد كفر»، وفي رواية «فقد أشرك» يعني جاء رواية بإثبات الكفر فحسب، ورواية بإثبات الشرك فحسب، وجاءت رواية بـ «أو» التي للشك، وجاءت رواية بالواو «فقد كفر وأشرك»، في رواية «فقد كفر»، وفي رواية «فقد أشرك»، ورواه الترمذي بـ (أو) التي للشك، وفي ابن حبان والحاكم عدمها، وفي رواية للحاكم: «كل يمين يحلف بها دون الله شرك». وهذا فيه ضعف. والشرك والكفر قد يطلقان بمعنى واحد، وهذا هو الظاهر من استعمال الكتاب والسنة، أن الشرك والكفر بمعنى واحد، لكن يغلب استعمال الشرك في صرف العبادة لغير الله وهو كفر، ويغلب استعمال الكفر فيما لا يكون صرف العبادة، كمن

أنكر الملائكة، أنكر النبي، سبّ .. إلى آخره نقول: هذا يعتبر كفراً ولا يُسمّى شركًا، لكن هذا في الغالب، لكن في الحقيقة أن الشرك والكفر مترادفان بمعنى واحد، فكل مشرك كافر، وكل كافر مشرك، حينئذ نقول: هذا هو الذي يظهر من الكتاب والسنة، لكن شاع عند بعض أهل العلم أن الشرك والكفر بينهما فرق، ففرقوا بينهما بماذا؟ أنَّ الشرك يكون فيه قصد الأوثان وغيرها من المخلوقات مع الاعتراف بالله تعالى، بمعنى صرف العبادة لغير الله تعالى، فيكون حينئذٍ الكفر أعم من الشرك، فكل مشرك كافر، وليس كل كافر مشركًا، لكن أثبت الله تعالى بأن الهوى يكون إلهاً، ثم إتباع الهوى يكون شركًا أكبر، وقد يكون شركًا أصغر، وقد يكون محرمًا معصية ذنب من الذنوب نقول هذا من الشرك، حينئذٍ سمَّى الهوى الذي يكون باعثًا للشرك الأكبر أو الأصغر سمَّاه ماذا؟ سمّاه إِلَهًا، إذًا من اتبع هواه فأنكر وجود الباري جل وعلا هذا على هذا التفصيل لا يُسمَّى مشركًا، يسمى ماذا؟ يُسمى كافرًا، لكنه اتبع هواه أو لا؟ قطعًا اتبع هواه. إذًا جعله إله؟ جعله إله، أليس هذا هو معنى التشريك؟ هو معنى التشريك، لذلك نقول: الصحيح أن الشرك والكفر بمعنى واحد، لكن يغلب إطلاق الشرك في الشرع على من صرف عبادة لغير الله تعالى وهو كافر، ويغلب إطلاق الكفر على من دون ذلك وهو مشرك كذلك. وما أورده المصنف يحتمل أن يكون شكًّا من الراوي، ويحتمل أن تكون («أو») بمعنى الواو، فيكون قد كفر وأشرك كما جاء مصرحًا به عند أحمد «فقد كفر وأشرك». يعني جمع بين الأمرين. قوله: («فقد كفر أو أشرك»). أخذ به طائفة من العلماء يعني بظاهره كفر أو أشرك بمعنى أنه قد خرج من الملة، فأخذوا بظاهره، فهل الحلف بغير الله تعالى يعتبر كفراً أكبر أو أصغر؟ قيل: يعني ثَمَّ قول بأنه شرك أكبر مخرج من الملة لظاهر النص، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا جمع بين الأمرين، وأطلق الشرك فإذا أطلق الشرك حينئذٍ حُمِلَ على ماذا؟ على الأكبر، فأخذ به طائفة من العلماء فقالوا: يكفر («من حلف بغير الله») كفر شرك. قالوا: ولهذا أمره النبي - صلى الله عليه وسلم - يعني من حلف بغير الله تعالى كما يأتي في حديث عمرو بن العاص أمره النبي - صلى الله عليه وسلم - بتجديد إسلامه بقوله: لا إله إلا الله. (قل: لا إله إلا الله)، فلولا أنه كفر ينقل عن الملة لم يؤمر بذلك.

وقال الجمهور: وقولهم أصوب لا يكفر كفرًا ينقل عن الملة، بمعنى أنه يعتبر كفرًا دون كفر، ويعتبر شركًا أصغر فلا يكون ناقلاً عن الملة، كما نص على ذلك ابن عباس وغيره، وأما كونه أمر من حلف باللات والعزى أن يقول: لا إله إلا الله. هذا يعتبر كفارة، وإذا كان على وجه الكفارة حينئذٍ نقول: قد يقال بأنه قد نقص شيئًا من إيمانه وإسلامه، ولا مانع حينئذٍ أن يكفر وجاء الشرع ببيان هذه الكفارة، وهي لا إله إلا الله، والاستغفار، ويلزمه التوبة، فإذا كان كذلك لا يلزم من ذلك أن يكون قد خرج من الملة فيحتاج إلى أن يرجع بقول: لا إله إلا الله. وأما كونه أمر من حلف باللات والعزى أن يقول: لا إله إلا الله، فلأن هذا كفارة مع الاستغفار، كما قال في الحديث: «من حلف فقال في حلفه واللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله». متفق عليه. وفي رواية «فليستغفر» هذا كفارة له في كونه تعاطى صورة تعظيم الصنم حيث حلف به لا أنه لتجديد إسلامه، وهذا هو الظاهر وجمهور السلف على ذلك أنه كفر دون كفر، أو أنه شرك أصغر، وأن القول بأمره بأنه يقول: لا إله إلا الله فليس المراد به أنه يرجع إلى الإسلام. لكن ما يفعله، قال الشراح: لكن ما يفعله عباد القبور على القاعدة السابقة أن إذا قيل شرك أصغر لا يلزم ألا يكون أكبر وإنما يُنظر إلى حال المعتقد، عباد القبور لهم شأن آخر مع الحلف واليمين، ولذلك إذا طُلِبَ منهم أن يحلف بالله كذبًا حلف مائة مرة، لكن إذا قيل له: احلف بالولي ونحو ذلك ولو كاذبًا لا يُقدم عليه البتة، هذا يدل على ماذا؟ يدل على أن هذا الولي أعظم وأجل في قلبه من الله تعالى، فثَمَّ قرينة تدل على أن حَلِفَه بغير الله تعالى يعتبر شركًا أكبر، ولذلك قال: لكن ما يفعله عباد القبور وهو ما إذا طُلِبَ منهم اليمين بالله أسرعوا، وإذا طُلِبَ منهم اليمين بالشيخ أو حياته أو نحوه لم يقدم عليه إن كان كاذبًا، إن كان صادقًا يُقدم، أما إن كاذبًا فلا، فهذا الشرك الأكبر بلا ريب، يدل على أنه شرك أكبر لكن بقرينة، فهذا شرك أكبر لا ريب لأنه صار المحلوف به عنده أخوف وأجل وأعظم من الله عز وجل، وهذا ما بلغ إليه شرك عباد الأصنام، فمن كان جهد يمينه حلف بالشيخ أو حياته ونحوه فهو أكبر شركًا منه، والحديث يدل على أنه لا تجب الكفارة بالحلف بغير الله مطلقًا، لماذا؟ لعدم ذكر الكفارة، وإذا كان كذلك قوله - صلى الله عليه

وسلم -: («من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك»). وجاء في حديث عمرو بن العاص: فليقل لا إله إلا الله. أو يستغفر. حينئذٍ ليس فيه إلا ماذا؟ إلا هذا القول وهذا الاستغفار، فزيادة شيء آخر يفتقر إلى دليل ولا دليل، والأصل عدم التشريع، حينئذٍ نقول: لا توجب كفارة إلا ما جاء به النص.

والحديث دليل على أنه لا تجب الكفارة بالحلف بغير الله مطلقًا لأنه لم يذكر فيه كفارة الحلف بغير الله، ولا في غيره من الأحاديث، فليس فيه كفارة إلا النطق بكلمة التوحيد والاستغفار، وقول بعض المتأخرين - الحنابلة -: تجب الكفارة بالحلف برسول الله - صلى الله عليه وسلم - خاصة. هذا قول باطل لا دليل عليه، بمعنى أنه يحتاج إلى دليل، وهذا جعلوه تعظيمًا للنبي - صلى الله عليه وسلم - ما دام أنه حلف بالنبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ لا يحلف إلا بكفارة، يعني يكون ماذا؟ يكون بديلاً عنه، وهذا يحتاج إلى دليل ولا دليل، وأجمع العلماء على أن اليمين لا تكون إلا بالله أو بصفاته، لا تكون إلا بالله يعني باسم من أسمائه جل وعلا، والله، والرحمن، والسميع، والغفور .. إلى آخره، أو بصفة من صفاته جل وعلا، وأجمعوا على المنع من الحلف بغيره مطلقًا دون استثناء لا النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا غيره.

قال ابن عبد البر: لا يجوز الحلف بغير الله بالإجماع. محل وفاق بين أهل العلم، وأما قول من قال: إن ذلك على سبيل الكراهة كراهة التنزيه. فهذا القول كذلك باطل، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («فقد كفر أو أشرك»). فشيء يعبّر عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - بالكفر أو الشرك ولو كان شركًا أصغر هذا يدل على أنه مكروه كراهة تنزيه؟ الجواب: لا، إذًا هذا القول يعتبر باطلاً ولا يُلتفت إليه. وأما قول من قال ذلك على سبيل كراهة التنزيه فقول باطل، بل ذلك محرم حيث أطلق عليه الرسول - صلى الله عليه وسلم - أنه كفر أو شرك. ولهذا اختار ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن يحلف بالله كاذبًا ولا يحلف بغيره صادقًا، اختار ماذا؟ أن يحلف بالله كاذبًا ولا يحلف بغيره صادقًا. كما سيأتي الأثر في الكتاب. وهذا يدل على أن الحلف بغير الله أكبر من الكذب، مع أن الكذب من المحرمات، أليس كذلك؟ فكيف حينئذٍ يكون ابن مسعود يفهم أن الكذب من المحرمات ويكون أخف من الحلف بغير الله تعالى؟ هل المحرم يكون أدنى درجة من المكروه كراهة تنزيه؟ الجواب: لا. فهذا يدل على أن الحلف بغير الله أكبر من الكذب، وهو كذلك، لأنه شرك مع أن الكذب من المحرمات، فدل ذلك على أن الحلف بغير الله من أكبر المحرمات لأنه يُعتبر شركًا أصغر، وهذا كما ذكرنا محل وفاق. وأما هذا القول فهو قول طارئ حادث ولا عبرة به البتة، فالحلف بغير الله شرك، وهذا على جهة التعميم، فإن اعتقد أن المحلوف به مساوٍ لله في التعظيم والعظمة فهذا أكبر وإلا أصغر.

وأما كون الله تعالى أقسم بالمخلوقات في القرآن فحينئذٍ نقول: هذا مما جاء به القرآن، وهذا فعل لله عز وجل، والله تعالى {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣] فحلف هو، حينئذٍ هذا فعله، ونهى أن يُحْلَفَ بغيره، هل بينهما تعارض؟ ليس بينهما تعارض البتة، وأما الاستدلال بكون الباري جل وعلا، قد أقسم بالشمس والليل ونحو ذلك على أنه يجوز، نقول: هذا استدلال فاسد، بل من أفسد الاستدلالات لأنه يتعلق بخصائص الباري جل وعلا، وأما كون الله تعالى أقسم بالمخلوقات في القرآن فذلك يختص بالله تبارك تعالى، فهو يُقسِم بما شاء من خلقه لِمَا في ذلك من الدلالة على قدرة الربِّ ووحدانيته وإلهيته وعلمه وحكمته وغير ذلك من صفات كماله، وأما المخلوق فلا يُقسِم إلا بالخالق جل وعلا، فالله تعالى يُقسِم بما يشاء من خلقه، وقد نهانا عن الحلف بغيره فيجب على العبد التسليم والإذعان لِمَا جاء من عند الله، ولا يعترض ولا يقيس، هنا ليس فيه قياس، ليس عندنا فرع مجهول الحكم فيُقاس على ما عُلِمَ من الكتاب، هذا من أفسد أنواع القياس.

قال الشعبي رحمه الله تعالى: الخالق يقسم بما شاء من خلقه، والمخلوق لا يقسم إلا بالخالق. قال كذلك: ولأن أقسم بالله فأحنث أحب إلي من أن أقسم بغيره فأبر. وقال مطرف بن عبد الله: إنما أقسم الله بهذه الأشياء ليُعَجِّب بها المخلوقين، - الباري جل وعلا إنما يُقسم

بشيء عظيم، إذا أقسم بشيء دل على عظمته، وكذلك يكون عند مَنْ؟ عند المخلوق، حينئذٍ اجتمع فيه الأمران: عظمة الشيء المُقْسَمِ به عند المخلوق، وكون الباري جل وعلا دل ذلك أنه يُعَجِّبُه عند المخلوقين - ويعرفهم قدرتهم لعظم شأنها عنده، ولدلالتها على خالقها. ذكرهما ابن جرير. فإن قيل - أن الأصل لا يجوز الحلف بغير الله تعالى -: فقد جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأعرابي - لما سأله عمَّا يتعلق ببعض أمور الإسلام فأجابه - فقال النبي ع في جواب له: «أفلح وأبيه إن صدق»، «أفلح وأبيه» الواو هذه واو القسم، الدليل الجرّ " أبيه "، لو كانت عاطفة قال: أبوه، أليس كذلك؟ لكن قال: " أبيه " فدل على أن الواو هذه جرّ بها، وإذا جرُّ بالواو دل على أنها قسمٌ، لأن الواو والتاء لا ينفكان عن القسم والجرّ، [نعم] إذا جر بهما الواو والتاء. نقول: الواو والتاء إذا جرَّ ما بعدهما بهما حينئذٍ هما حرف جرّ، وإذا كانا حرفَيْ جرّ حينئذٍ هما للقسم، لماذا؟ لأنه إذا وُجِدَ اللفظ وُجِدَ القسم، بخلاف الباء، الباء إذا جُرّ بها قد يُراد بها القسم، وقد لا يُراد به القسم {وَأَقْسَمُواْ بِاللهِ} جُرَّ،

مررت بزيدٍ جرّ، هل كلَّ مَا جُرَّ بالباء فهو قسم؟ الجواب: لا، لكن الواو، لا، الواو إذا جُرَّ بها فهي قسم، حينئذٍ يتعين أن يكون ظاهر اللفظ هنا «أفلح وأبيه». وهذا يكون قسمًا. فأقسم النبي بأبيه، وهو مخلوق فحينئذٍ، النبي - صلى الله عليه وسلم - قدوة، فإذَا كان كذلك هل يعتبر هذا مخصص أم لا؟

رواه مسلم من حديث طلحة بن عُبيد الله، ونحو هذا الحديث الذي فيه شيء من القسم بغير الله تعالى.

أجاب العلماء بأجوبة عن هذا النص:

الأول: ما قاله ابن عبد البر رحمه الله تعالى في هذا الحديث على جهة الخصوص، لأنه قال: لا يُحمل على غيره «أفلح وأبيه إن صدق». قال: هذه اللفظة غير محفوظة، - «وأبيه» يعني، «أفلح إن صدق» محفوظة ولا شك، لكن «وأبيه» هذا المراد هنا - هذه اللفظة غير محفوظة، وقد جاءت عن راويها إسماعيل بن جعفر «أفلح والله إن صدق». - إسماعيل بن جعفر هو راوي «أفلح وأبيه»، «أفلح والله» إذًا ما دام أنه رُوِيَ عنه الوجهان، فنقول: الوجه الصحيح الذي يُقَدَّمُ هو ما كان موافقًا للأصول، والذي يوافق الأصول هو الحلف بالله جل وعلا وحده.

قال ابن عبد البر: وهذا أولى من رواية من روى عنه بلفظ: «أفلح وأبيه». - فحينئذٍ إن كان ثَمَّ روايتان، إحداهما فيه نكارة، والأخرى موافقة للأصول فيكون من المرجحات أن ما وافق الأصول مقدم على ما خالفها، لأنها لفظة منكرة تَرُدّها الآثار الصحاح. هكذا قال ابن عبد البر، ولم تقع في رواية مالك أصلاً، وزعم بعضهم أن بعض الرواة عنه صحف قوله: «وأبيه» من قوله: «والله» - يعني إما إنها منكرة، وإما أنها تصحيف.

قال أبو بكر بن العربي في ((أحكام القرآن)): قد رأيتُه في نسخة مشرقية في الإسكندرية «أفلح والله إن صدق». ويمكن أن يُتَصَحَّفَ قوله: «والله» بقوله: «وأبيه». إذًا التوجيه الأول ماذا؟ أنه تصحيف أو أنه خطأ، هذا أو ذاك. قال في ((التيسير)): وهذا جواب جيد لكنه يكون عن هذا الحديث الواحد فقط، ويبقى غيره مما ورد فيه مثل ذلك اللفظ، يعني إسماعيل بن جعفر في هذا السند فحسب، وهذه النسخة التي قيل بأنها مصحفة في هذا الحديث فحسب، وأما الحديث الآخر الذي جاء فيه «أما وأبيك لتُنبَّأنَّه». «أما وأبيك» فكيف يجاب عنه؟ وهذا الحديث رواه مسلم كما قال الذي سأله: أي الصدقة أفضل؟ قال: «أما وأبيك لتُنبَّأنَّه». رواه مسلم من طريق الشريك بن عبد الله.

ويمكن أن يقال: أنه تفرد بها وفي حفظه ضعف. يعني كذلك يمكن أن يجاب بأنه خلل من الراوي. بدليل أن مسلمًا رواه بعدة روايات ليس فيها «نعم وأبيك» ليس فيها هذا اللفظ الذي هو «وأبيك». حينئذٍ ما تعددت روايته عن مسلم، وكانت فيها كثرة، ورواية أخرى فيها لفظة منكرة الأكثر مقدم على الأقل. هذا وجه يعني وإلا لا يُسلم بكل وجهٍ.

الجواب الثاني: أن هذا اللفظ يجري على ألسنتهم من غير قصد للقسم به، يعني الرواية الثابتة ولا مطعن فيها كما قال ابن عبد البر،

والأصل حمل لفظ الراوي على الصحة، إلا بدليل واضح ولا يُطعن في ذلك، ولو كانت اللفظة في ظاهرها مخالفة للأصول، ما دام أنه يمكن الجمع بينها وبين الأصول فحينئذٍ لا نطعن في الرواية. فقالوا: أن هذا اللفظ يجري على ألسنتهم من غير قصد للقسم به، والنهي حينئذ إنما ورد في حقِّ من قصد حقيقة الحلف، فمن حلف بغير الله حينئذ هل قصدك التعظيم أو لا، أو أنها كلمة تجري على اللسان، يعني كلمة تعتبر من العادات، وإذا كانت من العادات فلا إشكال فيه، وليس بمنهي عنها، وإنما المنهي عنه ماذا؟ إذا قصد التعظيم، وهذا قول باطل، لأن النصوص عامة مطلقة، وليس فيها تفصيل البتة، ولذلك قال: النهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف، وهذا ذكره البيهقي، وقال النووي: إنه المرضي. ولكن هذا الجواب فيه نظر.

والجواب عليه بماذا؟ عموم الأحاديث. قال: ((من حلف بغير الله)). إذًا علَّق الحكم على ماذا؟ على اللفظ حلف بغير الله، جاء بالصيغة، جاء بحرف من أحرف القسم وجاء بمخلوق، حينئذ نقول: هذا منهي عنه، واللفظ عام يشمل ماذا؟ يشمل قصد أو لم يقصد. نعم لا شك إذا جرى على لسانه ولم يقصده أنه معفو عنه، لكن ليس هذا بحثنا، البحث في ماذا؟ هل يجوز أو لا يجوز، لكن إذا جرى على لسان ولم يقصد الحلف، بل خطأ ونحو ذلك هذا معفو عنه مع كونه ماذا؟ وقع في محظور، الأصل فيه أنه وقع في محظور، لكن النسيان يُعتبر من عوارض الأهلية فيرتفع عنه الإثم، ولكن هذا الجواب فيه نظر لأن أحاديث النهي عامة مطلقة، ليس فيها تفريق بين من قصد القسم وبين من لم يقصد، يؤيد ذلك أن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه حلف مرة باللات والعزى، ويبعد أن يكون أراد حقيقة الحلف بهما، سعد بن أبي وقّاص هذا صحابيّ، وإنما جرى على لسانه فحلف باللات والعزى، ولكنه جرى على لسانه من غير قصد على ما كانوا يعتادونه قبل ذلك، ومع هذا نهاه النبي صلى الله عليه وسلم. فدل ذلك على أن لو كان الحالف بغير الله تعالى لم يقصد الحلف، لم يقصد التعظيم، وإنما جرى على لسانه فكذلك هو داخل في النهي.

القول الثالث أو الجواب الثالث: أن مثل ذلك يقصد به التأكيد لا التعظيم، وإنما وقع النهي عما يقصد به التعظيم. وهذا باطل، لماذا؟ لأن الحلف يقصد به التعظيم فكيف يقال هذا يقصد به التأكيد لا التعظيم، «أفلح وأبيه إن صدق». قصد به التأكيد ولم يقصد به التعظيم، وما الفائدة من الحلف إلا التوكيد والتعظيم، نحن نقول: هذا تفرقة بين ماذا؟ بين متماثلين، وهذا باطل، وهذا فاسد لأنه لا يُراد بالحلف إلا تأكيد المحلوف عليه بذكر من يعظمه الحالف والمحلوف له؟ وهذا يرده ما سبق.

والأحاديث كذلك عامة مطلقة، ليس فيها تفريق.

الأمر الرابع أو الجواب الرابع: أن هذا كان في أول الأمر ثم نسخ، وهذا أجود ما يُحمل عليه الحديث. يعني بدلاً من الطعن في صحة الرواية ونحوها، فالأصل الثقة أنه يُحمل قوله على ظاهره، أن هذا كان في أول الأمر ثم نسخ، فما جاء من الأحاديث فيه ذكر شيء من الحلف بغير الله فهو قبل النسخ، ثم نُسخ ذلك ونُهِيَ عن الحلف بغير الله. وهذا ذكره الماوردي. قال السهيلي: أكثر الشراح عليه، وهذا هو الصحيح. يؤيده أن ذلك كان مستعملاً شائعًا حتى ورد النهي عن ذلك كما في حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أدرك عمر بن الخطاب يسير في ركب يحلف بأبيه فقال: «ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت». رواه البخاري ومسلم.

كان يحلف عمر، فأدركه النبي صلى الله عليه وسلم فبيَّن له أن هذا منهيّ عنه. حينئذٍ نقول: ظاهره ماذا؟ أنه كان مستعملاً ثم نُهِيَ عنه.

وعنه أيضًا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كان حالفًا فلا يحلف إلا بالله». وكانت قريش تحلف بآبائها فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا تحلفوا بآبائكم». رواه مسلم. فما ورد في الأحاديث فيه ذكر الحلف بغير الله فهو جارٍ على العادة قبل النهي. لأن ذلك هو الأصل حتى ورد النهي عن ذلك. يعني ما كان مبقًّا على الأصل هو الحلف بغير الله، وقد جاء الناقض وهو النهي عنه. بل تواترت النص بالنهي عن الحلف بغير الله.

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على أنه من حلف بغير الله فقد اتخذ المخلوق الذي حلف به ندًّا لله تعالى. {فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}

دخل فيه الشرك الأصغر، ومن ذلك الحلف بغير الله. ولذلك قال الحديث: ... «فقد كفر أو أشرك».
ودل كذلك على تحريم الحلف بغير الله، وأنه شرك وكفر بالله، وأن التعظيم بالحلف حق لله سبحانه وتعالى، فلا يُحلف إلا به.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه -: لأن أحلف بالله كاذبًا أحب إليّ من أن أحلف بغيره صادقًا). لم يعزه المصنف هذا الأثر. وقد ذكره ابن جرير غير مسند أيضًا. قال: وقد جاء عن ابن عباس وابن عمر نحوه، ورواه الطبراني بإسناد موقوفًا هكذا. قال المنذري: ورواته رواة الصحيح.
قوله: (لأن أحلف بالله) اللام هذه لام الابتداء أن أحلفَ، (أن) وما دخلت عليه في تأويل مصدر مبتدأ، خبره (أحبُّ) بالرفع، مصدر مرفوع على الابتداء تقديره لحلفي بالله، و (أحبُّ) خبره، و (أحب) هذا اسم تفضيل، هل هو على بابه؟ ليس على بابه، لكن ليس على بابه هذا على صورتين:
- صورة أن يكون في أحدهما دون الآخر، أليس كذلك، أن يكون في أحدهما دون الآخر.
- والصورة الثانية: وهي من أندر ما يكون وهذا مثال لها: أن لا يكون في الجانبين منه شيء، لا هذا ولا ذاك، (لأن أحلف بالله كاذبًا أحب إليّ من أن أحلف بغيره صادقًا) كلاهما منتفيان، ابن مسعود لا يرضى هذا ولا ذاك، إذًا أحب أراد به اسم التفضيل يُنتزع منه المشاركة بين الجانبين، فكلاهما منبوذ عند ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، لكن إن سُلِّمَ وإن وقع فهو أولى عنده كذا من كذا، لكن الأصل فيه ماذا؟ الأصل أن ما كان مشاركًا من الجانبين ليس مرادًا هنا فليس على بابه، فليس فيه شيء من الجانبين، فابن مسعود لا يحب هذا ولا ذاك.
قال هنا: وإنما رجَّح ابن مسعود. وقوله: (كاذبًا) إيش إعرابها؟ حال من فاعل أحلف، (لأن أحلف) أنا المتكلم، (لأن أحلف بالله كاذبًا أحب إليّ من أن أحلف بغيره صادقًا). (صادقًا) كذلك حال.
وإنما رجَّح ابن مسعود الحلف بالله كاذبًا على الحلف بغيره صادقًا، لأن الحلف بالله توحيد، والحلف بغيره شرك، مقابل له [نعم]، والحلف بالله كاذبًا كبيرة من الكبائر، إذًا الحلف بالله توحيد، وهو صادق، حلف بالله صادقًا، حينئذٍ قال: توحيد. حلف بغير الله تعالى، وهو شرك ولو كان صادقًا؟ ولو كان صادقًا، والحلف بالله كاذبًا معصية كبيرة من الكبائر، فيكون ماذا؟ دون الشرك، وإن قُدِّرَ الصدق في الحلف بغير الله فحسنة التوحيد أعظم من حسنة الصدق، يعني لو قال بأنه يحلف بغير الله صادقًا الصدق حسنة، لكن نقول: جئت بماذا؟ بشرك، فكيف يُقابل الصدق بالشرك، ولذلك قال ابن تيمية: وإن قُدِّرَ الصدق في الحلف بغير الله فحسنة التوحيد أعظم من حسنة الصدق، وسيئة الكذب أسهل من سيئة الشرك. وهذا واضح بيِّن، ولأن الحلف بغير الله وإن كان شركًا أصغر فهو أكبر من الكبائر، قيل بإجماع السلف. أكبر من المقصود به الجنس، الجنس الشرك الأصغر أعظم من جنس الكبائر، لكن قد يقوم بالعبد فرد من أفراد الكبائر ما يكون في حقِّهِ أعظم من الشرك الأصغر، وهذا ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى موسعًا في ((المدارج)).
ثم الحلف بالله كاذبًا محرم من وجهين:
أولاً: أنه كذب، والكذب محرم لذاته.
ثانيًا: أن هذا الكذب قُرِنَ باليمين، واليمين تعظيم لله تعالى، فإذا كان على كذبٍ صار فيه شيء من تنقّصٍ للباري جل وعلا، حيث جعل اسمه مؤكِدًا لأمر الكذب. إذًا اجتمع فيه أمران:
أولاً: الكذب وهذا محرم.
ثانيًا: قرن بيمينه اسم الله تعالى. والأصل في اليمين التعظيم، وحينئذٍ إذا أراد أن يُعظم الله تعالى في أمر هو في حقيقته تَنَقُّص صار ماذا؟ صار تناقصًا.
وأما الحلف بغير الله صادقًا فهو محرم من وجهٍ واحد وهو الشرك، لكن سيئة الشرك كما ذكرنا أعظم من سيئة الكذب وأعظم من

سيئة الحلف بالله كاذبًا.
مناسبة الأثر للباب: أنه يدل على تحريم الكذب بغير الله. وفيه شاهد للقاعدة: ارتكاب أقل الشرّين أو الضررين ماذا؟ أخفّ من، إذا كان لا بد من أحدهما. يعني ارتكاب أخف الضررين.
ارتكب الأخف من ضرّيْنِ
بمعنى أنه ماذا؟ إذا تقابل الضران فحينئذٍ يختار الأيسر والأسهل والأخف، بمعنى أنه لا ينبني عليه، ولا بد من مفاسد بمعنى أنه لا ينبني عليه المفاسد أكثر، وثَمَّ ضرران، أحدهما مفاسده أعظم، والثاني مفاسده أقل، حينئذٍ يرتكب الأقل، وهذه يحتاجها الناس الآن. وهذا إذا كان لا بد من أحدهما، وأما إذا كان يكتفي بشيء آخر عنهما فهو مقدم.
وفيه عمق فهم ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لأنه جعل هذه مقارنة بين النوعين.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن حذيفة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان». رواه أبو داود بسند صحيح. هذا الحديث رواه أبو داود كما قال المصنف وصححه، ورواه أحمد وابن أبي شيبة والنسائي وابن ماجة والبيهقي وله شواهد، فهو صحيح المعنى وإن أعلَّه بعضهم بضعفٍ.
قوله: (لا تقولوا) (لا) ناهية، ولذا حُذِفَتِ النون للجازم، حينئذٍ يكون اللفظ محرمًا، (لا تقولوا) النهي للتحريم، («ما شاء الله وشاء فلان») لا تقولوا هذا اللفظ، ومر معنا في قول ابن عباس، لأنه يدل على التشريك وهو شرك أصغر وقد يراد به الأكبر إذا سوَّى بين المشيئتين من كل وجهٍ وجعل تصريف العبد وتدبيره كتصريف الله تعالى، حينئذٍ يكون أكبر، لكن حمل اللفظ في الأصل على ماذا؟ على الشرك الأصغر، إلا إذا دلت قرينة حينئذٍ يحمل على الأكبر. القاعدة أن كل شرك أصغر قد ينقلب فيكون أكبر. («ما شاء الله وشاء فلان») وذلك لأن العطف بالواو يقتضي المساواة، لأنها في وضعها المعنى اللغوي لمطلق الجمع، على خلاف لكن هذا المرجح أنها لمطلق الجمع فلا تقتضي ترتيبًا ولا تعقيبًا، ولا تمنع، لا تمنع، ولا تقتضي، يعني لا يفهم منها الترتيب كما أنه لا يُفهم منها التعقيب، هل معنى ذلك أنها لا تأتي بالترتيب؟ لا تأتي بالترتيب، وتأتي للتعقيب [نعم] لأنها في وضعها لمطلق الجمع فلا تقتضي ترتيبًا ولا تعقيبًا، وتسمية المخلوق للخالق في نوع من أنواع العبادة شرك، فيكون القائل لقوله: (ما شاء الله وشئت) مسوِّيًا مشيئة الله تعالى بمشيئة المخلوق، وهذا يُعتبر شركًا، يُعتبر أنه سوَّى بين مشيئة الله تعالى ولو باللفظ، قد لا يعتقد أنه بينهما مساواة من كل وجهٍ، لو اعتقد ذلك لكان أكبر، لكنه لا يعتقد ذلك لمجرد المقارنة والتسوية بينهما صار شركًا أصغر. مسوِّيًا مشيئة الله تعالى بمشيئة المخلوق، فهذا شرك، ثم إن اعتقد أن المخلوق أعظم من الخالق أو أنه مساوٍ له فهو شرك أكبر، وإن اعتقد أنه أقل فهو شرك أصغر، لكن هذا التفصيل ليس، ليس هذا التفصيل لكل من تكلم بهذا، وإنما الأصل أنه شرك أصغر، ثم إن وجد هذه المعنى حينئذٍ حملوه على الأكبر. وإلا ليس المراد هنا كل ما سُمِعَ شخص قال: ما شاء الله وشئت حينئذٍ نقول: ماذا تعتقد، حتى تحكم عليه، نقول: لا الأصل أنه شرك أصغر، فتحمله على ذلك هذا الأصل، وحمل ألفاظ الناس على الأصول هو الأصل، كما يُحْمَلُ ألفاظ الناس على الحقائق العرفية، ولا يسألون عن المعنى اللغوي لأنهم لا يدرون المعنى اللغوي، حينئذٍ حمل الألفاظ على الحقائق العرفية هو الأصل، وإذا كان كذلك الذي معنا منه، فلا يجوز التعلق عليه بشيء ما بوجهٍ من الوجوه، يعني إذا حلف بغير الله تعالى.
(«لا تقولوا: ما شاء الله») أليس كذلك؟ («لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان») فسوَّى بينهما في ماذا؟ في العقد بالواو وهو كذلك، حينئذٍ نقول: هذه التسوية ممنوعة، إذا سوَّى بينهما في ذلك فقد وقع في الشرك، وإذا وقع في الشرك الأصل فيه أنه أصغر. قال: («ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان») يعني بيَّن لهم المحرم ودلهم على ماذا؟ على البديل، إذا جاء الشرع بالبديل قلنا به، وإذا لم يأت الشرع بالبديل لا نقول: لا بد من بديل، إذا حرّم الشرع شيئًا فتحت لهم أبوابًا من المباح، نقول: هذه ليست بقاعدة، وإنما إذا جاء الشرع بالبديل حينئذٍ على العين والرأس، وإلا فقد انكف عن الغناء، انكف عن الشعر المحرم، سواء قال المباح أو لا، إنما يحرم

عليه ما حرمه الله تعالى، («ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان») لأن المعطوف بـ (ثُمَّ) يكون مُتراخيًّا عن المعطوف، فلا محظور لكونه صار تابعًا، فهي تفيد يعني (ثُمَّ) تفيد أن المعطوف أقل مرتبة من المعطوف عليه، وهذا هو الأصل جاء زيد ثم عمرو، لا شك أن، جاء زيد ثم عمرو، يعني عمرو أقل مرتبة من زيد، تدل عليه، لكن من حيث الزمن هنا من حيث من حيث المجيء، ومثلها: ما شاء الله فشاء فلان، لكن الأولى استعمال ما جاء به الشرع، لكن لو قال: ما شاء الله فشاء فلان، الفاء تدل على الترتيب كذلك، وإذا كان كذلك فما بعد الفاء أقل مرتبة من ما قبلها، فيكون الأصل فيها الجواز، لكن التعبير النبوي أولى، ولأنه أبين في إظهار الفرق بين الخالق والمخلوق.

مناسبة الحديث للباب: دل على النهي عن قول: («ما شاء الله وشاء فلان») وما أشبه ذلك من الألفاظ، لأنه من اتخاذ الأنداد الذي نهت عنه الآية في أول الباب، على ما ذكره ابن عباس على تفسير ابن عباس.

وفيه إثبات المشيئة للعبد

وفيه إثبات المشيئة لله تعالى. وأن المشيئة العبد تابعة لمشيئة لله تعالى خلافًا لأهل البدع من الجبرية وغيرهم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وجاء عن إبراهيم النخعي أنه يكره أن يقول: أعوذ بالله وبك، ويجوز أن يقول: بالله ثم بك. قال: ويقول: لولا الله ثم فلان، ولا تقولوا: لولا الله -[الله] مبتدأ - وفلان) لم يعزه المصنف، وقد رواه عبد الرزاق وابن أبي الدنيا عن المغيرة قال: كان إبراهيم النخعي يكره أن يقول الرجل: أعوذ بالله وبك، ويرخص أن يقول: أعوذ بالله ثم بك، ويكره أن يقول: لولا الله وفلان، ويرخص أن يقول: لولا الله ثم فلان. لفظ ابن أبي الدنيا. ذكره الشارح.

يكره هنا المراد بها التحريم، لأن السلف يُعبِّرون بالكراهة عن التحريم، فيكره يعني يعتقد التحريم، فيُفتي بالتحريم، قال: أنه يكره (أعوذ بالله وبك) يعني هذا القول، أعوذ الالتجاء إلى الغير والتعلق به، ومر معنا، وهذا اللفظ محرم (أعوذ بالله وبك)، لأنه جمع بين الله تعالى وبين المخلوق بالواو المقتضية للتسوية، والأصل فيه المنع، ويجوز ثم بك، لأن (ثم) تدل على الترتيب والتراخي، وذلك لأن الاستعاذة لمن يقدر على أن يعينك الأصل فيها الجواز، لقوله - صلى الله عليه وسلم - في مسلم وغيره: «من وجد ملجأً فَلْيَعُذْ به». وهذا جائز، هذا في الحي الحاضر الذي له قُدْرة وسبب، فإنه يجوز في حقِّه ما هو تحت قدرته ووسعه، وأما الأموات فلا يُقال في حقهم شيء من ذلك البتة، لماذا؟ لأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا، فدل ذلك على أن الميت لا يُتعلَّق به بوجه من الوجوه، وبحال من الأحوال، لماذا؟ لأنه لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، ومر معنا البحث في ما إذا استعيذ به فيما يقدر فيه لو كان حيًّا، قلنا: الأصل في ذلك المنع كذلك، فلو قال: أعوذ بالله ثم بفلان، وهو ميت، هذا صار مشركًا شركًا أكبر، أليس كذلك؟ لأن البحث هنا: أعوذ بالله وبك، هذا شرك أصغر، أعوذ بالله ثم بك يجوز أو لا يجوز؟ فيه تفصيل، بك هل المراد به الحيّ الحاضر أم الميت؟ إن كان الحيّ الحاضر فلا إشكال فيه، إن كان يقدر وفي وسعه، وأما الميت فلا يجوز بحال من الأحوال، ولا نفصِّل، هل يقدر لو كان حيًّا، أو لا، والأصل المنع من ذلك.

قال هنا: فلو قال: (أعوذ بالله ثم بفلان) وهو ميت فهذا شرك أكبر، لأنه لا يقدر على أن يعين. (ويقول: لولا الله ثم فلان، ولا تقولوا: لولا الله وفلان) لولا حرف امتناع لوجود، امتناع الشيء لوجود غيره، وما بعده مثله، (لولا الله ثم فلان، ولا تقولوا: لولا الله وفلان) على التفصيل السابق.

مطابقة الأثر للباب: ظاهرة.

(فيه مسائل). قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه) يعني في الباب ... (مسائل).

(الأولى: تفسير آية البقرة في الأنداد)، قوله: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) وهذا من اتخاذ الأنداد بالشرك الأصغر. حينئذٍ للتنبيه إما مطلقًا من كل وجهٍ فهو شرك أكبر، وإما مطلق التنديد يعني من بعض الوجوه، ليست المساواة من كل وجهٍ فهو شرك أصغر. ولذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أجعلتني لله ندًا». لَمَّا قيل له: ما شاء الله وشئت. وهذا لا شك أن الأصل فيه أنه

شرك أصغر. وعبَّر بالتنديد «أجعلتني لله ندًا» يعني من بعض الوجوه. فدل على أن الشرك الأصغر فيه تنديد.

(الثانية: أن الصحابة رضي الله عنهم يفسرون الآية النازلة في الشرك الأكبر بأنها تعم الأصغر). كما ذكرنا في قول ابن عباس، لأن هذه الآية نزلت في قريش، وهو يُشركون الشرك الأكبر فاستدل بها ابن عباس على ما ذكر من الشرك الأصغر. للمعنى الذي ذكرناه للندّ يشمل ماذا؟ يشمل النظير المساوي على سبيل الإطلاق، أو في بعض الوجوه.

(الثالثة: أن الحلف بغير الله شرك). لحديث ابن عمر: «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك»).

(الرابعة: أنه إذا حلف بغير الله صادقًا، فهو أكبر من اليمين الغموس). يعني على المذهب، لأن الحلف بغير الله شرك أصغر، واليمين الغموس كبيرة من الكبائر، تعتبر كبيرة من الكبائر، والشرك وإن كان أصغر فهو أكبر من الكبائر يعني جنسه. واليمين الغموس أن يحلف بالله كاذبًا - هذا عند الحنابلة - وقيل: أن يحلف بالله كاذبًا ليقتطع بها مال امرئ، يعني مخصوص وليست على جهة الإطلاق.

(الخامسة: الفرق بين الواو وثم في اللفظ). أي ما كان بالواو لا يجوز لأنها تقتضي المساواة والتشريك، وما كان بـ (ثم) فيجوز لأنها للتراخي فلا تقتضي تسوية ولا تشريكًا.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في من لم يقنع بالحلف بالله) هذا الباب الثاني والأربعون، (باب ما جاء في من)، (في) مفصولة عن (من) لا تُكتب متصلة، (فيمن) (في من) (لم يقنع بالحلف بالله).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أن عدم الرضا بالحلف بالله يُنافي كمال التوحيد، لأن ذلك يدل على قلة تعظيمه لجناب الربوبية، إذ القلب المبتدع لمعرفة عظمة الله وجلاله لا يفعل ذلك. إذا حُلِفَ للشخص بالله، من كان معظمًا لله تعالى يقبل ذلك، وأما رده ولا يقتنع بالحلف، هذا لا يفعله القلب الممتلئ بعظمة الباري جل وعلا، لكن هذا إذا كان يظن صدق الحالف، وأما إذا كان يتيقن كذبه أو يترجح كذبه فلا، الحكم هنا مقيد، فالاقتناع بالحلف بالله من تعظيم الله، لأن الحالف أكد ما حلف عليه بالتعظيم باليمين، وهو تعظيم المحلوف به، فيكون من تعظيم المحلوف به أن يُصدَّق ذلك الحالف لأنه أراد باليمين التعظيم، ثم قارنه بالله تعالى، إذًا ماذا؟ إذا كنت معظمًا لله تعالى أصدق ذلك الذي قرن يمينه بالله تعالى، فلذلك يأتي بمعظم الحالف يأتي بمعظم عند المحلوف به، عند المحلوف له، ولا يأتي بشيء خارج، يعني الذي لا يعرف الله تعالى، ولا يعظمه لا يقال له: والله، لأنه ما يُعظم، أنا أحلف لك بماذا؟ بشيء أريد أن تصدقني فيه، وأؤكد لك الخبر، حينئذٍ آتي بما هو مشترك، فإذا كان كذلك إذا حلف الشخص المؤمن التقي بالله تعالى وهو عظيم بل أعظم عظيم عنده حينئذٍ لا بد أن يقتنع، ولذلك قال: وهو تعظيم المحلوف به، فيكون من تعظيم المحلوف به أن يُصَدَّق ذلك الحالف، وعلى هذا يكون عدم الاقتناع بالحلف بالله فيه شيء من النقص في تعظيم الله، وهذا ينافي كمال التوحيد.

لكن الاقتناع كما عبَّر المصنف (في من لم يقنع) الاقتناع (بالحلف) له جهتان:

الجهة الأولى: أن يكون من جهة الشرع، كاليمين بالدعاوى على جهة الخصوص، اليمين بالدعاوى فيها حكم شرعي، بمعنى أنه إذا حلف عند القاضي حينئذ وجب الرضا، يكون ماذا؟ يكون التسليم هنا لحكم شرعي، كاليمين في الدعاوى فيجب الرضا باليمين بمقتضى الحكم الشرعي. هذا الأول.

الثاني: أمر حسيّ خارج عن الشرع ما جاء الدليل بزيد من الناس أو صفة معينة حينئذٍ هذه مردها إلى ماذا؟ إلى النظر في صدق الحالف، هل هو صادق أم لا، ولا يُشترط لذلك القطع، وإنما يكفي الظن ويترجّح أنه صادق من أهل الإيمان، حينئذٍ وَجَبَ للنص الذي سيذكره المصنف («ومن حُلِفَ له بالله فليرض»). هذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب، لكن ... النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا قرن بينهما، ليدل على أن هذا الحكم مقيد، ليس على إطلاقه، فإذا لم يكن الحالف بالله تعالى صادقًا عندك، وأنت تظن فيه الكذب أو أنه قد يورّي ونحو ذلك فلا يلزمك البتة، إنما يلزمك إذا كنت تعتقد أن ظاهر كلامه هو المراد. فإن كان الحالف موضع ثقة أو صدق يجب، وإلا فلا، لا يجوز، ليس مطلقًا كل من حلف بالله تعالى حينئذٍ سُلِّم له، ولهذا قال ... النبي - صلى الله عليه وسلم -

لحويِّصَة ومحيِّصَة: «تبرئكم يهودُ بخمسين يميناً». قالوا: كيف نرضى يا رسول الله بأيمان اليهود؟ فليسوا محلاً للأيمان، فأقرهم النبي على ذلك.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في من) شخص (لم يقنع بالحلف بالله) يعني من الوعيد، هذا الذي جاء لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ومن لم يرض فليس من الله») وهذا فيه تهديد وفيه وعيد (باب ما جاء في من لم يقنع) القناعة الاجتزاء باليسير من الأعراض المحتاج إليها، يقال: قَنِعَ يَقْنَعُ، من باب فَعِلَ يفْعَلُ، قَنَاعَةً وقَنَعَانًا إذا رَضِيَ، ولذلك إذا لم يقنع يعني إذا لم يرضَ، فالقناعة هنا بمعنى الرضا، وقَنَعَ يَقْنَعُ، فَعَلَ يَفْعَلُ، قُنُوعًا: إذا سأل. إذًا تأتي بمعنى رضِيَ وتأتي بمعنى سأل، قَنِعَ يَقْنَعُ فَعِلَ يَفْعَلُ رضِيَ، فَعَلَ يَفْعَلُ قَنَعَ يَقْنَعُ إذا سَأَلَ، ولذلك قال: ﴿وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ ... [الحج: ٣٦] القانع هنا ماذا؟ قال بعض الفقهاء: القانع هو السائل الذي لا يُلِحُّ في سؤاله، ويرضى بما يأتيه عفوًا، إذًا إذا لم يقنع يعني لم يرض.

ذكر المصنف حديثًا واحدًا تحت الترجمة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تحلفوا بآبائكم، من حلف بالله فليصدق، ومن حُلِفَ له بالله فليرض. ومن لم يرض فليس من الله». رواه ابن ماجه بسند حسن) هذا الحديث رواه ابن ماجة في ((سننه)) وترجم عليه: من حُلِفَ له بالله فليرض. اللام لام الأمر فهو للوجوب، وإسناده جيد على شرط مسلم عند الحاكم وغيره، فإنه متصل ورواته ثقات، قاله في ... ((التيسير)). قوله: («لا تحلفوا بآبائكم») مر الحلف أنه يمين القسم، («بآبائكم») فيه النهي («لا تحلفوا»)، (لا) ناهية، ولذلك حُذِفَتِ النون من الفعل، فيه النهي عن الحلف بالآباء، ولا مفهوم له، ما معنى: لا مفهوم له؟ هكذا قال الشراح، [نعم أحسنت] يعني غير الآباء هل يجوز أو لا؟ مفهوم المخالفة هنا لو قلنا بالمفهوم («لا تحلفوا بآبائكم»)، إذًا احلفوا بأمهاتكم، تجوز؟!! لكن نقول: هذا لا مفهوم له، هذا اللفظ لا مفهوم له، فيه النهي عن الحلف بالآباء ولا مفهوم له، وقد تقدم النهي عن الحلف بغير الله مطلقًا، («من حلف بغير الله»)، قلنا: هذا شامل، شمل الآباء .. وإلى آخره، وأنه من الشرك.

قال: قوله: («من حلف بالله فليصدق») أي وجوبًا، («من حلف بالله فليصدق») الفاء هذه واقعة في جواب الشرط، جملة جواب الشرط، و («من») هذه تفيد العموم وهي شرطية، و («حلف بالله فليصدق») أي وجوبًا، فلا يحلف بالله تعالى وهو يكذب، إنما يجب أن يحلف بالله تعالى وهو صادق، لأن الصدق مما أوجبه الله تعالى على عباده، وحضَّهم عليه في كتابه، ولو لم يحلف بالله، يعني لا يلزم هنا («من حلف بالله فليصدق») إذا لم تحلف حينئذٍ الصدق أنت مخير فيه، الصدق مأمور به حلف بالله أو لم يحلف، لو تكلم كلامًا أخبارًا هكذا ولم يحلف وجب عليه أن يصدق، فكيف إذا حلف بالله تعالى، قرن الباري جل وعلا بكلامه من أجل التأكيد والتعظيم، إذًا تحري الصدق يكون آكد في هذا الموضع.

قال هنا: ولو لم يحلف بالله، فكيف إذا حلف بالله. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، قال: ﴿وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وقال: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ﴾ [النحل: ١٠٥]. وهو حال أهل البر كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ﴾ إلى قوله ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ [البقرة: ١٧٧]، إذًا الصدق محمود في الشرع، وإذا كان كذلك فهو مأمور به شرعًا، مع الأوامر المذكورة هناك، فإذا كان كذلك فحينئذٍ إذا («حلف بالله فليصدق») فليكون صادقًا.

وفيه تأكد وجوب الصدق في اليمين بالله، لأن اليمين الغموس من الكبائر. والصدق هو الإخبار بما يطابق الواقع، وهذا مرّ معنا.

تطابق الواقع صدق الخبر ... وكِذبه عدمه في الأشهر

وضدّه الكذب وهو الإخبار بما يخالف الواقع.

فقوله: («من حلف بالله فليصدق») أي فليكن صادقًا في يمينه، وهل يُشترط القطع أم يكفي الظن؟ الثاني. يعني إذا أراد أن يحلف

على شيء، والله ما جاء زيد، وأنا ليس عندي يقين، هل يجوز الحلف على مجرد الظن أو لا، ترجح عندي نعم يجوز، يجوز أن يحلف على لأن الظن معتبر في سائر الأحكام الشرعية، أليس كذلك؟ إذا ظن طلوع الفجر لا يجوز له أن يأكل ويشرب، أليس كذلك؟ إذا ظن بقاء الليل ولو لم يقطع به لا يزال أن يأكل ويشرب، هذا للصائم، حينئذٍ نقول: الظن هنا معتبر كذلك، فإذا ظن أمرًا ما، حينئذٍ حلف بالله تعالى، نقول: هذا صادق، لو تبين بعد ذلك أنه لم يكن كذلك، حينئذٍ لا حرج عليه، لماذا؟ لأن الظنون معتبرة هنا، بل غالب الأحكام وخاصة في هذه الأخبار مبناها على الظن، ويكفي ظن المطابقة فله أن يحلف على ما يغلب على ظنه، كقول الأعرابي للنبي - صلى الله عليه وسلم -: والله ما بين لابَتَيْهَا أهل بيت أفقر مني. قطعًا؟ لا، ليس قطعًا، ومع ذلك حلف بالله عند النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم ينكر عليه. وهذا اعتبر فيه الظن، وأقره النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وقوله: ((ومن حُلِفَ له بالله فليرض)) أي وجوبًا كما يدل عليه قوله: ((ومن لم يرض فليس من الله)) ولفظ ابن ماجة، ((ومن لم يرض بالله فليس من الله)). وهذا لا شك أنه وعيد لقوله تعالى: {وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ} [آل عمران: ٢٨] بل وعيد شديد. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: فقد برئ من الله. وهذا عام في الدعاوى وغيرها، النص هنا عام، ليس خاصًّا، يعني ((ومن حُلِفَ له بالله فليرض)) هل هو عند الحاكم والقاضي فقط؟ أم أنه حتى في اعتياد الناس ومجريات الحياة؟ لا شك أن الحديث عام، فيبقى على عمومه، وهذا عام في الدعاوى وغيرها، ما لم يفضِ إلى إلغاء حكم شرعي، كمن تشهد عليه البينة الشرعية فيحلف على تكذيبها، فلا يُقبل حلفه، يعني هذا من خصائص القاضي.

قال في ((التيسير)) عن المصنف: أنه حمل حديث الباب على اليمين في الدعاوى، كمن يتحاكم عند الحاكم فيحكم على خصمه باليمين، فيحلف فيجب عليه أن يرضى. يعني مراده ((ومن حُلِفَ له بالله فليرض)) ليس في معاملات الناس، وإنما هذا عند القاضي فحسب، إذا تعيَّنت عليه اليمين ولم يكن ثَمَّ بينة فعليه وجب عليه أن يحلف، ووجب المقابل الخصم أن يرضى، لكن هذا التقييد لا يُسلَّم، وإنما نقول: هذا الحكم عام، لأن اللفظ هنا عام. قال: ((من حلف بالله فليصدق، ومن حُلِفَ)) إذًا نقول: ((ومن حُلِفَ له))، ((من)) شرطية، وهي من صيغ العموم، يحتاج إلى تقييد، يحتاج إلى تخصيص، وليس ثَمَّ مخصص.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: ويُراد بهذا إذا توجهت اليمين على خصمك وهو معروف بالصدق أو ظاهره الخير والعدالة، - هذا القيد مأخوذ من الاقتران هنا، ولذلك الذي يقول: دلالة الاقتران دائمًا ضعيفة. لا أدري ماذا يقولون هنا؟ إما أن يعمموا، وإما أن يبقى التقييد على هذا العمل. النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من حلف بالله فليصدق)) هنا توجيه للحالف، هذا أولاً، ثم قال: ((ومن حُلِفَ له)) هذا توجيه لمن؟ للمحلوف له، وجمع بينهما في سياق، فدل على أن الثاني مقيد بالأول، بمعنى ((ومن حُلِفَ له)) واعتقد صدق الأول الذي أُمِرَ بالصدق في الحلف، فإن امتثل حينئذٍ فليرض الثاني. فإن لم يكن كذلك عنده ليس بثقة حينئذٍ لا يلزمه الرضا، لذلك قال هنا ابن السعدي: إذا توجهت اليمين على خصمك وهو معروف بالصدق أو ظاهره الخير والعدالة - يعني مجهول الباطن فلا تدري عنه لكن تبقي على الأصل - فإنه يتعين عليك الرضا والقناعة بيمينه، لأنه ليس عندك يقين يعارض صدقه. فإذا كان عندك يقين يعارض صدقه فلا يجب عليك، إذا تعلم من شأنه ولو كان مسلمًا أنه كذَّاب وأنه يكذب، حينئذٍ لا يلزمك، بل لا يجوز لك أن ترضى. وما كان عليه المسلمون من تعظيم ربهم وإجلالهم يُوجب عليك أن ترضى بالحلف بالله. لكن هذا إذا كان ثقة كما قال. قال رحمه الله تعالى: وأمَّا من عُرِفَ منه الفجور والكذب - وهو مسلم - حلف على ما تُيُقِّنَ كذبه فيه، فإنه لا يدخل تكذيبه في الوعيد للعلم بكذبه - يعني لا يلزمك بل تكذبه، لأن الأصل فيه، الصادق الأصل فيه حمل كلامه على الصدق، والعكس بالعكس، الكاذب الأصل فيه حمل كلامه على الكذب فلا يجوز قبوله، وأنه ليس في قلبه من تعظيم الله ما يطمئن الناس إلى يمينه، فتعين إخراج هذا النوع من الوعيد لأن حالته متيقَّنة - وحينئذٍ ليس داخلاً في الوعيد، ولو استدل بالجمع بين الأمرين كما استدل تلميذه ابن عثيمين

رحمه الله تعالى، لكان أقرب إلى قواعد الأصول. يعني هو رجع إلى أمر معقول في النظر مخالف النص، لكن جمع بينهما الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في أن الجملة الثانية قيد للأولى، وهذا استدلال بدلالة الاقتران حينئذٍ نقول: هي حجة في مثل هذا الموضع كما مر معنا.

إذًا إذا تيقن الكذب هو حينئذٍ لا يقبل خبره، ولو حلف بالله، لماذا؟ لأنه كاذب، طيب إذا استوى عندك الأمران ما تدري؟ إذا استوى الأمران الصدق والكذب، لم يترجح أحدهما؟ إذا تيقن الصدق وجب القبول، إذا ترجح الصدق وجب القبول.

إذا استوى الأمران؟

وجب القبول. لأن حمل الناس على الأصول هو الأصل، وأما إذا تيقن الكذب أو ترجح الكذب حينئذٍ يدخل في كلام الشيخ ابن السعدي رحمه الله تعالى.

٨٣.٢ خاتمة الدرس

قال في الفتح - الفتح ليس ابن حجر، إنما ((فتح المجيد)) - قال في الفتح: أما إذا لم يكن له في حكم الشريعة على خصمه إلا اليمين فأحلفه، فلا ريب أنه يجب عليه الرضا - يعني عند القاضي - وأما إذا كان فيما يجري بين الناس مما قد يقع في الاعتذارات من بعضهم لبعض ونحو ذلك، فهذا من حق المسلم على المسلم - يعني ردّه إلى أصل آخر - فهذا من حق المسلم على المسلم أن يقبل منه إذا حلف له معتذرًا أو متبرئًا من تهمة، ومن حقِّه عليه أن يحسن به الظن - إذا أمكن حمل ما عليه الناس على إحسان الظن فهو الأصل، وأما إذا قامت قرينة قولية أو حولية أو عرفية على خلاف ذلك حينئذٍ لا إشكال في إساءة الظن به. قال: ومن حقِّه عليه أن يحسن به الظن إذا لم يتبين خلافه - إذا تبين خلافه بقرينة حينئذٍ لا يحسن الظن به - كما في الأثر عن عمر رضي الله عنه: (ولا تظنن بكلمة خرجت من مسلم شرًّا وأنت تجد لها في الخير محملاً). وهو من محاسن الأخلاق ومكارمها وكمال العقل وقوة الدين، بمعنى أن ما يقع بين الناس من الاعتذارات يعني لشيء لم يكن عند القاضي فيُلزم باليمين فيجب على الخصم الرضا والقناعة والقبول. إذا لم يكن كذلك حينئذ مرده إلى مسألة الصدق وعدمه، هذا هو الضابط، من تيقن صدقه أو ترجح أو استوى وجب الرضا، وإن لم يكن حينئذٍ لا يجب الرضا البتة.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه الوعيد الشديد في حق من لم يقنع بالحلف بالله.

وفيه وجوب الصدق في اليمين. («فليصدق»).

وفيه تحريم الكذب في اليمين.

وفيه وجوب تصديق من حُلِفَ بالله له، إذا كان من أهل الإيمان وهو ثقة. إذا كان تعلم من حاله أنه كثير التورية، أو أنه يورِّي، يلزمك أو لا يلزمك؟ لا يلزمك، لأن الشأن الآن والله أعلم أن من يُكثر التورية أنه من قسم الكاذب الذي لا يدري بالكذب، هذا الكثير لماذا؟ لأن التورية ليست بالأمر الهين، هذا يحتاج إلى إنسان عنده حافظة للمفردات فيعلم القريب والبعيد من المعاني، ولكن إذا فوجئ بشيء ما فأجاب، ثم بعد ذلك يؤول لنفسه بأنه قصد المعنى البعيد، هذا لا يكفي، بل يكون كاذبًا، ولذلك من أكثر من التورية وقع في الكذب، بل الكذب الصريح. وهذا موجود، من التفت يمنة ويسرة عَلِمَ ذلك.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

الأولى: النهي عن الحلف بالآباء). لقوله: («لا تحلفوا بآبائكم»).

الثانية: الأمر للمحلوف له بالله أن يرضى). يعني إذا لم يظهر له كذب الحالف، وهذا يكون تعظيمًا للمحلوف به. ورضا بالحكم الشرعي الذي جعل له اليمين على خصمه إذا كان عند حاكم من حكام المسلمين. وجب عليه ماذا؟ أن يؤمن بذلك وأن يصدق وأن يقبل لأنه تعظيم لله تعالى.

الثالثة: وعيد من لم يرض). لقوله: («ومن لم يرض فليس من الله») وهذا تبرأ منه كما قال ابن كثير فيما سبق. يدل على أن عدم الرضا من كبائر الذنوب. وهذا إذا كان الحالف ثقة هذا في الأمور الحسيّة، وأما الشرعية فكما مر.
والله أعلم.
وصلّى الله وسلَّم على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

84 ٨٤

٨٤٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب قول: ما شاء الله وشئت).
هذا هو الباب الرابع والأربعون (باب قول: ما شاء الله وشئت).
هذه الترجمة داخلة في الترجمة السابقة، ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) قوله فيما سبق في الباب الثاني والأربعين (باب قول الله تعالى: {فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) وعلمنا أن هذا فسَّره ابن عباس، وهو حمل الآية وإن كانت مُنَزّلة في الشرك الأكبر على الشرك الأصغر، وذكر منها (قول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت)، وحينئذٍ أفرد المصنف هذا الباب بهذه الكلمة لورود النص فيها. (باب قول: ما شاء الله وشئت) حينئذٍ قوله هذا التبويب المراد به أنه من الشرك، باب (باب قول: ما شاء الله وشئت) أطلقه، لم يبين حكمه لبيانه مما سبق (باب قول: ما شاء الله وشئت) أي أنه من الشرك. لِمَا فيه من التسوية بين الخالق والمخلوق في المشيئة، يعني في اللفظ مع اعتقاده أن مشيئة العبد دون مشيئة الله تعالى، حينئذٍ يكون شركًا أصغر، وأما إذا أطلق التسوية فسوَّى بين المشيئتين هذا شرك أكبر، إذًا (ما شاء الله وشئت) تحتمل الوجهين، لكن الأصل فيه أنها الشرك الأصغر حتى تدل القرينة على أن المراد به التسوية من كل وجهٍ حينئذٍ يكون شركًا أكبر، إذًا التسوية المراد بها تسوية ليست من كل وجهٍ، وإنما من بعض الوجوه، ولك أن تقول: التسوية المطلقة، ومطلق التسمية، كما مر معنا التنديد المطلق الذي هو الشرك الأكبر، ومطلق التنديد، التسوية المطلقة هذا الشرك الأكبر، ومطلق التسوية يعني من بعض الوجوه، والمراد به في هذا الموضع أنه تسوية في اللفظ، شرَّك بين المشيئتين بالواو الدالة على مطلق الجمع، إذًا (باب قول: ما شاء الله وشئت) أي أنه من الشرك لِمَا فيه من التسوية بين الخالق والمخلوق بالمشيئة، يعني في اللفظ مع اعتقاد أنه دونه، فهذا شرك أصغر.
ذكر المصنف رحمه الله تعالى في الترجمة ثلاثة أحاديث.
قال رحمه الله تعالى: (عن قتيلة أن يهودياً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إنكم تشركون، تقولون: ما شاء الله وشئت، وتقولون: والكعبة) أي وتقولون: والكعبة، حلف بغير الله تعالى (فأمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: «ورب الكعبة، وأن يقولوا: ما شاء ثم شئت». رواه النسائي وصححه). هذا الحديث رواه النسائي في ((السنن))، وفي ... ((اليوم والليلة))، كما قال الشارح، ولفظه في الأخير يعني في ((اليوم والليلة)): عن قتيلة امرأة من جهينة أن يهوديًا أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إنكم تندِّدون وتشركون. إذًا التندِّد والتشريك بمعنى واحد، والحجة في ذلك إقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - لهذا اليهوديّ، وليست الحجة في قول اليهوديّ لأنه لا يُوثق بخبره، وإنما الحجة في ماذا؟ في إقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - له. إنكم تندِّدون وتشركون. تشركوا بمعنى التنديد، فالعطف هنا عطف تفسير، ثم بيَّن ما هذا التنديد، قال: تقولون ما شاء الله وشئت، وتقولون: والكعبة. فأمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، ويقول: أحدكم ما شاء الله ثم شئت. وفي رواية له -

للنسائي - قالت - يعني - قتيلة: دخلت يهودية على عائشة رضي الله تعالى عنها فقالت: أنكم تشركون، وساق الحديث. إذًا رواه النسائي في ((اليوم والليلة)). وروى عن قُتيلة الحديث عن عبد الله بن يسار، يعني الذي روى عنها عبد الله بن يسار، فرواه رحمه الله تعالى في ((اليوم والليلة)) قال: أخبرنا يوسف بن عيسى قال حدثنا الفضل بن موسى قال: أخبرنا عن مسعر عن معبد بن خالد عن عبد الله بن يسار عن قُتيلة .. إلى آخره، ثم رواه أيضًا عن أحمد بن حفص قال حدثني أبي قال حدثني إبراهيم بن طهمان عن مغيرة عن معبد بن خالد عن قُتيلة، السابق السند السابق عن عبد الله بن يسار الجعفي، وفي السند الآخر قال: عن معبد بن خالد عن قتيلة. فأسقط من السند الثاني عبد الله بن يسار والمشهور ذكره، وهو الراوي عن قتيلة، وهذا عليه أكثر الحفاظ. وقد روى الحديث أيضًا ابن سعد والطبراني وابن مندة، وأشار ابن سعدٍ إلى أنها ليس لها غيره، يعني ليس لقتيلة - وهي صحابية - ليس لها إلا هذا الحديث. قوله: (عن قتيلة) مصغر بنت صيفي الجهنية أو الأنصارية صحابية مهاجرة، (أن يهودياً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إنكم تشركون)، وفي الرواية الأُخرى: تُنَدّدِونَ.

نأخذ منها أن الشرك بمعنى التنديد، التشريك والتنديد بمعنى واحد، وهو قوله تعالى ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) وعليه القاعدة السابقة أن الشرك مما فسَّره الله تعالى، يعني الشرك لفظًا هذا لفظ شرعي، وهذه من المعاني التي ينبغي العناية بها في مقام البعث في التوحيد، التوحيد هذا لفظ شرعي (فأهل بالتوحيد)، ومعناه شرعي، يعني الذي تكلم بذلك وبيَّن المعنى هو الشرع، حينئذٍ لم يجعل الشارع لأي مخلوق كائنًا من كان أن يفسِّر معنى التوحيد، وكذلك الشأن في الشرك، اللفظ والمعنى من الشرع، اللفظ قطعي الثبوت، والمعنى قطعي الثبوت، هذه أصول مهمة لأنه لو نازع منازع في المعنى بعض مفردات الشرك، تَرُدّ عليه بهذا الأصل العظيم المتفق عليه، وهو أن معنى التوحيد ليس إليك، تفسيره ليس إليك، وإنما تكفل الله تعالى ببيان حقيقته، فخلق الخلق لأجل التوحيد ولم يترك معنى التوحيد إلى أفهام الناس وأهوائهم كلٍّ يُفسِّر على هواه، وإنما بيَّن ذلك بيان قطعيًّا ليس قابلاً للنزاع البتة، ولذلك ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى غيره أن التوحيد له مفاهيم خمسة أو ستة، الجهمية لهم معنى للتوحيد، والصوفية لهم معنى للتوحيد، وهكذا كلّ مبتدع نظر في التوحيد حينئذٍ جعل الميزان هو عقله فإذا كان كذلك حينئذٍ عندنا أصل عظيم قطعي الثبوت قطعي المعنى الدلالة، فالتوحيد والشرك كل منهما قطعيان من حيث اللفظ، ومن حيث المعنى، فحينئذٍ لا مجال لأحد أن يجتهد فيه البتة، فكل مجتهد في معنى التوحيد فأثبت ما يخالف ما جاء به الشرع حينئذٍ نرد عليه بهذا الأصل العظيم، وكذلك الشرك إذا اجتهد فيه مجتهد وقال: الشرك معناه كذا وكذا، نقول: الله تعالى بيَّن، والنبي - صلى الله عليه وسلم - بيَّن معنى الشرك بما لم يجعلا مجالاً لأحد أن يتفوه به البتة. إذًا التشريك والتنديد بمعنى واحد، دليل ذلك قوله تعالى ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) هذا هو معنى ماذا؟ {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ ... بِهِ} ما معنى الشرك؟ جَعْلُ الندِ لله. فتفسره بالقرآن، ولذلك حتى الشرك الذي يُسمَّى الأصغر، وهو كذلك فسره النبي - صلى الله عليه وسلم -، لَما قال لهم - سيأتينا البحث في الحديث: (ما شاء الله وشئت)، فقال: «أجعلتني لله ندًّا»؟. إذًا الشرك بنوعيه فيه تنديد، إلا أن الشرك الأكبر، تنديد مطلق من كل وجه، والشرك الأصغر مطلق التنديد، فيه تسوية، وفيه تشريك، لكن ليس من كل وجه.

قال: (إنكم تشركون، تقولون: ما شاء الله وشئت)، (تشركون) تندّدِون، (تشركون) أي تقعون في الشرك، (تشركون) أَشْرَكَ يُشْرِكُ تُشْرِكُ، إذًا فيه نسبة؟ فيه ماذا؟ فيه بيان إضافة الفعل إلى فاعله (تشركون)، فحينئذٍ وقعتم في الشرك، والخطاب هنا لمن؟ للمسلمين، فدل ذلك على أن الوصف هنا لَحِقَ مسلمًا، لكن المراد به الشرك الأصغر فلذلك لا يخرجه من الملة لِما سيأتي، (تشركون) أي تقعون في الشرك، والخطاب للمسلمين، والشرك في قولهم: (ما شاء الله وشئت) هذا الذي عناه به قول (ما شاء الله وشئت)، ولذلك قال: (إنكم تشركون) ماذا تقولون؟ تقولون ماذا؟ (ما شاء الله وشئت) حينئذٍ نسب الشرك إلى القول. إذًا القول قد يكون شركًا، ومن الشرك ما هو قول، كما أن الشرك منه فعل، كما أن الشرك منه اعتقاد، هل يكون الشرك في الاعتقاد فقط دون الفعل والقول - أجيبوا - يكون

أو لا يكون؟ مثاله؟ [كيف تقول: نعم] قلنا بالأمس: أنه لو جوَّز الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - ولَوْ لَمْ يستغث، ما حكمه؟ مشرك، حكمت عليه بالشرك لماذا؟ هل فعل؟ لم يفعل، هل جوَّز أفتى بالجواز؟ لا، هل صنَّف؟ لا، إذًا حكمت عليه بماذا؟ بالشرك، نحكم عليه بالواقع، لا على عينه، يعني لم يصرح، من اعتقد فهو مشرك، فليعتقد هو مع كونه معتقدًا جواز الاستغاثة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فليعتقد أنه مشرك، يعني أضف هذا الاعتقاد إلى اعتقادك، حينئذ نقول: الشرك يكون بالاعتقاد، ويكون بالفعل، ويكون بالقول، ولا نحصر الشرك الأكبر في الفعل فقط، ولا في القول فقط، ولا في الاعتقاد فقط، كالشأن في الكفر كما أنه يكون في الاعتقاد فقط، ويكون بالقول فقط دون الاعتقاد، ويكون بالعمل بالجوارح كمن سجد لصنم، ولو لم يعتقد فهو كافر، لماذا؟ لأن الكفر يكون بالفعل ولو لم يعتقد معه. إذًا (إنكم تشركون) أطلق (تقولون) بيَّن ماذا؟ أن الشرك المراد به هنا الشرك في القول، ثم هو شرك أصغر لِمَا سيأتي، ويدل عليه أيضًا ما جاء في حديث ابن عباس السابق في تفسير الآية ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) ذكر قول الرجل: (ما شاء الله وشئت). إذًا تُشركون شركًا أصغر، وفيه أن اليهود يعلمون الشرك الأصغر كما أنهم يعلمون الشرك الأكبر. إذًا الشرك في قولهم: (ما شاء الله وشئت) ... فالنبي - صلى الله عليه وسلم - في جعل المعطوف مساويًا للمعطوف عليه، وهو الله عز وجل حيث كان العطف بالواو المفيدة للتسوية. والحديث نصٌّ في أن هذا اللفظ من الشرك، نصّ يعني أنه قال: (تشركون تقولون) فدل ذلك على أنه نصّ، [نعم] والحديث نصٌّ في أن هذا اللفظ من الشرك لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أقرَّ اليهوديّ على تسمية هذا اللفظ تنديدًا - كما في الرواية الأخرى - وشركًا ونهى عنه، يعني أقرَّه على أنه تنديد وأنه شرك بالله تعالى لكنه شرك أصغر، ومع ذلك نهى عنه عليه الصلاة والسلام، وقال لمن قال ذلك: («أجعلتني لله ندًّا»؟). وأقر من سمَّاه تنديدًا كما جاء بلفظ: إنكم تندِّدون.

وأرشد عليه الصلاة والسلام إلى استعمال اللفظ البعيد من الشرك وهو قول: («ما شاء ثم شئت») كما في هذه الرواية، وسيأتي في حديث ابن عباس ما شاء الله وحده، وإن كان الأولى قول: ما شاء الله وحده كما في حديث ابن عباس، يعني مرتبتان:

- لا تقل: (ما شاء الله وشئت) أو شاء فلان، وإنما الواجب أحد لفظين وليسا على مرتبة واحدة:
- المرتبة الأولى: ما شاء الله وحده.
- المرتبة الثانية: ما شاء الله، ثم شاء فلان. يعني الإتيان بـ (ثُمَّ)، أمّا (ما شاء الله وشئت) هذه ممنوعة. إذًا هذا التركيب الذي هو ربط مشيئة بمشيئة هذه فيها ثلاثة ألفاظ:
- لفظ ممنوع المحرم الشرك الأصغر وهو ما جاء بالعطف بالواو.
- ثم ما جاء بدون قرن المشيئة الأخرى مشيئة العبد، ما شاء الله وحده، وهذه في الدرجة الأولى.
- ثم ما شاء الله ثم شئت، ثم شاء فلان لانتفاء العلة الموجودة بالواو التي هي اقتضاء التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه.

والعبد وإن كان له مشيئة فمشيئته تابعة لمشيئة الله تعالى، ولا قدرة له يعني للعبد على أن يشاء شيئًا إلا إذا كان الله قد شاءه كما قال تعالى: {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ}، دلّ ذلك على إثبات المشيئة للعبد، و {وَمَا تَشَاؤُونَ} قلنا: الأصل في إضافة الفعل إلى فاعله دليل على اتصافه به، أو لا؟ ومن هنا قَعَّد أهل السنة والجماعة على أن الأفعال الواردة فالقرآن الكريم والسنة المضافة المسندة إلى الباري جل وعلا هي صفات له، أو لا؟ وجهه أنه جُعِلَ فاعلاً، والفاعل موصوف في المعنى، {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} استوى فعل ماضٍ، أليس كذلك؟ نقول: الله تعالى متَّصِفٌ بصفة الاستواء، من أين أخذنا هذه الجملة (متَّصِفٌ بصفة الاستواء)، الله تعالى ما قال: اتَّصفْتُ بصفة الاستواء، وإنما قال أخبر عن نفسه بأنه {اسْتَوَى}، نقول: {اسْتَوَى} فعل ماضٍ، وفاعله (هو) ضمير يعود إلى الباري جل وعلا. والقاعدة في لغة العرب باتفاق العقلاء أن الفعل سواء كان مضارعًا كقوله: «ينزل ربنا» أو كان ماضيًا قوله: {أَتَى} أو {اسْتَوَى} كما هو الذي معنا، أن الفعل إذا أُسنِدَ إلى الفاعل دلَّ على أنه هو الذي أحدث الوصف، ومعلوم عند النحاة باتفاق: أن الفاعل يكون وصفًا محدثًا من الفاعل أوجده، وقد يكون قائمًا به، ولذلك قال ابن هشام في ((القطر)) هناك: واقعًا منه أو قائمًا به.

واقعًا منه مثل ماذا؟ ضربتُ زيدًا، ضربتُ وقع الضرب، تعدى، مشى، حينئذٍ منفصل، لكن مات زيد، مات زيد أوقع شيئًا؟ لم يوقع شيئًا، حينئذٍ كل فعل أسند إلى فاعل دل على أن ما اشتُّق منه الفعل وصف للفاعل، ولذلك اتفقوا البيانيّون على أنه لا فرق في أصل المعنى بين قام زيد، وزيد قائم، أو لا؟ قام زيد، هذا يدل على ماذا؟ على أن زيد متصف بصفة القيام، ما الذي دلنا على ذلك؟ إسناد الفعل إلى الفاعل، والأصل فيه الحقيقة، ولا يُعدل إلى المجاز إلا بقرينة، حينئذٍ نقول: الإجماع منعقد على أن هذه الأفعال إذا أضِيفت إلى الباري جل وعلا فهي أوصاف حقيقة له جل وعلا، حينئذٍ كل من ادَّعى المجاز في قوله: {وَجَاء رَبُّكَ} نقول: هذا دعوى باطلة يردّها الإجماع، إذ ظواهر النصوص باقية على ظاهرها. هنا قال: {وَمَا تَشَاؤُونَ} أضاف بالفعل المشيئة إلى الواو، {تَشَاؤُونَ} الخطاب هنا للصحابة ومن في حكمهم، حينئذٍ أضاف المشيئة إلى الواو فدل على أن أصحاب الواو لهم مشيئة، أليس كذلك؟ دل على أن أصحاب الواو لهم مشيئة فيوصفون بـ المشيئة، إذًا الصحابة وغيرهم كل مخلوق له مشيئة وله إرادة، {إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ} هذا فيه استدرج، بمعنى ماذا؟ ما تشاءون هذا فيه إضافة الفعل إلى الفاعل على جهة الإطلاق، يعني تشاءون أشياء شاءها الله أم؟ لكن بيّن الباري جل وعلا لأن الواو هنا عامة، حينئذٍ فيه نوع إطلاق، والفعل يُعتبر من المطلق، وفيه شمول حينئذً يُحمل اللفظ على إطلاقه، لكن جاءت {إِلَّا} للدلالة على الاستثناء والإخراج، {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ}.

ففُهِمَ منه ماذا؟ أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى، فلا يكون للعبد شيءٌ من أفعاله لا يشاؤه الله تعالى، لماذا؟ لأنها مقيَّدة، خلافًا للجبرية ومن على شاكلتهم، فإن قيل: ثَمَّ اعتراض ذكره صاحب ((التيسير)): ذكر النحاة أن (ثُمَّ) تقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم كالواو. مرَّ معنا فيما - لعلكم تذكرونه - أن حروف العطف على قسمين:

- قسم يُشَرِّكُ في الحكم والمعنى.
- وقسم يُشَرِّكُ في الحكم لا في المعنى.

الثاني ثلاثة قلنا: [(بل، و (لا)، و (لكن)] هذه تُشَرِّكُ في الحكم يعني في الإعراب فقط، ما جاء زيد ولكن عمرو، إذًا شرَّكته في الحكم فقط، أما المعنى فهو مستقل، إذًا هذا النوع شرَّك في الحكم يعني في الإعراب فقط، أما في المعنى فلا، لا يُشرِّكه.

بقي ماذا القسم الثاني الذي هو الأكثر، هذه ثلاثة فقط.

القسم الثاني: أو الأول ما شَرَّك في المعنى والحكم معًا، بمعنى أنه يجعل لِمَا بعده مثل ما قبله في المعنى الذي أُسنِدَ إليه وهو معنى الفعل، تقول: جاء زيد وعمرو. عمرو أثبتَّ له شيئين:

أولاً المجيء الذي دلَّ عليه جاء، فالواو شَرَّكَتْ بينهم في المعنى فأثبت المجيء لعمرو كما أثبته لزيد، أليس كذلك؟ وفي الإعراب الذي هو الحكم، حينئذٍ جاء زيد بالرفع، وعمرو بالرفع، فشرَّكت الواو بين عمرٍو وزيد في المعنى أثبتت له ما أُثبتَ للمعطوف عليه وهو معنى الفعل جاء، يعني المجيء ثابت لهما معًا ن وفي الإعراب.

هذا النوع ما شَرَّكَ في المعنى والحكم معًا، الواو و (ثُمَّ) يدخلان تحت هذا القسم، ف (ثُمَّ) تُشَرِّكُ في المعنى كما تشرِّك في الإعراب، تقول: جاء زيد ثم عمرو، فيه ماذا؟ إثبات المجيء لعمرو كما أثبته لزيد، والتشريك في الإعراب، هذا مرفوع، وهذا مرفوع، لأنه معطوف على مرفوع، إذًا هذا المعنى مشترك بين (ثُمَّ)، وبين الواو، لماذا منعنا الواو (ما شاء الله وشئت)؟ لكونه يدل على الجمع، يعني جمع المعنى في العطف المعطوف والمعطوف عليه، وثم كذلك؟ أليس هذا إشكال؟ صحيح أم لا؟ كما قال: (ما شاء الله وشئت) هنا جمع بين المشيئتين، جاء زيد وعمرو جمع بين المجيئين هذا المجيء وهذا المجيء، كذلك جاء زيد ثُم عمرو جمع بين المجيئين، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: الفرق بين (ثُمَّ) والواو، هنا أورد الإشكال في ((التيسير))، وأجاب عنه.

ذكر النحاة أن (ثُمَّ) تقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم كالواو، لعله أراد بالحكم هنا المعنى، وغاية ما يقال إن (ثُمَّ)

تقتضي الترتيب بخلاف الواو، يعني الفوارق بين النوعين أو ما يُزاد على (ثُمَّ) إنها تفيد الترتيب، لكن إفادة الترتيب لا يقتضي عدم الجمع بالمعنى، أو لا؟ إفادة الترتيب لا يقتضي أنها لا تدل على الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى كالواو. إذًا الواو لمطلق الجمع، كذلك (ثم) أفادت معنى الجمع ففيها شيء من الجمع، حينئذٍ زادت ثم على الواو بالترتيب، هل هذا يدل على أن ثَمَّ فرقًا بين حرفيّ الواو و (ثم) في الجمع بين المعنيين؟ الجواب: لا، إذًا كون (ثُمَّ) للترتيب لا يخالف الأصل الذي هو أن الواو و (ثُمَّ) كلاهما لجمع بين المعنيين، فإن كانت جهة الجمع تختلف، فإنها تقتضي مطلق الجمع - يعني الواو - وهذا لا يغير صورة الاشتراك، قال: هذا إشكال. فهو إشكال، لكن جوابه، أولاً قبل أن نجيب بما يذكره النحاة: أن ما جاء الشرع بمنعه وإجازته معلَّقًا على اللفظ وجب إتباعه، بمعنى أن الشرع قال: لا تقولوا: (ما شاء الله وشئت)، ولكن قولوا: (ما شاء ثم شئت)، حينئذٍ نقول: التسليم للشرع جاء باقتضاء الإتباع فيما أمر، وفيما نهى، نهى عن لفظ [وليس ثَمَّ]، وأمر بلفظ وليس ثَمَّ بين التركيبين إلا اختلاف الحرفين، قال: لا تقولوا: (ما شاء الله وشئت)، قولوا: (ما شاء ثم شئت) ما الفرق بينهما (مَا شاء) هي (ما شاء)، و (شئت) هي (شئت) ما الذي اختلف (الواو) و (ثُمَّ) حينئذٍ نقول: الإتباع هو الأصل، ثم إذا أدركنا العلة أو لم ندرك العلة نقول: هذا لا يُشْكِلُ على الأصل وهو التسليم لما جاء به النّص.

هنا: قال الجواب المنهي عن ذلك إنما هو إذا أتى بصورة التشريك جمعًا، بمعنى تلخيص ما سيذكره: أن الواو من ظاهرها منذ أن يسمعها السامع يفهم الجمع والاشتراك والتسوية، أما (ثُمَّ) فلا يفهم منه ذلك، وإن كان لا يمنع أن يكون هناك جمع بينهما. إذًا العدول إلى (ثُمَّ) ليس المراد منه ألا يكون ثَمَّ جمع بين المعنيين بين المعطوف والمعطوف عليه، لأن هذا حرف عطف، لحرف العطف يُشَرِّكُ في المعنى والحكم، لكن المراد أنه في الصورة منذ أن يسمع السامع (ما شاء الله وشئت) إذًا تسوية بينهما، (ما شاء الله ثم شئت) إذًا فيه دُنُوٌّ في المرتبة، الشرع اكتفى بهذا، أما الحصر حصر ففي معنى (ثُمَّ) والواو وأنها تدل على الجمع أو لا الشرع لم يلاحظ ذلك، بل لم ينفه لأن هذا مَرَدُّه إلى لسان العرب، حينئذٍ الواو للجمع، وإن كان لمطلق الجمع، وكذلك (ثُمَّ) تفيد الجمع لكن لا بصورتها، وإنما من حيث ماذا؟ من حيث أن المعطوف له حكم المعطوف عليه، يعني أشبه ما يكون بأصلٍ مستنبط من لسان العرب، وأما الواو في بصورتها تدل على ماذا؟ على التسوية. قال: المنهي عن ذلك إنما هو إذا أتي بصورة التشريك جمعًا، وهذا لا يحصل إلا بالواو، بخلاف (ثُمَّ) فإنها لا تقتضي الجمع يعني بصورته، الكلام فيه يحتاج إلى تحرير في بعض الألفاظ، (ثُمَّ) لا تقتضي الجمع، لكن باعتبار ماذا؟ باعتبار الصورة، وأما باعتبار المعنى فهي تدل على الجمع، لأن حرف عطف، وحرف العطف هنا يُشَرِّك في المعنى ويُشَرِّك في الحكم، إذًا لا ننفي عن (ثُمَّ) بأنها تفيد الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى، وإنما ننفي أنها بظاهرها تفيد ماذا؟ تفيد التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه. قال: إنما تقتضي الترتيب، فإذا أتى بها زالت صورة التَّشْرِيك والجمع في اللفظ، وهو كذلك.

إذًا حاصل الإشكال هنا والجواب: أن كلاً من الواو و (ثُمَّ) تدل على الجمع، فلماذا الشرع منع الواو وأجاز (ثُمَّ)؟ نقول: لأن الواو بصورتها تدل على الجمع والتسوية، بمجرد لفظها، أما (ثُمَّ) تدل من شيء آخر من المعنى، لأن بظاهرها تدل على التَّدَنِّي، ما بعدها (ثُمَّ) أدني إذًا حصل نفي للصورة التي أثمرتها الواو، وهذا اكتفى به الشارع، فـ (ثُمَّ) يفهم منها الجمع من المعنى لا من اللفظ بخلاف الواو، هذا الفرق بينهما، وهو معنى دقيق.

قال رحمه الله تعالى: وأما المعنى فلله تعالى ما يختص به المشيئة، وللمخلوق ما يختص به، فلو أتى بـ (ثُمَّ) فأراد أنه شريك لله تعالى في المشيئة فالنهي باقٍ بحاله، بمعنى أن العدول هنا عدول لفظ ومعنى، عندما قال الشارع: لا تقولوا: (ما شاء الله وشئت) ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد)، حينئذٍ لو عدل عن الواو إلى (ثُمَّ) مع بقاء المعنى وهو التسوية هل زال المحذور؟ الجواب: لا، الشرع لا ينهى عن ألفاظ فحسب، وإنما ينهى عن ألفاظ ومعانٍ، فإذا عدل عن اللفظ إلى لفظ آخر والمعنى كما هو هل جاز له ذلك؟ الجواب: لا.

إذًا (ما شاء الله ثم شاء محمد) أو فلان، نقول: هذه كذلك ليست على إطلاقها بالجواز، وإنما إذا اعتقد دنو المرتبة، ما بعد (ثُمَّ) أدون

مما قبل (ثُمَّ) حينئذٍ جاز. ولكن إن اعتقد التسوية كما لو كان بالواو حينئذٍ نقول: النهي على حاله، ولذلك قال: فلو أتى بـ (ثُمَّ) وأراد أنه شريك لله في المشيئة فالنهي باقٍ حاله، بل يكون في هذه الصورة أشد ممن أتى بالواو مع عدم هذا الاعتقاد، صحيح؟ يعني قال: (ما شاء الله وشاء محمد) ولم يعتقد التسوية، إنما اعتقد الدنو لكن في اللفظ فقط حينئذٍ شرك أصغر لفظي لا اعتقاد معه، وقال: (ما شاء الله ثم شاء محمد) واعتقد التسوية أيهما أشد من الآخر؟ الثاني، لأن العبرة هنا الشرع ليس ألفاظًا فحسب، وإنما هو ألفاظ ومعانٍ، فمن جاء بالواو في اللفظ واعتقد عدم التسوية حينئذٍ نقول: هذا قد وقع في محذور وهو شركٌ لفظيٌّ شرك أصغر لأن الاعتقاد كلمة هنا، وإذا قال: (ما شاء الله ثم شاء محمد) واعتقد التسوية حينئذ نقول: المحذور ولو جاء بما يوافق الشرع في اللفظ.

قوله: (وتقولون: والكعبة)، (أن يهودياً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إنكم تشركون، تقولون: ما شاء الله وشئت) إذًا مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة واضحة، (وتقولون: والكعبة) يعني تحلفون بغير الله تعالى، والشرك هنا لكونه حلفًا بغير الله، أو حَلَفَ بغير الله تعالى، (فأمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: وربِّ الكعبة) حينئذٍ يكون الحلف بمن؟ بالله تعالى (وربِّ الكعبة وأن يقولوا: ما شاء ثم شئت) يعني صحح لهم اللفظين، أولاً وقع لفظان خطئان، كل منهما شرك:

الأول: (ما شاء وشئت).

والثاني: (والكعبة) كلاهما شرك أصغر.

الأول من حيث التسوية، بين المعطوف والمعطوف عليه، المخلوق بالخالق.

والثاني من حيث كونه حَلِفًا بغير الله تعالى. فصحّ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمرهم أمر إيجاب، لا أمر استحباب، أليس كذلك؟ أمر إيجاب بأن يعدلوا عن ذلك اللفظ الشركي ويقولوا: (ورب الكعبة) بدلاً من (والكعبة)، وأن يقولوا: (ما شاء ثم شئت) بدلاً من قوله: ما شاء الله وشئت.

مناسبة الباب للباب ظاهرة فيه أن هذا القول: (ما شاء الله وشئت) شرك، فطابق الترجمة.

وفي الحديث من الفوائد:

معرفة اليهود بالشّرك الأصغر، وكثير ممن يدَّعِي الإسلام لا يعرف الشرك الأكبر، بل يصرف خالص العبادات من الدعاء والذبح والنذر لغير الله، ويظن أن ذلك من دين الإسلام، فَعُلِمَ أن اليهود في ذلك الوقت أحسن حالاً ومعرفة منهم، لأنهم عرفوا ماذا؟ عرفوا أنه شرك أصغر، وهذا المسكين الذي ينتسب للإسلام يقع صباح مساء فيما هو شرك أكبر ولا يدري، أيهم أعلم وأيهم أجهل؟ لا شك أن الثاني المنتسب للإسلام أجهل من ذلك اليهودي، لكن هذا ليس في كل اليهود وإنما جاء في نصٍّ واحد يهوديًّا، هذا اليهودي، أما النسبة إلى اليهود أنهم أعلم كذا هذا يحتاج إلى استقراء.

وفيه كذلك قَبول الحقّ ممّن جاء به كائنًا من كان، ولو كان عدوًّا مخالفًا في الدين. النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل هنا ماذا؟ قبل قول يهودي وهو ليس بمسلم بل هو عدو للإسلام، حينئذٍ إذا جاء المخالف المنتسب للإسلام ولو كان صاحب بدعة وجاء بحق حينئذٍ نقول: الأصل هو وجوب قبول ما معه من حَقٍّ. قد بينا ذلك فيما قاله ابن القيم: إنه لا يجوز رد حقٍّ البتة، ولو جاء على لسان كافر كما جاء هنا على لسان ذلك اليهودي، لأنه ما من [أثر نعم] حقٍّ في السماوات والأراضين إلا وهو أثر من آثار اسم الله الحقَّ، فإذا رددته فقد رددت على الله، الله جل وعلا من أسمائه الحقُّ، كما من أسمائه الرحمن الرحيم، فما من رحمة في السماوات ولا في الأرض إلا وهي أثر من آثار اسمه الرحمن، كذلك الحق زِنْ هذا بذاك، فما من حقٍّ على لسان كافر أو مسلم ولو مبتدعًا إلا وهو أثر من آثار اسم الله تعالى الحق، ولذلك قَبِلَ النبي - صلى الله عليه وسلم - من هذا اليهودي ما جاء به، ولم يرده لكونه جاء من جهة يهوديًّا، إذًا فيه قَبول الحقّ ممّن جاء به كائنًا من كان، ولو كان عدوًّا مخالفًا في الدين. فلم يُنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - ما قاله اليهودي لكونه جاء من يهودي، نقول: هذا لا يجوز شرعًا، فأقر النبي - صلى الله عليه وسلم - ما قاله اليهودي مع كونه أورده على جهة الذّمّ

والتنقص للمسلمين، ومع ذلك قبل ذلك، حينئذٍ نقول: هذا فيه درس كبير، بل أمر بتصحيح الخطأ فأمرهم إذا حلفوا أن يقولوا: (ورب الكعبة) فيكون القسم بالله تعالى، وأمرهم أن يقولوا: (ما شاء الله ثم شئت)، وصحح اللفظ في الموضوعين، وهذا عمل بما جاء به هذا اليهودي، لكن لا تكون الحجة في قول اليهودي، لا تكون الحجة في قوله، وإنما الحجة والإنكار في ماذا؟ في إقرار النبي - صلى الله عليه وسلم -، لأنه قال: (إنكم تشركون، تقولون) فأقره النبي - صلى الله عليه وسلم -، لو كان باطلاً لردَّه النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ إقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - يُعتبر حجة شرعية تثبت بها الأحكام الشرعية، سواء كانت في باب العلميات أو في باب العمليات، يعني في الأصول والفروع، وهو حجة شرعية وهو دليل صحيح، يعني يُخَصُّ به العام ويقيَّد به المطلق، فإذا تعارض مع منطوق حينئذٍ لا بد من الجمع بينهما، يعامل معاملة الدليل المستقل، فلم يُنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - ما قال اليهودي، بل لم ينكر عليه مع أن ظاهر قصده الذَّم واللوم والتنقص للنبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لأن ما قاله يعتبر حقًّا.

وفيه أن الحلف بغير الله شرك، يقال: (والكعبة)، (إنكم تشركون وتندِّدون) فهو شرك، وأن الشّرك الأصغر لا يخرج من الملة، يعني لا يخرج الإنسان من الإسلام، كما مرَّ معنا الشّرك الأصغر باتفاق أهل العلم أهل السنة والجماعة أنه لا يخرج من الملة، وإنما الذي يخرج من الملة هو الشّرك الأكبر والكفر الأكبر، وكذلك قوله: (ما شاء الله وشئت).

وفيه القاعدة التي دائمًا ندندن حولها وهي البعد عن الألفاظ المخلة بالعقيدة، وهو اللفظ الذي قد يحمل على معنى صحيح، فالأصل فيه المنع لأن حماية جناب العقيدة مقدم على إحسان الظن بالمتكلم، إحسان الظن بالمتكلم يحتمل أنه أراد كذا وكذا، نقول: هذا الأصل فيه المنع وعدم الإرادة، لكن اللفظ موهم، إذا كان موهمًا حينئذٍ قد يحمل على معنى باطل، فيسمعه من يسمعه فيظن أن المعنى الباطل هو المراد فيندرج عليه، وهذا يكون فيه ماذا؟ يكون قدحًا.

ففيه البعد عن الألفاظ المخلة بالعقيدة واستبدالها بالألفاظ البعيدة عن الشرك بالله.

وفيه أن النهي عن الشرك عام، لا يصلح منه شيء حتى الحلف بالكعبة وهو شرك مع أنها بيت الله تعالى، وكذلك حجها فرض، ومع ذلك نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - للقاعدة هناك: من حلف بغير الله، قلنا ماذا؟ بغير الله [ها] شمل سائر المخلوقات، سواء كان الملائكة والأنبياء المرسلين، أو كان معظمًا كما الشمس القمر الكعبة، كل ذلك ممنوع، ومن ادَّعى بأنه يجوز الحلف ... بالنبي - صلى الله عليه وسلم - قوله باطل بهذا المفهوم، فالنهي عام لا يصلح منه شيء لا لملك مقرب ولا لنبي مرسل ولا للكعبة ولا لغير ذلك من سائر المخلوقات.

حُكِيَ عن بعضهم وهو أبو جعفر الداودي ما يقتضي جواز قول: (ما شاء الله وشئت)، استدل بآية ونحوها، احتجاجًا بقول .. ، (ما شاء الله وشئت) ظاهره ماذا؟ التسوية بين شيئين مشيئة ومشيئة، مشيئة تتعلق بالباري، وهي صفة خاصة تليق بجلاله ومشيئة تتعلق بالعبد، ما شاء الله ثم شاء فلان، قال: يجوز. ما الدليل قال: قوله تعالى: {وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ} [التوبة: ٧٤]. أغنى الله وأغنى رسوله، إذًا جمع بينهما بالواو الدالة على التسوية، وكذلك قوله: {وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ} [الأحزاب: ٣٧]، أنعم الله وأنعمتَ إذًا جاء بالواو، وهذا من الفقه الغريب، لماذا؟ لأن [الله تعالى] هنا الشأن كالشأن في القسم: «من حلف بغير الله فقد أشرك». «فقد كفر أو أشرك»، و «أشرك». على ما سبق، حينئذٍ أقسم الباري جل وعلا، هل يُعترض بالنهي هنا أو يُعترض بكون الباري أقسم ببعض المخلوقات على أن هذا لا يصح، أو أنه مُستثنى؟ الجواب: لا. {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣] حينئذٍ نهى الخلق أن يحلفوا بغير الله تعالى، وله جل وعلا أن يحلف بما شاء من مخلوقاته، وهنا الذي تكلم بهذا الكلام من؟ الذي جمع بالواو بين فعلين؟ هو الله تبارك وتعالى، فلا اعتراض البتة.

جوابه أولاً: ما سبق من بيان وجه تحريم قول: (ما شاء الله وشئت) النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ولا تقولوا ما شاء الله

وشئت)» فكيف يقال بجوازه؟ هذا اجتهاد باطل بل من أفسد أنواع بطلان الاجتهاد أو الاجتهاد الباطل، لماذا؟
لأن كل اجتهاد يقابل نصًّا فلا عبرة به البتة، النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ولا تقولوا»، وقولوا، «ولا تقولوا». نهاهم عن أن يقولوا: («ما شاء الله وشئت») وبيَّن لهم أن اللفظ الصحيح الذي يجب أن يقولوه («ما شاء ثم شئت»)، «ما شاء الله وحده»، ثم يقال بالاجتهاد بأن هذا اللفظ جائز؟!
قلنا: هذا يعتبر كلامًا فاسدًا، حينئذٍ يُحتج عليه بما ورد في النهي السابق، ولذلك جاء في الحديث الذي معنا (وأمرهم)، قلنا: الأمر هنا أمر إيجاب، يَدُلّ على ذلك نهاهم، وإلا أمر هذا يشمل الإيجاب والندب على الصحيح، أنه يشمل الإيجاب والندب، حينئذٍ نحمله على الإيجاب بقرينة، وإذا لم تكن قرينة حملناه على ماذا؟ على الندب، هذا هو الأصل، هذا الأول.
وما احتج به فجوابه من وجهين:
أولاً: أن ذلك لله وحده لا شريك له كما أنه تعالى يُقسم بمن شاء من مخلوقاته فكذلك هذا، فلا اعتراض، يعني لا نقول: بأن هذا فعل للعباد نهاهم الله تعالى عن قوله: وذاك من قول الله تعالى، فكيف نجعل هذا مع ذاك في مصافٍ واحد، ونقول: هذا يخصص، لو جاء من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - نقول: الأصل هو التشريك، لكن خبر عن الله عن فعله هو، وهذا نهي عن فعل العباد لا يتصور العقل بأن هذا جامع أو يُجمع بينهما هذا نهي، وهذه قرينة، هذا كلام باطل، لا يمكن أن تجعل القواعد التي فيها صرف الشيء عن ظاهره مع فعل الله تعالى وما خوطب به العباد، وهذا يُنتبه له، إذا قيل: بأن القواعد التي تُستدل بها ويُجمع بينها وبين القرائن، القرينة التي تصرف الأمر عن الإيجاب إلى الندب، أو تصرف النهي عن التحريم إلى الكراهة، هذا في أفعال العباد، ولا يُجعل الدليل المقابل ما كان فعلاً للباري جل وعلا فعلاً أو قولاً، لأنه يأتي مثل هذا.
ثانيًا: أن قوله: (ما شاء الله وشئت) تشريك في مشيئة الله، وأما الآية فإنما أخبر بها عن فعلين متغايرين، جمع بينهما، هذا فعل، وهذا فعل، (ما شاء الله وشئت) هذا وصف، تسوية لمشيئته بمشيئة الله تعالى، مخلوق بخالقه، وأما هذا أخبر الباري جل وعلا عن فعلين، كلّ منهما مغاير للآخر، فأخبر تعالى أنه أغناهم، وأن رسوله - صلى الله عليه وسلم - أغناهم، فهذا مُسنَد إلى الباري، وهذا مُسنَد إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وما أخبر به يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو من الله حقيقة لأنه الذي قدَّر ذلك، وهو كذلك، ومن الرسول - صلى الله عليه وسلم - حقيقة باعتبار تعاطي الفعل، وكذا الإنعام، أنعم الله على زيد بالإسلام، والنبي - صلى الله عليه وسلم - أنعم عليه بالعتق، إذا أنعمتُ أنعمتَ هذا فرق بينهما، هذا إنعام بالإسلام، أنعم على زيد، وأنعمتَ عليهم بماذا؟ بالعتق، أغناهم الله بشيء من عنده، وأغناهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بشيء من عنده، هذا فعل، وهذا فعل، حينئذٍ يكون هنا الجمع بينهما بالواو جمع بين فعلين، كل منهما مغاير للآخر، وأما المشيئة فهي شيء واحد، ففرق بين التركيبين.
ثم الجواب الأول أولى من أن يقال بهذا. وهذا بخلاف المشاركة في الفعل الواحد فالكلام إنما هو فيه والمنع إنما هو منه.
بَقِيَ إشكال هنا في الحديث أورده الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى نذكره كما هو، وأيضًا يحتاج إلى تأمل، من وجد شيئًا فليخبرنا جزاه الله خيرًا.
قال هنا بقي إشكال وهو: كيف لم يُنَبَّه على هذا العمل إلا من جهة اليهوديّ؟ (ما شاء الله وشئت) وكذلك (والكعبة) فنهاهم النبي - صلى الله عليه وسلم -. لو كان الأمر معلومًا بالنهي لَمَا أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد نقد اليهودي، لكن لَمَّا نبَّه اليهودي ثم أمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك أن يحلفوا بالله فيقولوا: («ورب الكعبة»)، («ما شاء ثم شئت»)، أو ثم شاء محمد دل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكن قبل ذلك قد نهاهم.
إذًا هذا اليهودي هذا هو الذي يكون موجهًا أو لا؟
قال هنا: جوابه أنه يمكن أن يقال بأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يسمعه، ما سمعه، فأخبره اليهودي، لكن هذا ضعيف من

جهة أن ما لم يعلمه النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد علمه الباري، وإذا كان كذلك حينئذٍ الجواب لا يستقيم، ولذلك قال: ولم يعلم به، ولكن يقال: بأن الله يعلمه فكيف يقرّه فيبقى الإشكال.

ويجاب: إن هذا من الشرك الأصغر دون الأكبر، فتكون الحكمة هي ابتلاء هؤلاء اليهود الذين انتقدوا المسلمين بهذه اللفظة مع أنهم يشركون شركًا أكبر ولا يرون عيبهم، بمعنى ماذا؟ أن هذا ابتلاء لليهود لأنهم تنبهوا للمسلمين من حيث كونهم قد وقعوا في الشرك الأصغر، مه أنهم هم قد تلبَّسوا بالشرك الأكبر، هكذا أجاب ويحتاج إلى تأملٍ. لكن لا يُعكر على النص من أصله، يعني الحكم واضح بيّن، لكن تبقى العلة لماذا انتظر النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى تكلم هذا اليهوديّ. والله تعالى أعلم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وله) أي النسائي رحمه الله تعالى (أيضاً) آضَ يئيض أيضًا (عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رجلاً قال للنبي - صلى الله عليه وسلم -: ما شاء الله وشئت، فقال) النبي - صلى الله عليه وسلم - منكرًا عليه («أجعلتني لله نداً»؟) منكرًا عليه ماذا؟ لأن الظاهر من قول: («ما شاء الله وشئت») أنه تعظيم للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وفوَّض له الأمر، يعني التمس منه ذلك، قال: («أجعلتني لله نداً»؟) بل («ما شاء الله وحده») بل قل: («ما شاء الله وحده»). وهذا الحديث رواه النسائي كما قال المصنف، لكن في ((اليوم والليلة)) ولفظه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فكلّمه في بعض الأمر، فقال: ما شاء الله وشئت. فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أجعلتني لله عَدْلاً [عِدْلاً]، قل: ما شاء الله وحده».

في ((القاموس)): العدل المثل والنظير كالعِدل والعديل. يعني بمعنى واحد. الْعَدْل والْعِدْل بمعنى واحد وهو ماذا؟ وهو المثل والنظير «أجعلتني لله عدلاً». أي مثلاً ونظيرًا، ومثله («أجعلتني لله نداً»؟) والنِّدِ قلنا: المثيل والنظير. وهما بمعنى واحد، والروايتان تدل على أنهما بمعنى واحد، «أجعلتني لله عَدْلاً، قل: ما شاء الله وحده». رواه ابن ماجة في ((السنن)) ولفظه «إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت». الحديث. قوله: («أجعلتني لله نداً»؟) هذه رواية ابن مردويه، والرواية عند النسائي وابن ماجة: «أجعلتني لله عدلاً»، وقلنا: المعنى واحد، وهذا يقرر ما تقدم من أن هذا شرك، ما شاء الله وشئت الأصل فيه أنه شرك أصغر، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («أجعلتني لله نداً»؟) إذًا عرَّف النبي - صلى الله عليه وسلم - الشرك الأصغر بأن فيه تنديدًا، وهذا يُضعِفُ القول الذي قد اشتهر عند بعضهم أن الشرك الأصغر هو ما سمّاه الشرع أو أطلق عليه الشرع أنه شرك، ولم يصل إلى الشرك الأكبر، هذا قول لبعض أهل العلم، والصواب أن الشرك الأصغر له حقيقة له معنى حيث ما وجد فثَمَّ الحكم بأنه شرك أصغر، يدل على ذلك هذا الحديث لأنه لَمَّا قال له: ما شاء الله وشئت. جاء بماذا جاء بالمعنى، القاعدة العامة، يعني هذا القول الذي قلتَه من التنديد، («أجعلتني لله ندًّا»؟) حينئذٍ قد ندَّد بالله، وجعل النبي - صلى الله عليه وسلم - نِدًّا له، إذًا هذا يقرر ما تقدم من أن هذا شرك، لورود التسوية بالعطف بالواو.

وفيه أن من سوَّى العبد بالله ولو في الشرك الأصغر فقد جعله ندًّا لله، وهذا معنى الشرك الأصغر كما ذكرنا، لقوله: («أجعلتني لله نداً»؟) أي شريكًا مثلاً نظيرًا عدلاً، قل: ما شئت. وهذا الاستفهام استفهام إنكاري، أي ليس لك تسوِّيني بالله تعالى.

قال ابن القيم: هذا مع أن الله قد أثبت للعبد مشيئة. يعني أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذا اللفظ («أجعلتني لله نداً»؟) مع كون الباري جل وعلا قد أثبت للعبد مشيئة، وله جل وعلا مشيئة تليق بجلاله، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك القول. فيقول: هذا مع أن الله قد أثبت للعبد مشيئة لقوله: {لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ} [التكوير: ٢٨] فكيف بمن يقول: أنا متوكل على الله وعليك؟ ولم يقضِ الله أو لو يجعل الله جل وعلا التوكل على المخلوق، يكون النهي من باب أولى وأحرى، يعني يقصد ابن القيم أن ثَمَّ ألفاظ المعاني والأفعال لم تأت كوصفٍ إلا للباري جل وعلا، والمشيئة جاء وصفها للعبد، فما سُوِّيَ بين ما جاء وصفه للعبد مع مشيئة الله تعالى. قال النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه: («أجعلتني لله نداً»؟) فكيف بقول: أنا متوكل على الله وعليك؟ ما جاء التوكل على

العبد؟ فيكون التنديد من باب أولى وأحرى.

قال رحمه الله تعالى: فكيف بمن يقول: أنا متوكل على الله وعليك. وأنا في حسب الله وحسبك، وما لي إلا الله وأنت، وهذا من الله ومنك، وهذا من بركات الله وبركاتك. والله لي في السماء وأنت لي في الأرض، والله وحياة فلان، ونذرًا لله ولفلان، وأن تائب لله وفلان، وأرجو الله وفلانًا. هذه ألفاظ كلها هي من الشرك الأصغر.

قال: فوَازِنْ بين هذه الألفاظ وبين قول القائل: ما شاء الله وشئت. ثم انظر أيهما أفحش يتبين لك أن قائلها أولى بجواب النبي - صلى الله عليه وسلم - من قائل تلك الكلمة، فهذه الألفاظ المذكورات كلها من الشرك الأصغر، وقد تصل إلى الشرك الأكبر، وخاصة في الحسب والتوكل. وإذا كان هذا كلامه - صلى الله عليه وسلم - لمن قال له: ما شاء الله وشئت، فكيف بمن يقول فيه:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم

ماذا يقول له النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ ما شاء الله وشئت الذي هو الشرك الأصغر، فقال له: («أجعلتني لله نداً»؟) فكيف بمن يقول: ومن علومك علم اللوح والقلم؟

من باب أولى وأحرى.

وبقوله:

هذه علتي وأنت طبيبي ... ليس يخفى عليك في القلب داء

وهذا كله شرك أكبر مخرج من الملة، هذا كفر صريح، لا يحتمل التأويل البتة، وإن بعضهم اشتغل بتأويله لكن هذا من الأشياء المطرحة.

قوله: «بل، ما شاء الله وحده». بل هذه للإبطال يعني أبطل ما شاء الله وشئت، ثم أرشده - صلى الله عليه وسلم - إلى ما يقطع عنه الشرك. وفي رواية: «قل ما شاء الله وحده». حينئذٍ يكون للوجوب، أرشده النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى ما يقطع عنه الشرك، ولم يُرشده إلى أن يقول: ما شاء ثم شئت مع جوازه. حتى يقطع عنه كل ذريعة عن الشرك وإن بَعُدَت، يعني من باب التأكيد، وإلا كل منهما جائز وإن كان ما شاء الله وحده يُعتبر أعلى مرتبة من قولك: (ما شاء الله ثم شئت).

مناسبة الحديث للباب: أن قول ما شاء الله وشئت، وما أشبه ذلك من اتخاذ الندّ لله المنهي عنه لقوله: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}) كما سبق بيانه، يؤكد ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم -: («أجعلتني لله ندًّا»؟) فكلاهما بمعنى واحد، هذا يُؤكد ماذا؟ يُؤكد ما سبق من فقه ابن عباس رضي الله تعالى عنه، لأنه قال في تفسير الآية جاء بالألفاظ هنا ما شاء الله وشئت، والآية جاء اللفظ فيها ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً})، وهنا قال: ... («أجعلتني لله ندًّا»؟) يدل على ماذا؟ على أن قوله: ({فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً}) بشمل النوعين، وإن نزلت في الشرك الأكبر.

وفي الحديث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حمى حمى التوحيد وسدَّ صورة الشرك بالأقوال والأفعال، وفيه إنكار المنكر، وإن في الأمر ما يتعلّق بالمنكِر، متعلّق بالنبي - صلى الله عليه وسلم - (ما شاء الله وشئت) فأنكر عليه، لأن بعض الناس إذا المنكر تعلَّق به يُهون من شأنه، هذا النبي - صلى الله عليه وسلم - من كماله - صلى الله عليه وسلم - المنكر يتعلق به تعظيم له، فأنكر عليه، حينئذٍ الإنسان إذا عُظِّمَ بشيء لا ينبغي فينكر عليه كما أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم -.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولابن ماجه عن الطفيل أخي عائشة لأمها قال: رأيت كأني أتيت على نفر من اليهود، فقلت: إنكم لأنتم القوم) كلمة مدح (لولا أنكم تقولون: عزير ابن الله. قالوا: وإنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: ما شاء الله وشاء محمد). قال: (ثم مررت بنفر من النصارى فقلت: إنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: المسيح ابن الله. قالوا: وإنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: ما شاء الله وشاء محمد فلما أصبحتُ أخبرتُ بها من أخبرت، ثم أتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فأخبرته. قال: «هل أخبرت بها أحداً؟» قلت: نعم. قال: فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، فإن طفيلاً رأى رؤيا، أخبر بها من أخبر منكم، وإنكم [وأنكم] قلتم كلمة كان يمنعني كذا

وكذا أن أنهاكم عنها. فلا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله وحده») هذا الحديث لم يروه ابن ماجة بهذا اللفظ عن الطفيل، وإنما رواه عن حذيفة ولفظه: أن رجلاً من المسلمين رأى في النوم أنه لَقِيَ رجلاً من أهل الكتاب فقال: نعم القوم أنتم لولا أنكم تُشركون تقولون ما شاء الله وشاء محمد، وذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «أما والله إن كنت لأعرفها لكم قولوا ما شاء الله ثم شاء محمد». رواه أحمد والنسائي بنحوه، وفي رواية النسائي أن الرائي لذلك هو حذيفة نفسه رضي الله تعالى عنه، ثم ذكر ابن ماجة حديث الطفيل هذا فساق سنده ولم يذكر باللفظ، وهكذا رواه غير واحد عن الطفيل وهذا الذي رجَّحه الحفاظ، وقالوا: إن ابن عيينة وهم في قوله عن حذيفة، يعني رواه [النسائي نعم] رواه ابن ماجة عن حذيفة، ولم يروه بهذا اللفظ عن الطفيل، وإنما رواه عن حذيفة ثم ساق السند عن الطفيل بنحوه، فأحال إلى ما سبق، ولذلك قال الحفاظ: إن سفيان بن عيينة وهِم في قوله: عن حذيفة. وقد تبيَّن أن هذا الحديث المذكور لم يروه ابن ماجة بهذا اللفظ، ولكن رواه أحمد والطبراني بنحوٍ مما ذكره المصنف.

قوله: (ولابن ماجه عن الطفيل)، (الطفيل) هو ابن عبد الله بن الحارث بن سخبرة الأزديّ صحابي له هذا الحديث، قدم أبوه عبد الله مكة قبل الإسلام فحالف أبا بكر، وتُوفِّيَ عن أم رومان فخلف عليها أبو بكر، يعني تزوجها فولدت له عبد الرحمن وعائشة، وكان لها من الحارث الطفيل بن الحارث، إذًا هو أخوها لأمها فهو أخو عائشة لأمها، وقيل غير ذلك، ولذلك قال هنا: عن الطفيل أخي عائشة لأمها. قال هنا: قوله: (قال: رأيت)، (قال) يعني الطفيل، (رأيت) أي رؤيا في المنام، كما في رواية أحمد والطبراني: فيما يرى النائم. أني رأيت (قال: رأيت كأني أتيت على نفر من اليهود)، (كأني) كأن هذه من أخوات إن تنصب والياء اسمها، وجملة (أتيتُ) خبرها، (على نفر من اليهود) النفر من الثلاثة إلى [التسعة] العشرة هذا المشهور، وفي رواية أحمد والطبراني: (كأني مررت برهطٍ من اليهود، فقلت: من أنتم فقالوا: نحن اليهود) والنفر رهط الإنسان وعشيرته، وهو اسم جمعٍ يقع على جماعة من الرجال خاصة ما بين الثلاثة إلى العشرة لا التسعة هكذا قول، لا واحد له من لفظه، (فقلت: إنكم لأنتم القوم، لولا أنكم)، (لأنتم) هذه كلمة مدح (لولا أنكم تقولون: عزير ابن الله) أي نعم القوم أنتم لولا ما أنتم عليه من الشرك، لأن قولهم (عزير ابن الله) هذا شرك، فيه التشريك، لولا أنتم، أي لولا ما أنتم عليه من الشرك والمسبَّة لله بنسبة الولد إليه، وهذا لفظ الطبراني، ولفظ أحمد: (قال: أنتم القوم، وعزير رجل صالح ادَّعى اليهود أنه ابن الله، وهذا من كذِبِ اليهود وكفرهم بالله تعالى، وخصّ هذه من مكاذب اليهود وما أكثرها لأنها أعظمها وأشهرها عندهم. (قالوا: وإنكم لأنتم القوم) يعني واحدة بواحدة، أنتم القوم (لولا أنكم) هذا مثل ما يفعله بعض الناس، تنصحه يقول: وأنت تفعل كذا وكذا. كأنه يقول: إذا تربت عليَّ بشيء فلكل مثله، (قالوا: وإنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: ما شاء الله وشاء محمد)، عارضوه بشيء مما في المسلمين من الشرك الأصغر، أي نعم القوم أنتم لولا ما فيكم من الشرك، وكذلك جرى له مع النصارى، يعني قال: (ثم مررت بنفر من النصارى فقلت: إنكم لأنتم القوم، لولا أنكم تقولون: المسيح ابن الله) المسيح هو عيسى ابن مريم، والمسيح فعيل بمعنى فاعل أي ماسح، سُمِّيَ بذلك لأنه كان يمسح ذا عاهة فيبرأ بإذن الله تعالى، كذلك الأكمه والأبرص، فحينئذ وقعوا في الشرك لنسبة الولد إليه، (المسيح ابن الله) لكونه لم يكن من أبٍ، لأنه من أمٍّ بلا أبٍ، (قالوا: وإنكم لأنتم القوم، لولا أنَّكم تقولون: ما شاء الله وشاء محمد) وهذا فيه ماذا؟ فيه معرفة اليهود والنصارى للشرك، ليس مطلقًا، ليس على إطلاقه، وإنما فيه ماذا؟ أنهم قد يعرفون، بعضهم، وقد يعرف بعض المسائل لأن ليس الحكم هنا فيه تعميم، إنما فرد من الثلاثة إلى التسعة أو العشرة، وهناك قال: يهوديًّا حاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، لا يستلزم أن يكون اليهود كلهم على ذلك، وإنما يُنظر فيه من حيث ماذا؟ أن بعض اليهود يعرفون ما قد يقع فيه المسلم من الشرك الأصغر فيستدل به على الأكبر، إذًا فيه معرفة اليهود والنصارى للشرك وإن كان أصغر وهم مع ذلك يشركون بالله الشرك الأكبر.

قوله: (فلما أصبحت) الطفيل (أخبرت بها) يعني بالرؤيا (من أخبرت)، أبهم هنا، وجاء في رواية الطبراني فلمَّا أصبحت وأخبرتُ بها أناس، كذلك إبهام، ولا داعي لذكره، ثم أتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فأخبرته، هذا قال الشارح كغيره: فيه حُسْنُ خلقه - صلى

الله عليه وسلم -، وعدم احتجابه عن الناس، لأنه جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فأخبره قبل منه، واستمع له بل وجده دون من يمنع ذلك، بحيث إذا أراد أحد الوصول إليه أمكنه ذلك بلا كلفة ولا مشقة، بل يصلون إليه ويقضي حاجاتهم، ويخبرونه بما يحتاجون إليه من أمر دينهم ودنياهم، ويقصون عليه ما يرونه في المنام، بل كان - صلى الله عليه وسلم - يعتمد الرؤيا لأنها من أقسام الوحي، وكان إذا صلَّى الصبح كثيرًا ما يقول: «هل رأى أحد منكم رؤيا». فحينئذٍ يأتي بالتفسير. وهذا لا يُستدل به على أن الناس يتركون تعاليم ثم يركدون وراء الرؤى، نقول: هذا باطل، لا يُستدل بمثل هذا، هذا يؤخذ بحاله، بمعنى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان داعية معلمًا للناس، ومن وقته يعطيه ماذا؟ للرؤى، وليس المراد أن الناس يتفرغون للرؤى، هذا مصادم لِمَا عليه ... النبي - صلى الله عليه وسلم -، فهذا النصوص قد يُستدل بها بعض قليلي الفهم فيقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يجلس كثيرًا بعد الفجر: «هل رأى منكم». نعم كان كذلك وكان داعية إلى التوحيد، وكان داعية لنبذ الشرك وكان معلمًا للناس، وكان مجاهدًا، وكان وكان، لماذا هذه كلها تذهب ويبقى الرؤى فقط؟ ثم يعلق الناس بالرؤى، الذي يأتي ويسأل النبي - صلى الله عليه وسلم - من الصحابة فالأصل فيهم السؤال عن الدين، فيسأل عن دينه ويسأل عن ما يحتاجه، ثم يسأل بعد ذلك على ذلك، أما أن يكون من السائل والمسئول التفرغ للرؤى هذا مصادم للشرع، ليس من الشرع في شيء، ولا يمكن الاستدلال بمثل هذه على جواز ذلك، لأن كل علم ولو في أصله مباحًا يُشغل الناس عن التفقه في الدين فالأصل فيه المنع، كل علم، ولو كان في أصله مباحًا، يشغل الناس عن التعلم والسؤال عن دينهم ويكون ثم شغف به، نقول: الأصل فيه المنع للقواعد العامة، ولو دلت النصوص على ذلك ولذلك نقول: الأصل فيما يقع فيه كثير من الناس المنع، لا يوجد في الإسلام يتفرغ للناس في الفضائيات والنت إلى آخره ويُشغل الناس بالرؤى، ثم نهب للأموال إلى ما لا يخفى عليكم، حينئذٍ نقول: هذا ممنوع شرعًا، لا يجوز شرعًا، قد يقول قائل: هذا النبي - صلى الله عليه وسلم -، نقول: خذ الشق الآخر من حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -، لا تأخذ شيئًا وتدع .. {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} [البقرة: ٨٥] نقول: لا، خذ هذا وذاك، النبي - صلى الله عليه وسلم - كان داعية إلى التوحيد، كن مثله وأعطِ الناس من وقتك في الرؤى لا ننكر عليك، لكن التفرغ وإشغال الناس بالرؤى بحجة النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يجلس يقول: هل من راءٍ، نقول: هذا لا، ليس بصواب.

قوله: فقال أي النبي - صلى الله عليه وسلم -: («هل أخبرت بها أحداً»؟ قلت: نعم) سبب ذلك، ليعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف يُبين، لأنه لو جاء فيه شيء يحتاج إلى بيان فلو كان لم يخبر بها أحدًا لأخبره في خاصته، لأن البيان يتبع المنكر، إن كان المنكر خاصًّا كان البيان خاصًّا، وإن كان المنكر عامًّا انتشر حينئذٍ البيان يكون عامًّا، لا نقول: تعال كلِّم واحد لا هذا من البدع، وإنما نقول: إن كان البيان المنكر خاصًّا فالبيان خاص، وإن كان عامًّا فحينئذ يكون البيان عامًّا، ولذلك سأله النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا من فقه الدعوة. («هل أخبرت بها أحداً»؟ قلت: نعم) سبب السؤال ليعلم - صلى الله عليه وسلم - هل سيكون البيان خاصًّا أو عام (قال: فحمد الله وأثنى عليه)، وفي رواية أحمد: (فلما أصبحوا خطبهم فحمد الله وأثنى عليه)، وفي رواية الطبراني: (فلما صلّى الظهر) قام خطيباً. وفيه مشروعية تقديم حمد الله والثناء عليه في الخطب. وسبق معنى الحمد مرارًا، وأما الثناء فهو تكرار المحامد قاله ابن القيم رحمه الله تعالى. وفيه الخطبة في الأمور المهمة، وهذه نازلة خطب النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه أمر مهم، (ثم قال: «أما بعد») وهذا فيه مشروعية الإتيان بهذا اللفظ، ومعناه سبق معنا مرارًا، وفي رواية أحمد والطبراني، (ثم قال: «إن الطفيل رأى رؤيا») يعني لم يقل، أما بعد، أليس كذلك؟ وفيه ترك (أما بعد) أو نقول: المثبت مقدم على الذي لم يذكر، يعني من ذكر حينئذ نقول: هذا هو المقدم على من لم يذكر. ولم يذكر أما بعد، وفي رواية للطبراني (فقام نبي - صلى الله عليه وسلم - على المنبر فقال: «إن أخاكم رأى رؤيا قد حدثكم بما رأى». فقوله: («وإنكم قلتم كلمة») - التي هي («ما شاء الله وشئت») - (« كان يمنعني كذا وكذا أن أنهاكم عنها»)، وفي رواية أحمد والطبراني بيَّن سبب المنع فقال: «وإنكم كنتم تقولون كلمة كان يمنعني الحياء منكم أن أنهاكم عنها». وهذا الحياء هنا فُسِّر بما

جاء مجملاً هناك، ولكن لا بد من حمله على معنى صحيح لأن النبي ما كان يستحي من الحقّ، فحينئذٍ نقول: هذا الحياء منه - صلى الله عليه وسلم - من الصحابة ليس حياء عن الإنكار عليهم، بل كان - صلى الله عليه وسلم - يكرهها لِمَا في ظاهرها من التسوية، ويستحي أن يُنكرها لأنه لم يؤمر بإنكارها، ومر معنا أن الحلف بغير الله كان هو الشائع فكلمة كانت شائعة بين الصحابة ولم يأت إنكارها من السماء، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - وإن كرهها استحي منه من ينهاها لأنه لم يؤمر بها، هذا لا إشكاله فيه، لا يصادم ولا يخدش في نبوته - صلى الله عليه وسلم -، ولا في بيانه - صلى الله عليه وسلم -، فلما جاء الأمر الإلهي بالرؤية الصالحة أنكرها، ولم يستحي في ذلك عليه الصلاة والسلام فخطبهم ونهى عن ذلك نهيًا بليغًا، وهذا أحسن ما يُقال في هذا الموضع.

وفيه دليل على أنها من الشرك الأصغر ما وجه الاستدلال لأنها لو كانت من الأكبر هل يحتاج لأمر من السماء؟ لا يحتاج. إذًا دل على أن هذا اللفظ من الشرك الأصغر خلافًا لمن قال: بل يجوز ما شاء الله وشئت، وأنعمتَ عليه .. إلى آخره.

وفيه دليل على أنه من الشرك الأصغر إذ لو كانت من الأكبر لأنكرها من أول مرة قالوها.

وفيه ما كان عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - من الحياء وأنه من الأخلاق المحمودة.

قوله: («فلا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد ولكن قولوا: ما شاء الله وحده») هذا على سبيل الاستحباب وإلا فيجوز أن يقول ما شاء الله ثم شاء محمد كما مر معنا في الأحاديث السابقة.

هذه الرؤية حقٌّ، أقرَّها النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل عَمِلَ بمقتضاها، ونهاهم أن يقولوا يعني رتَّب عليها نهيًا، نهاهم أن يقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، لِمَا فيه من مطلق التسوية بين الخالق والمخلوق، وأمرهم أمر إيجاب أن يقولوا ما شاء الله وحده، كما في الحديث قبله، وفي ((الحاشية)) حاشية ابن قاسم رحمه الله تعالى، ولا ريب أن هذا أكمل في الإخلاص وأبعد عن الشرك. يعني قول: ما شاء الله وحده أكمل في الإخلاص وأبعد عن الشرك وأفضل وأكمل من قول: ما شاء الله ثم شاء فلان، لِمَا في قوله: ما شاء الله وحده من التصريح بالتوحيد المنافي للتنديد من كل وجهٍ، وهذا وجه التقديم لهذه اللفظة وجعلها أنها أعلى مرتبة.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة. من حيث إنه أفاد أن التلفظ بهذا اللفظ: لا ما شاء الله وشاء محمد ونحوها من الألفاظ الشركية وهي من الشرك الأصغر كما سبق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

(الأولى: معرفة اليهود بالشرك الأصغر). هذا الإطلاق فيه شيء من النظر، نفر، رهط، يهوديًّا لا يؤخذ منه الحكم بالتعميم، بل يقال في اليهود من يعرف الشرك الأصغر. (معرفة اليهود بالشرك الأصغر) لقوله: (إنكم لتشركون تقولون: ما شاء الله وشئت).

(الثانية: فهم الإنسان إذا كان له هوى). يعني اليهود والنصارى لَمَّا كان لهم هوى على المسلمين فهموا ما يعيبونهم به يعني كأنه هوى حينئذٍ صرح بما عندهم، يعني أعمل ذهنه من أجل ماذا؟ أن يتوصل إلى النقد، وهذا موجود وهو قولهم ما شاء الله وشاء محمد.

(الثالثة: قوله - صلى الله عليه وسلم -: «أجعلتني لله نداً»؟ فكيف بمن قال:

يا أكرم الخلق ما لي من ألوذ به سواك.

والبيتين بعده.) وهذا شرك أي إذا كان هذا قد جعله ندًّا لله وهو ما قصد التسوية من كل وجهٍ، وإنما قصد به المشيئة فحسب، بقوله: ما شاء الله وشئت، فكيف بقول صاحب البردة: يا أكرم الخلق .. إلى آخره هذا أعظم شركًا، ومحادة لله. فهذا شرك ويجب التصريح بذلك، والرجل يُحكم عليه بما نطق به. لأن التوحيد انتفى إذا قيل: من علمك علم اللوح والقلم، إذًا ما عنده توحيد، وإذا لم يكن عنده توحيد فهو كافر، كل من لم يكن موحدًا فهو كافر مشرك بالله تعالى، لأنهم نقيضان، لا يجتمعان، ولا يرتفعان، موحد مشرك شرك أكبر ومعه التوحيد، هذا لا يوجد إلا في عقول الجهمية. وأما عند أهل السنة والجماعة فلا يوجد، أن يكون موحدًا أتى بالتوحيد على وجهه لا معبود بحقٍّ إلا الله، لا دعاء إلا لله، ولا ذبح ولا نذر، ثم يذبح وينذر لولي هذا لا يوجد البتة. ولا يرتفعان بألا يكون مسلماً

ولا كافراً منزلة بين المنزلتين، هذا لا وجود له غير في الأديان، هذا باطل.
(الرابعة: أن هذا ليس من الشرك الأكبر) لقوله: «يمنعني كذا وكذا»). يعني لو كان من الأكبر لما منعه شيء عن الإنكار.
(الخامسة: أن الرؤيا الصالحة من أقسام الوحي). لقوله: «إن الطفيل رأى رؤيا». والحديث الآخر: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة»».
(السادسة: أنها قد تكون سبباً لشرع بعض الأحكام). قيّدها باتفاق في وقت التشريع، ليست مطلقة، وإلا يفرحون الصوفية بهذه الجملة. قال: (أنها قد تكون سببًا لشرع بعض الأحكام). بموت النبي - صلى الله عليه وسلم - انقطع الوحي، وإذا انقطع الوحي فلا دين، الدين هو الوحي، والوحي هو الدين اسمان لمسمى واحد، حينئذٍ شرعية الأحكام والتشريع هو الدين، والدين هو الوحي، وإذا انقطع الوحي فحينئذٍ لا دين، قد يُستعمل بالرؤى بالدلالة على أشياء حسيّة تجد السيف هنا .. إلى آخره، السحر تجده مدفون في كذا، قد يُستدل به على شيء حسيّ يُدرك، أما تشريع حلال حرام، يجب .. إلى آخره، قل: هذا لا، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - بنا عليه ماذا هنا: قولوا، لا تقولوا، إذًا هذا فيه نهي وفيه أمر، وهذا لا يكون إلا في وقت التشريع. هنا صارت الرؤيا حقًّا لكون النبي - صلى الله عليه وسلم - أقرَّها وعمل بمقتضاها، أما مطلقًا إلى أن تقوم الساعة الرؤيا سبب لتفسير الأحكام، لا، ما بقي دين، ضاعت الأحكام الشرعية، هذا يرى أن فاعل الكبيرة يخلد في النار ويخصص به الأحكام الشرعية، هذا باطل، هذا لا يقال به البتة. إذًا (أنها قد تكون سبباً لشرع بعض الأحكام) أي إذا كان ذلك في وقت التشريع كما في هذا الحديث، أما بعد ذلك فلا، ولذلك جاء في قصة الأذان عبد الله بن زيد أقره النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك.
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب من سب الدهر فقد آذى الله) أي هذا باب خبر مبتدأ محذوف.
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أن سبَّ الدهر يتضمن الشرك، كل من سبَّ الدهر فحينئذٍ قد يكون سبّة لله تعالى، وقد يكون شركًا، فالوجه الآخر جعله المصنف هنا في ضمن ((كتاب التوحيد)). أول هذا الباب الخامس والأربعون من أبواب كتاب التوحيد، الباب الخامس والأربعون، (باب من سب الدهر فقد آذى الله).
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أن سبَّ الدهر يتضمن الشرك، لأن سابّ الدهر إذا اعتقد أنه يعني الدهر فاعل مع الله فهو مشرك، إذا اتهم الدهر بالقوارع، قوارع الدهر، سببها الدهر، الليل والنهار، حينئذٍ إذا اعتقد بأن هذه المصائب الذي أحدثها الزمان والدهر وقد اعتقد أن مع الله تعالى خالقًا، وكل من اعتقد أن مع الله تعالى خالقًا فهو مشرك، حينئذٍ تضمن، هذا يكون من سبّ الدهر، كما سيأتي، إذًا سب الدهر يتضمن الشرك لأن ساب الدهر إذا اعتقد أنه فاعل مع الله فهو مشرك شركًا أكبر، والسبّ هو الشتم الوجيع، هكذا قال في ((المفردات))، سبّه شتمه، قبّحه نقّصه لعنه كله داخل في معنى السبّ، والدهر الزمان، الدهر يُفسر بالزمن، وبعضهم قيَّده ليس مطلق الزمن، ولذلك قال في ((القاموس)) الدهر الزمان الطويل، والأمد الممدود، وألف سنة، وتفتح الهاء دَهْرٌ دَهَرٌ [دَهَرٌ]، ويجمع على أَدْهُرٍ أَفْعُلٍ، ودُهور وفُعول، يعني له جمعان، إذًا الزمان الدهر الزمان، هل هو مطلق الزمن، فيدخل في القليل أو أنه خاص بالطويل، على ما ذكره صاحب ((القاموس)) هنا: الزمان الطويل. قال في ((القاموس)): والدهري ويضم دَهْري دُهْري القائل ببقاء الدهر. قال: ودهر وادٍ دون حضر .. ، أبو قبيلة، الدُّهْرِيّ بالضم نسبة إليها على غير قياس، إذًا الدُّهري الدَّهري نسبة إلى هذه الطائفة يقال بالوجهين، وإن كان بعضهم يجزم بالضّمِ على غير قياس، لكن الذي ذكره صاحب ((القاموس)) أنه بالضم اسم أبو قبيلةٍ، فالنسبة إليه دُهْرِيٌّ فقط لا بفتح الدال، لا يقال: دَهْرِيٌّ، هذا نسبة إلى القبيلة وأما نسبةً إلى الدهر أو إلى الطائفة التي تنكر المعاد فيقال: دَهْرِيٌّ ودُهرِيٌّ وبعضهم يجزم بالضم. قال في ((المفردات)): يُعبر به عن كل مدةٍ كثيرة. يعني يعبر بالدَّهر عن كل مدةٍ كثيرة وافق صاحب ((القاموس)) لأنه قال: الزمان الطويل والأمد الممدود. قال: وهو خلاف الزمان، يعني الدهر خلاف الزمان، ليس من

كل وجهٍ فإن الزمان يقع على المدة القليلة والكثيرة، وأما الدهر فهذا الزمان الطويل والأمد المديد.

قال هنا: إذًا السب عرفنا معناه والدهر (من سب الدهر فقد آذى الله) (مَنْ) شرطيةٌ وتفيد العموم (سب الدهر فقد) الفاء واقعةٌ في جواب الشرط، (فقد) للتحقيق، وفيها توكيد (فقد آذى الله) يقال: آذيته أُوذيه إيذاءً وأذيةً وأذًا، فيه مصادر: آذَيْتُه أُوذيه إيذاءً وأذيةً وأذًا ثلاثة مصادر، والأذى في اللغة هو لِمَا خف أمره وضعف أثره من الشر والمكر، يعني فرق بين الأذى وبين الشر، فالأذى من نتاج الشرّ لكنه ضعيف، ولذلك قال الخطابي: الأذى في اللغة هو لما خفَّ أمره. الشيءِ الخفيف إذًا ليس بشديدٍ. وضعف أثره من الشرّ والمكروه.

قال شيخ الإسلام وهو كما قال، يعني كما قال الخطابي لأن لهم كلام في معنى الأذى هناك، بعضهم يجزم بأنه أذيةٌ بدنية كما في ((المفردات)) لكن هنا لأنه تعلق بالخالق جل وعلا، ولذلك إذا جزم بأنه يتعلق بالبدن فحينئذٍ جاء هذا الموضع لا بد من التأويل والتحريف. قال شيخ الإسلام في كلام الخطابي: وهو كما قال. وهذا بخلاف الضَّرَرِ يعني فرق بين الموضعين في الشرع (آذى الله) هنا أثبته، مضرة الله تعالى منفية، فرقٌ بين النوعين، ولذلك قال: وهذا بخلاف الضَّرَرِ، فقد أخبر سبحانه أن العبادة لا يَضُرُّونَهُ كما قال تعالى: {وَلاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً} [آل عمران: ١٧٦]، {لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً}، {شَيْئاً} نكرةٌ في سياق النفي فتعم {إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً}، بل مؤكد ... {إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً} والتأكيد كما يكون للإثبات يكون للنفي {إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً} فالخبر هو الذي أُكِّدَ بـ (أن)، فحينئذ يؤكد بها العدم والوجود، وهنا قال: {إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً} فبين سبحانه أن الخلق لا يضرونه لكن يؤذونه إذا سبوا مقلب الأمور. انتهى كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى. حينئذٍ لا يلزم من الأذية الضرر بدليل أن الله تعالى أثبت في القرآن والسنة أن العباد يؤذونه ونَفَى نَفْياً مطلقًا أن العباد لا يضرونه، دل ذلك على ماذا؟ على أن ثَمَّ فرقًا بين الأذى وبين الضُّرّ، والعباد يؤذون الباري جل وعلا يتنقصونه، وأما الضَرّ والضُّرّ فهذا لا يكون البتة، حينئذٍ لا يلزم من الأذية الضرر، فنثبت الأول الذي هو الأذية، وننفي الثاني الذي هو الضَّرَر، فالإنسان يتأذى بسماع القبيح أو بمشاهدته، ولكن لا يتضرر بذلك، وهو كذلك، فالله تعالى أثبت الأذية في القرآن فقال {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [الأحزاب: ٥٧]، {يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} أوقعوا الأذية على الله تعالى فحينئذ الله يتأذى، وصفٌ؟ قل: وصفٌ، على ما يليق بجلاله جل وعلا. قال: {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيناً} وسيأتي في الحديث: ... ((يؤذيني ابن آدم)) ونفى عن نفسه أن يضره أحدٌ كما سبق في الآية ... {إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً} وجاء في حديث ((مسلم)): ((يا عبادي إنكم لم تبلغوا ضُرِّي فتضروني)). إذًا الضرر والإضرار منفيٌ وأما الأذية فهي ثابتةٌ.

إذًا (باب من سب الدهر فقد آذى الله) يعني حيث وصفه بصفات النقص، لماذا؟ لأنهم إذا أضافوا إلى الدهر ما نالهم من الشدائد والمصائب فإنما سبوا فاعله حقيقةً، يعني الزمن ليس له من الأمر شيء، فإذا أضيفت الشدائد إلى الزمن حينئذٍ الفاعل الحقيقي مَنْ لهذه المصائب؟ الله عز وجل، فكان مرد المسبة إلى الله تعالى وإن لم تكن مباشرةً.

قال هنا: لأنهم إذا أضافوا إلى الدهر ما نالهم من الشدائد فإنما سبوا فاعله حقيقةً وهو الله سبحانه، والسابّ مرتكبٌ أحد الأمرين:

- إما مسبة الله.
- أو الشرك.

إما هذه أو تلك، إن أعتقد أن الزمن فاعلٌ بذاته حينئذٍ هو مشركٌ أكبر لأنه أثبت خالقًا مع الله تعالى.

إن لم يعتقد ذلك فحينئذٍ وقع في مَسَبَّة الله التي هي دون الشرك، فإن اعتقد أن الدهر فاعل مع الله فهو مشركٌ، وإن اعتقد أن الله وحده هو الذي فعل ذلك وهو يسب من فعله فقد سبّ الله تعالى وتقدس فهو دائرٌ بين أمرين كلاهما خسران مبين.

الأول: أن يسب الدهر على أنه هو الفاعل بأن يعتقد أن الدهر هو الذي يقلب الأمور إلى الخير والشر فهذا شركٌ أكبر لأنه اعتقد أن مع الله خالقًا واعتقاد الخالق مع الله شركٌ أكبر.

الثاني: أن يسب الدهر لا لاعتقاده أنه هو الفاعل، بل يعتقد أن الله هو الفاعل، لكن يسبه لأنه محلٌ لهذا الأمر المكروه عنده، فهذه حقيقة سبه تعود إلى الله سبحانه لأن الله تعالى هو الذي يُصرف الدهر. وذكر في ((القول المفيد)) أن هذا محرمٌ ولا يصل إلى درجة الشرك ولا يُكَفّرُ لأنه لم يسب الله مباشرة، يعني هذا النوع الأول واضح أنه شركٌ، النوع الثاني إذا سب الدهر ولم يعتقد أنه فاعلٌ ذهب الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى إلى أنه ماذا؟ محرمٌ ولا يصل إلى الدرجة الشرك، ولو قيل: بأن سبّ الله تعالى كفرٌ أكبر وله حقيقة شرعية ومن أفرادها هذا النوع صار شركًا أكبر، بمعنى أن ساب الله هذه الجملة لها معنى لغوي ومعنى شرعي، فجاء الشرع ببيان أن هذا النوع من مسبة الله تعالى لأنه قال («لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر») دل ماذا؟ على أن من سب الدهر سب الله. إذًا بيّن أن هذا الفرد يكون شركًا أكبر وكفرًا أكبر على هذا المعنى لا إشكال فيه، وأما إن قصد الخبر المحض دون اللوم وهذا جائز كما مر معنا في لولا البط ولولا كليبة .. إلى آخره كقوله: يومٌ حار، ويومٌ بارد، .. ونحو ذلك فهذا لا بأس به إذا قصد الخبر المحض دون اللوم والعيب فلا يكون سبًا للدهر لأن الأعمال بالنيات.

ومنه قول لوط عليه السلام {هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ} [هود: ٧٧] وصف اليوم بكونه عصيبًا.

ومنه وصف السنين بالشدة {ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ} ... [يوسف: ٤٨] مثل يوم شديد الحر هذا لا بأس به.

ذكر المصنف تحت الرحمة آية وحديثًا واحدًا.

قال رحمه الله تعالى: («باب من سب الدهر فقد آذى الله وقول الله تعالى: {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ} الآية») {وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} [الجاثية: ٢٤].

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: يخبر تعالى عن قول الدُّهْرِيَّةِ من الكفار ومن وافقهم من مشركي العرب في إنكار المعاد ({وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا}). قال يخبر تعالى عن قول الدهرية من الكفار ومن وافقهم من مشركي العرب في إنكار المعاد. إذًا من مشركي العرب من ينكر المعاد، قال ماذا؟ ({وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا})، ({مَا هِيَ إِلَّا}) هذا قصرٌ وحصرٌ ({مَا هِيَ إِلَّا}) إذًا نفيٌ وجوابه بـ ({إِلَّا}) ففيه قصرٌ.

قال ابن جرير: أي ما حياةٌ إلا حياتنا الدنيا التي نحن فيها، حينئذٍ حصروا الحياة في الدنيا، ونفوا الحياة عن الآخرة، يعني بعد الموت لا حياة فهي منفية، وهذا قصرٌ وحصر لأن الحياة لها فردان فقط، دنيا وأخرى، الأخرى هي التي نازعوا فيها، وأما الدنيا هذا شيءٌ مدرك بالحسّ، فحينئذٍ ({مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا}) إذًا المنفي هو حياة الآخر يعني بعد الموت ليس ثَمَّ بعثٌ وإنما يموت وينتهي أمره.

قال ابن جرير: أي ما حياةٌ هي هذا فسره الضمير هنا بحياة، أي ما حياةٌ إلا حياتنا الدنيا التي نحن فيها، لا حياة سواها تكذيبًا منهم بالبعث بعد الموت. قوله: ({نَمُوتُ وَنَحْيَا}) أي يموت قومٌ ويعيش آخرون. ... ({نَمُوتُ وَنَحْيَا}) هل الواو تفيد الترتيب هنا؟ لو أفادت الترتيب لنقض الأصل وهو ماذا؟ هم ينْكِرُون الحياة بعد الموت، أنكروا ذلك، وهذا معنى كونهم دُهْرِيَّة، فقولهم ({نَمُوتُ وَنَحْيَا}) ليست على الترتيب وإنما نحيا ونموت.

ولذلك الواو لها ثلاث حالات باعتبار اللاحق على السابق:

({نَمُوتُ وَنَحْيَا}) أي نحيا ونموت، أي يموت قومٌ ويعيش آخرون، وما ثَمَّ معادٌ ولا قيامة، بجدًا للمنقول ومكابرةً للمعقول ولهذا قالوا ... ({وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ}) وهذا كذلك فيه نفيٌ وحصرٌ، يعني لا مهلك لهم إلا الدهر إلا الزمن هو الذي يهلكهم.

قال ابن جرير: أي ما يهلكنا فيُفْنِينَا إلا مَرُّ الليالي والأيام وطول العمر، فليس هلكنا بأمر الله وقدره - هذا نفيٌ - بل بطول السنين لم

طالت مدته وبالأمراض والهموم والغموم لمن قصرت مدته، فالمهلك لهم هو الدهر، ولذلك قالوا: ({وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ}) فليس لهم مهلك إلا الزمان، وهذا شركٌ أكبر.

قال ابن جرير: أي ما يهلكنا فيُفْنِينَا إلا مر الليالي والأيام وطول العمر إنكارًا منهم أن يكون لهم ربٌّ يفنيهم ويهلكهم.

ثم روى بإسنادٍ على شرط الصحيحين عن أبي هريرة رحمه الله تعالى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «كان أهل الجاهلية يقولون إنما يهلكنا الليل والنهار وهو الذي يهلكنا ويميتنا ويحينا فقال الله في كتابه»، ({وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ})، «قال: فيسبون الدهر فقال الله تعالى: يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار».

والحديث كما ذكرنا على شرط الشيخين. فأكذبهم الله فقال: {وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ} ليس لهم به علمٌ، يعني ليس بعلم يقين، أي يقين علمٍ، و {مَا} نافيةٌ، و {عِلْمٍ} ما نافيةٌ وعلمٌ مبتدأ [نعم أحسنت]، مبتدأ، ومن للتنصيص حرف جر زائد يفيد ماذا؟ التنصيص في العموم، يعني ليس لهم علم لا قليل ولا كثير. إذًا نكرةٌ في سياق النفي فيعم، ثم أكد هذا العموم بدخول حرف الجر الزائد الدال على التوكيد، زائد دال على التوكيد، ولا تعارض، أي يقين علمٍ وما نافيةٌ وعلم مبتدأ خبره مقدمٌ عليه وهو {لَهُم}، {مَا لَهُم} ومن زائدة فيكون نصًّا في العموم، أي ما لهم علم لا قليل ولا كثير، بل العلم واليقين بخلاف قولهم: {إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} ما هم إلا يظنون، والظن معنى الْوَهَم هنا، لماذا؟ لأن الوهم لا يستند إلى دليل، والظَّنُّ قد يستند إلى دليل.

إذًا {إِنْ هُمْ} يعني ما هم هذا كذلك حصرٌ، {إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} يتوهمون ويتخيلون، و {إِنْ} نافيةٌ أي ما هم إلا يظنون والظن هنا استُعْمِلَ بمعنى الوهم، فليس ظنه مبنيًّا على دليلٍ يجعل الشيء مظنونًا، بل هو مجرد وهمٍ لا حقيقة له ولا حجة لهم إطلاقًا.

مناسبة الآية للباب: أن من سبَّ الدهر فقد شارك هؤلاء الدُّهرية في سبه وإن لم يشاركهم في الاعتقاد، حينئذٍ يكون ماذا؟ استدلالٌ بما جاء في الشرك الأكبر على ما هو دونه، لأننا إن قلنا: بأنه سب ولم يعتقد أنه فاعل إن قلنا بأنه محرم ولا يصل لحد الكفر استدلال بشيءٍ بما جاء في الشرك الأكبر على أمرٍ محرم، وإذا قلنا: بأنه كفرٌ حينئذٍ لا فرق بين النوعين سواء ادَّعَى بأن الزمن هو فاعل أو أنه محلٌّ، بمعنى ماذا؟ أن له تأثيرًا، فإذا كان كذلك حينئذٍ الحكم واحد.

وفي الآية إثبات البعث والرد على من أنكره.

وفيها ذَمٌّ من ينسب الحوادث إلى الدهر.

وفيها أن من نفى شيئًا فهو مطالبٌ بالدليل على نفيه كالمثبت خلافًا لِمَا اشتهر عند الجدليين أن الدليل إنما يكون في الإثبات فقط والنافي تابعٌ للأصل العدم، النفي عدم، والعدم لا يُستدل له لا يُطلب الدليل، لا، بل المثبت ولذلك في الحكم. الحكم عند الأصوليين هنا قال في ((المحلي)) الذي هو الحكم الذي يكون تارةً بالإثبات وتارةً بالنفي، يعني قد يكون إثباتًا وقد كون نفيًا، الزنا محرم الماء البارد ليس محرم كلاهما حكمان، يعني تارةً يكون بالنفي وتارةً يكون بماذا؟ بالإثبات، كل منهما يطالب بالدليل، هذا الدليل يدل على ذلك.

وأصرح من ذلك قوله تعالى: {وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى} [البقرة: ١١١]، {لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ} هذا نفيٌ، نقول: هذا بقاءٌ على الأصل؟! نقول: لا. قال تعالى: {قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} نفوا فطولبوا بالبرهان. إذًا إذا نفى حينئذٍ نقول: الأصل أن يأتي بالبرهان، هذا بخلاف ما إذا كان الأصل هو العدم. فإذا قيل: هذه صلاة زائدة سادسة واجبة. قل: الأصل العدم، لأن الأصل ماذا؟ عدم التشريع، والأصل عدم التشريع هذه قاعدة استصحابًا للأصل، فمن أثبت فعليه، أما الذي ينفي فليس عليه دليل هنا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (في الصحيح عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «قال الله تعالى: يؤذيني ابن آدم،

يُسبُّ الدهر، وأنا الدهر، أقلب الليل والنهار»)، («يؤذيني») يعني يتنقصني. (في الصحيح) أي في ((الصحيحين)) لماذا؟ لأن هذا الحديث رواه البخاري ومسلم، (في الصحيح) أي في الحديث الذي صح، يُمكن أن يُحمل هكذا ولا يستدرك عليه، وإن عنى كغالب حاله أنه يريد به صحيح البخاري فحينئذٍ يُستدرك عليه، أو يقال بأنه إذا ثبت الحديث في البخاري حينئذ لا نحتاج وهذه الجمعات التي يعني يجمعون إنما هي شيءٌ حادث، يعني لما جاءت هذه الرسائل .. إلى آخره صار لا بد من استقصاء، لكن الحديث إذا ثبت البخاري يكفي، إذا قلت: رواه البخاري وجعلته أصلاً وبنيت عليه أحكامًا حينئذٍ لا إشكال فيه، لكن يبقى الإشكال في ماذا؟ لو رواه مسلم وثم زيادة تعين على فهم الحديث، أما إذا كان هو بعينه ونسبته إلى البخاري وسكت لا قدح عند أهل العلم، بخلاف الآن على وبقي عليه استدرك عليه فاته ذكر البخاري ومسلم .. إلى آخره، لأنهم جروا في التخريج والتحقيق على طريقة ما يسموه بالمستشرقين.

إذًا ((في الصحيح)) صحيح البخاري وهو كذلك عن مسلم، وروى أحمد بهذا اللفظ، ومسلم باللفظ الآخر، فالحدث أخرجاه في الصحيحين وغيرهما من طريق معمر وغيره من أوجهٍ عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وغيره، بهذا اللفظ وغيره. وفي الحديث زيادة وهي «بيدي الأمر». وفي روايةٍ «لا تقول يا خيبة الدهر فإني أنا الدهر أرسل الليل والنهار فإذا شئت قبضتهما». وفي رواية «يسب ابن آدم الدهر وأنا الدهر بيدي الليل والنهار». قوله: («يؤذيني ابن آدم»)، («يؤذيني») يعني يستنقصني، («ابن آدم، يسب الدهر») فيه أن سب الدهر يؤذي الله تبارك وتعالى، يعني ماذا؟ لأنه فسّر الأذية («يؤذيني»)، («يسب الدهر») جملة يسب الدهر هذا علة أو تفسير لمعنى الأذية، فثبت الدهر أذية للباري جل وعلا، وهنا ماذا قال؟ («يؤذيني ابن آدم») فأسند الفعل إليه، فدل على أنه وصفٌ ولا إشكال فيه، فيه أن سب الدهر يؤذي الله تبارك وتعالى أي يلحق به الأذى، فالأذية لله ثابتةٌ ويجب إثباتها ولكنها ليست كأذية المخلوق {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: ١١]، و («ابن آدم») هنا يشمل الذكور والإناث لأنه لفظٌ مفرد مضاف («ابن آدم») فاعل، مفرد مضاف فيعم، وجملة («يسب الدهر») تعليلٌ للأذية أو تفسير لها.

قال الشافعي رحمه الله تعالى: تأويله - يعني حديث معناه تفسيره - والله أعلم أن العرب كان من شأنها أن تذم الدهر وتسبّه عند المصائب التي تنزل بهم من موتٍ أو هرمٍ أو تلفٍ أو غير ذلك، فيقولون: إنما يهلكنا الدهر، وهو الليل والنهار، ويقولون: أصابتهم قوارع الدهر وأبادهم الدهر فيجعلون الليل والنهار يفعلان الأشياء فيذُمُّون الدهر بأنه الذي يُفنيهم. يفعلان الأشياء بمعنى أن الفاعل هو الليل والنهار، ويفعل بهم. فقال - صلى الله عليه وسلم -: «لا تسبوا الدهر». هذا نهيٌّ والنهي يقتضي التحريم «لا تسبوا الدهر» على أنه الذي يُفنيكم والذي يفعل بكم هذه الأشياء، فإنكم إذا سببتم فاعل هذه الأشياء، فإنما تسبون الله تبارك وتعالى. هذا فيه بيان لفردٍ من أفراد سب الخلق للباري جل وعلا، حينئذٍ نرجع إلى القاعدة: من سب الله تعالى فقد كفر، هذا فيه بيانٌ.

قال: فإنما تسبون الله تبارك وتعالى فإنه فاعل هذه الأشياء. انتهى كلامه ففاعل ذلك هو الله ف، إذا أضافوا ما نالهم من الشدائد إلى الدهر فإنما سبّوا الله تعالى لأن الله تعالى هو الفاعل لذلك حقيقة، ولا خالق إلا الله تعالى، فنهى الله عن سب الدهر بهذا الاعتبار، وقد تبين معناه من قوله: «بيدي الأمر أقلب الليل والنهار». تقليب الليل والنهار تصرفه تعالى فيه بما يحبه الناس ويكرهونه، يعني ما يقع في النهار من المصائب ليس للنهار فيها يدٌ، وإنما الفاعل هو الله تعالى، لا علاقة بين الزمان وبين هذه المصائب، وإنما العلاقة ماذا؟ أنه ظرف لها، كذلك الليل لا علاقة له، ولماذا يُنسب؟ تنسب المصائب إلى النهار، هل هو فاعلٌ؟ لا، ليس فاعل، هل ثَمَّ علاقة ليس هناك سببية ولا أنه فاعله. إذًا لماذا ينسب إليه. والحديث صريحٌ في النهي عن سب الدهر مطلقًا سواء اعتقد أن الدهر هو الفاعل فيسبه لذلك، أو لم يعتقد ذلك، أليس كذلك؟ قال: («لا تسبوا الدهر»)، ومسبة الدهر على نوعين لها فردان لها أحدان، إذًا الحديث عام («لا تسبوا الدهر») [نكرةٌ في سياق النهي فتعم وجه] («لا تسبوا»)، («تسبوا») هذا فعل مضارع مركب زمن ومصدر، المصدر نكرةٌ نكرة في سياق النهي فتعم، هذا وجهٌ.

إذًا سواء اعتقد أن الله فاعل أو لا، وحينئذٍ يعتبر من مسبة الدهر، سواء اعتقد أن الدهر هو الفاعل فيسبه لذلك أو لم يعتقد ذلك بأن اعتقد أن مدبر للأمور هو الله وحده لا شريك له، وذلك يسبون الدهر لما يجري عليهم فيه من المصائب والحوادث فيضيفون ذلك إليه من إضافة الشيء إلى محله، لا لأنه عندهم فاعل لذلك، وهذا الثاني قد يقع ممن يعتقد الإسلام يعني ينتسب للإسلام حتى من بعض أهل العلم كقوله ابن المعتز:

يا دهر ويحك ما أبقيت لي أحدًا ... وأنت والد سوءٍ تأكل الولدا

[والعياذ بالله] وكذلك قول أبي الطيب المتنبي:

قبحًا لوجهك يا زمانٌ فإنه ... وجه له في كل قبحٍ برقع

ونحو ذلك في، وكل هذا داخل في الحديث، ولا إشكال في ذلك.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وفي هذا ثلاثُ مفاسد عظيمة - يعني سب الدهر فيه ثلاثُ مفاسد عظيمة - أحدها:

- سبه من ليس أهلاً للسب. الزمان خلق من خلق الله تعالى، مسخر مذلل، تسبّه على أي شيء، فسبه من ليس أهلاً للسبّ، فإن الدهر خلق مسخر من خلق الله، منقاد لأمره متذللٌ لتسخيره فسابه أولى بالذنب والسب منه. رحمه الله تعالى.

الثاني: أن سبَّه متضمن للشرك، فإنه إنما سبَّه لظنه أنه يضر وينفع، [نعم] ما سبه إلا لاعتقاد أن الذي أصابه بهذه المصيبة النهار أو الليل، وأنه مع ذلك ظالمٌ قد ضرَّ من لا يستحق الضُّرّ، وأعطى من لا يستحق العطاء ورفع من لا يستحق الرفعة، وحرم من لا يستحق الحرمان، وهو عند شاتميه من أظلم الظلمة، وأشعار هؤلاء الظلمة الخونة بسبِّه كثيرًا جدًا، وكثير من الجهال يُصرح بلعنه وتقبيحه، وهذه الثانية.

الثالثة: أن السب منهم إنما يقع على من فعل هذه الأفعال. مرده إلى الفاعل حقيقةً الذي نفع وضر على وجه الحقيقة وهو الله تعالى، فربُّ الدهر هو، المعطي المانع، الخافض الرافع، المعز المذل، والدهر ليس له من الأمر شيء، فمسبتهم الدهر مسبةٌ لله عز وجل، ولهذا كانت مؤذية للرب تعالى، فساب الدهر دائرٌ بين أمرين لا بد له من أحدهما:

- إما مسبة الله.
- أو الشرك به.

انتهى كلامه.

قال هنا: ((يسب الدهر، وأنا الدهر))، ((وأنا الدهر)) مبتدأ وخبر، أخبر عن نفسه بأنه الدهر، والمراد به أنه صاحب الدهر، وهنا السياق محكم ((أنا الدهر)) هل يقال بأنه اسم من أسمائه جل وعلا كما قال ابن حزم؟ لا، لماذا؟ لأن الحديث يُفسر بعضه بعضًا، وجملة ((أقلب الليل والنهار)) دليلٌ على أن المراد أنا صاحب الدهر، أنا المتصرف في الدهر ((وأنا الدهر)) أي صاحب الدهر ومدبر الأمور التي ينسبونها إلى الدهر، والدهر زمانٌ جُعِلَ ظرفًا لمواقع الأمور. قال تعالى: {وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ} [آل عمران: ١٤٠]، ولقوله في الحديث ((أقلب الليل والنهار)) والليل والنهار هما الدهر، ولا يقال بأن الله تعالى هو الدهر نفسه، وإلا فقد جعل الخالق هو المخلوق، وجعل المقلِب هو المقلَّب وهذا باطل، أليس كذلك؟

((وأنا الدهر، أقلب الليل والنهار)) فمقلِّب الليل والنهار ليس هو عين المقلَّب، فالمقلَّب هو الليل والنهار، والمقلِّب هو الله تعالى، وحينئذٍ نقول: الدهر المراد به الزمان، وبهذا يتبين خطأ ابن حزم رحمه الله تعالى في عدِّه الدهر من أسماء الله الحسنى، وهذا غلط فاحش، ولو كان كذلك لكن الذين قالوا: ({وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ}) أصابوا أم أخطأُ؟ أصابوا، أليس كذلك؟ لو كان الدهر مثل ما يُهلكنا إلا الله أصابوا ما رد الله تعالى عليهم، ({وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ}) لو كان اسمًا لله تعالى كانوا مصيبين لكنهم أخطأ فدل على أن الدهر هنا ليس اسمًا لله تعالى.

وفقه الحديث يدل على ذلك، لكنه ظاهريًا وقف مع اللفظ ((أنا الدهر)) وانتهى صار اسمًا لله تعالى، ثم الدهر اسمٌ جامد لا معنى

حسن له إلا أنه اسم للأوقات، والله تعالى قال: {وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} [الأعراف: ١٨٠] يعني البالغة في الحسن غايته، هذا اسمٌ جامد ليس بمشتق دالٍ على معنى حسن، الدهر اسم لليل والنهار قوله: («أقلب الليل والنهار») أي ذواتهما وما يحدث فيهما، فالليل والنهار يقلبان من طولٍ إلى قصرٍ إلى تساوٍ وما يقع فيهما كذلك يُقلبه الله تعالى، والأفعال فيهما كذلك.

٨٤٠٢ خاتمة الدرس

قال الصنف رحمه الله تعالى: (وفي رواية: «لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر») هذه الرواية عند مسلم وغيره. وفيها التصريح بالنهي عن سب الدهر («لا تسبوا الدهر») مطلقًا فيشمل النوعين اعتقد أو لم يعتقد، وكذلك معنى هذه الرواية هو ما صرح به من قوله: «وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار» يعني أن ما يجري فيه من خيرٍ وشرٍّ إنما هو بإرادة الله وتدبيره («لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر») بعلمٍ منه تعالى وحكمته لا يشاركه في ذلك غيره، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالواجب حمده في الحالتين، وحسن الظن به سبحانه وبحمده والرجوع إليه بالتوبة والإنابة كما قال تعالى {وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الأعراف: ١٦٨] فما أصاب الإنسان من مصائب لا ينسبها إلى غير الله تعالى، نقول: هي من عند الله تعالى، وقد تكون بسبب الإنسان.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه أن من سبّ الدهر فقد آذى الله. أي تنقصه.

وفي الحديث: تحريم سب الدهر.

وفيه وجوب الإيمان بالقضاء والقدر.

وفيه أن الدهر خلقٌ مسخر.

وفيه أن الخلق قد يُؤذون الله تعالى بالتنقص ولا يضرونه.

وفيه أن النهي عن سب الدهر تنبيهٌ بالأعلى على الأدنى وأن فيه إشارة إلى ترك سب كل شيءٍ مطلقًا من مخلوقات الله تعالى، يعني لا تسب النهار والليل، لا تسب السماء، ولا تسب الأرض، ولا تسب الحر، ولا البرد، أليس كذلك؟ ما الدليل؟ هنا تنبيه بالأعلى على الأدنى. وقال: تنبيه بالأعلى على الأدنى لأن الحكم معلل هنا. معلل («يؤذيني»)، («يسب الدهر») إذًا فيه أذية («أقلب الليل والنهار») وأن فيه إشارة إلى ترك سب كل شيءٍ مطلقًا إلا ما أذن الشرع فيه لأن العلة واحدة، ولذلك قال: («فإن الله هو الدهر») فهذا تعليل للنهي فقرن الحكم بالعلة لبيان الحكمة ولأجل أن تتعدّى العلة لغيرها فيما إذا كان المعلل حُكمًا.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(فيه) - أي في الباب- مسائل:

(الأولى: النهي عن سب الدهر). لقوله: («لا تسبوا»)، والنهي هذا عام يشمل الكراهة والتحريم، نحمله على ماذا؟ على التحريم، ما الدليل؟ الأصل أنه للتحريم. إذًا النهي عن سب الدهر لقوله: («لا تسبوا») فهو نهيٌ، والنهي هذا يقتضي أنه لا يكفر؟ يقتضي أو لا يقتضي؟ إذا قلنا: لا يقتضي إذًا الشرك .. ١٠٥١٠٢٣ قال: {وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ} لأنه نهيٌ، إذًا النهي قد يكون شركًا أكبر، قد يكون شركًا أصغر، قد يكون معصيةً كبيرة من الكبائر أكبر الكبائر، ذنب من الذنوب .. إلى آخرته.

(الثانية: تسميته أذى لله). لقوله: («يؤذيني ابن آدم»).

(الثالثة: التأمل في قوله: «فإن الله هو الدهر»).

أي مصرف الدهر ومقلبه، وليس معناه أن الله هو الدهر نفسه هذا باطل وإلا جعل المقلِّب عين المقلَّب.

(الرابعة: أنه قد يكون ساباً ولو لم يقصده بقلبه).

هذا لا يشترط فيها المقاصد أي لكونه جعل ذلك سبًّا بمجرد القول، فما أُسْنِدَ إلى الفعل، لا يُشترط فيه الاعتقاد، وما أُسْنِدَ إلى القول لا يُشترط فهي الاعتقاد واضح.

وهنا قال: (يكون سابًّا ولو لم يقصده بقلبه). إذًا اشتراط القصد في الأقوال وفي الأعمال خلاف ظواهر النصوص، وما أُسند إلى القول فالأصل أنه قال، لو قصده أو لم يقصده، إخراج حالة ما إذا لم يقصد يحتاج إلى دليل، كذلك الفعل قصد أو لم يقصد، إذا لم يقصد إخراجه عن النص وعن الحكم يحتاج إلى دليل، أي لكونه جعل ذلك سبًّا بمجرد القول ولم يُفرق بين من قصد ومن لم يقصد، ويؤخذ العموم من قوله: («يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر») ولم يذكر قصدًا.

والله أعلم.

وصلى الله سلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

85 ٨٥

٨٥٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب التسمي بقاضي القضاة ونحوه).

هذا هو الباب السادس والأربعون (باب التسمي بقاضي القضاة ونحوه).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: فيه بيان أن التَّسَمِّي باسم فيه مشاركةٌ لله تعالى في التعظيم شركٌ في الربوبية، ولذلك هذا الباب والباب الذي يليه ... (باب احترام أسماء الله تعالى وتغيير الاسم لأجل ذلك) متقاربان، ولذلك جمع بينهما ابن السعدي رحمه الله تعالى فقال: هاتان التَّرْجُمَتان من فروع الباب السابق، وهو أنه يجب أن لا يُجْعَلَ لله ندٌّ في النيات والأقوال والأفعال، {فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً} [البقرة: ٢٢] في القلب، وفي اللسان، وفي الفعل، فلا يُسمى أحدٌ باسم فيه نوع مشاركة لله في أسمائه وصفاته، كـ (قاضي القضاة)، و (ملك الملوك) ونحوها، و (حاكم الحكام)، أو بـ (أبي الحكم) ونحوه، وكل هذا حفظٌ للتوحيد ولأسماء الله وصفاته، ودفع لوسائل الشرك حتى في الألفاظ التي يُخشى أن يتدرج منها إلى أن يُظَنَّ مشاركة أحدٍ لله في شيءٍ من خصائصه وحقوقه.

إذًا هذا يعتبر من أبواب حماية حمى التوحيد أو جناب التوحيد (باب التسمي بقاضي القضاة ونحوه)، (التسمي) أي وضع الشخص لنفسه هذا الاسم الذي ذكره المصنف في التبويب ونحوه، أو أن يرضى به من غيره، حينئذٍ التسمي يشمل نوعين:

- أن يضع الاسم لنفسه، ما إذا سمى نفسه، هو الذي يسمي نفسه بقاضي القضاة، أو حاكم الحكام ونحو ذلك.
- أو سماه به غيره فرَضِيَ.

فحينئذٍ التسمي لا يُفهم منه أنه ماذا؟ أنه سمى نفسه بنفسه فحسب، فإذا سماه غيره مطلقًا حينئذٍ لا إشكال فيه، نقول: لا، لأنه إذا سماه غيره فرضي حينئذٍ الرضا كالفعل، الرضا بالشيء بفعل الغير كما لو كان صادرًا منه، ولذلك لو جلس في مجلس غيبةٍ ولم يغتب وإنما اغتاب غيره، حينئذٍ إذا رَضِي وبَقِي وجلس حينئذٍ هما سيّان في الوزر سواء، أليس كذلك؟ هنا كذلك إذا سُمِّيَ بقاضي القضاة ولم يكن سمى نفسه، لكنه رضي حينئذٍ كما لو سمى نفسهُ فالوعيد يلحقه.

وأما إذا سماه به غيره فلم يرضَ حينئذٍ ليس من فعله {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}، فإذا سماه به غيره ولم يرضَ حينئذٍ نقول: لا يدخل في الوعيد لعدم الرضا ولأنه ليس من فعله بل هو من فعل غيره، إذًا الرضا باعتبار فعل الغير إن وُجِدَ أُلحق بما لو سمى نفسه، وإن لم يوجد حينئذٍ صار منفكًا، وإنما يلحق الْمُسَمِّي، يعني إذا سماه ولم يرضَ الْمُسَمَّى حينئذٍ الإثم على الْمُسَمِّي، وأما الْمُسَمَّى فهذا لا إشكال فيه، ومن رضِي بذلك الاسم، إذًا من سَمَّى نفسه بـ (قاضي القضاة) فالوعيد يلحقه، من سماه غيره ورضي فالوعيد يلحقه، باقي صورة

واحدة وهي ما إذا سماه غيره ولم يرضَ، حينئذٍ الوزر والإثم على الْمُسَمِّي، وأما الْمُسَمَّى فلا يلحقه شيء لانفكاك الفعل، {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} كما قلنا.

والاسم ما يعرف به ذات الشيء، بمعنى أنه لا يلزم من ذلك أن يكون علماً بالمعنى النحوي، وإنما يكون أعم من ذلك، قاضي القضاة ليس بعَلَمٍ لكن قد يُعامل معاملة العلم إذا أطلق انصرف إلى زيدٍ من الناس، وهو في أصله ليس بعلم أشبه ما يكون باللقب الذي فيه مدح، إذا كان كذلك حينئذٍ نقول: الاسم هنا ما يُعرف به ذات الشيء، فيشمل العلم، ويشمل الكنية، كل وصفٍ فيه ما سيأتي ذكره.

(التسمي بقاضي القضاة) هنا متعلق بالتسمي، التسمي بكذا، وسمى يتعدَّى بنفسه ويتعدَّى بالباء، هو يتعدِّي إلى مفعولين، يتعدِّي إلى الأول بنفسه، ويتعدّي إلى الثاني بالباء.

(التسمي بقاضي القضاة) جار ومجرور متعلق بقوله: (التسمي). يعني بهذا الاسم، بهذا اللفظ الذي ذُكر، وقاضي القضاة، قاضي اسم فاعل من الْقَضَاء، قَضَى فهو قَاضٍ، أليس كذلك؟ فهو مضاف، والقضاة مضاف إليه، والمراد بالقاضي الحاكم، والقضاة الحكام، قاضي القضاة، حينئذٍ حذفت الياء هنا للتخلص من التقاء الساكنين، [قاضِ القضاة]، قاضي القضاة لا تنطق بـ، أو لا ينطق بالياء لأنها حذفت للتخلص من التقاء الساكنين، إذًا قاضي القضاة المراد به حاكم الحكام، و (أل) فيه للعموم القضاة، جمعٌ محلًّى بـ (أل) فجاء فيه ماذا؟ جاء فيه المحذوف فشمل جميع القضاة جميع الحكام، هذا تشبه بالله تعالى فقاضي القضاة الوصف هذا لائق بالله جل وعلا، إذًا قاضي القضاة، قاضي أي حاكم، والقضاة أي الحكام، و (أل) فيه للعموم، وقاضي القضاة أي الذي يقضي بين القضاة، هذا الأصل، قاضي القضاة في اللفظ لو نظرت فيه معناه ماذا؟ يختلف القضاة ليس هنا الفصل والحكم بين الناس، حاكم المسلمين مثلاً، لا، هنا يختص بمن؟ القضاة، حينئذٍ هذا قاضيهم، هذا الذي يحكم بينهم فيما إذا حصل نزاع بينهم هذا الأصل فيه، قاضي القضاة أي الذي يقضي بين القضاة وإن كان يعني بها المتأخرون غير هذا المعنى، يعني أن هذا الاصطلاح له معنى لغوي وله معنى عرفي، المعنى اللغوي قاضي القضاة يعني حصل نزاع بين القضاة يلجئون إلى من؟ إلى هذا القاضي، لكن في اصطلاح المتأخرين وهذه من الاصطلاحات البدعية التي دخلت على المسلمين قاضي القضاة ونحوه، قاضي القضاة أرادوا به من هو أعلم، من بلغ رتبة أعلى من مرتبة القاضي، وليس النظر هنا إلى كونه يفصل بين القضاة، وإنما النظر إلى كونه يفصل بين المتنازعين مطلقًا، كل متنازع يفصل بينهم، هذا في استعمال المتأخرين، ويكثر عند الشافعية وغيرهم قاضي القضاة ونحوه مع كونه فيه نص، يعني فيما دل عليه المعنى، وإن كان يعني بها المتأخرون أنها كبير القضاة أو أعلم القضاة، ولا يعنون بها أنها يقضي بين القضاة، هذا المعنى أو ذاك الأصل فيه ماذا؟ المنع، سواء:

- أرادوا به أنه يقضي ويحكم بين القضاة إذا تنازعوا.
- أو أرادوا به أنه أعلمهم أو أنه كبيرهم ونحو ذلك فحينئذ نقول: هذا اللفظ يمنع منه.

قال: (ونحوِهِ). بالجر عطف على قاضي، ونحوه كـ (حاكم الحكام) كذلك، و (سلطان السلاطين) كذلك فالحكم واحد، و (سيد السادات) ممنوع، وملك الأملاك وما أشبه ذلك مما يدل على النفوذ والسلطان.

(باب التسمي بقاضي القضاة ونحوه) أشار المصنف إلى النهي عن ذلك قياسًا على ما في حديث الباب، لأن حديث الباب ليس فيه إلا (ملك الأملاك) وليس فيه (قاضي القضاة)، ولكن المعنى معقول مدرك معلل علله النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا قال: ((إن أخنع اسم عند الله رجل تسمى ملك الأملاك)). ثم علل ذلك ((لا مالك إلا الله)) إذًا يُنظر إلى المعنى ويُنظر إلى اللفظ، فلكونه ((لا مالك إلا الله)) مُنِعَ (ملك الأملاك)، إذًا كل ما يدل على ذلك حينئذٍ يكون الأصل فيه المنع، والمصنف رحمه الله تعالى ذكر لفظًا في الترجمة ولم ترد في النص الحديث الذي جعله تحت الترجمة، نقول: هذا من فقهه رحمه الله تعالى، ليدل على أن النص

لا جمود فيه، بمعنى أنه لا يقال (ملك الأملاك) فحسب وما عداه فالأصل فيه الجواز لعدم وجود ما يدل على المنع، نقول: لا هذا الحكم مُعَلَّل، ومعلوم أن الشرع إذا عَلَّلَ الأحكام أراد بذلك ماذا؟ أراد تعدية الحكم، إذا علل الشرع الأحكام أراد بذلك تعدية الحكم فيما يُعدَّى فيه، يعني في باب الأحكام، فأشار المصنف رحمه الله تعالى إلى النهي عن ذلك قياسًا على ما في حديث الباب لكونه شِبْهَهُ في المعنى مثله في المعنى، فإن من تسمى بهذا الاسم فقد جعل نفسه شريكًا مع الله فيما لا يستحقه إلا الله، وهذا كله صيانة وحماية لجناب التوحيد، إنما جاء النهي من الشرع ليس من المصنف، وإنما المصنف فهم العموم فعمَّم، حينئذٍ جاء النهي والمنع من الشرع صيانةً للتوحيد وحمايةً لجناب التوحيد لمنافاة هذه الألفاظ لكماله، كماله الواجب، وقد تنافيه من أصله إذا ادعى أن قاضي القضاة الذي يقضي مطلقًا في الدنيا والآخرة هو فلان مثلاً ووصفه بهذا الوصف، حينئذٍ يكون شركًا أكبر، أليس كذلك؟ يكون شركًا أكبر، إذًا هذه الألفاظ التي يعبر عنها عند أهل العلم بأنها شركٌ أصغر أو نوع من الشرك لا يظن الظان أنه يمتنع فيه أن تكون شركًا أكبر، لا، لأن هذه ألفاظ، والتوحيد والشرك قلنا فيما مضى: أنه حقائق، ولذلك قال: {وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً} [النساء: ٣٦]. {شَيْئاً} يختلف باختلاف الأزمان والأعصار فلا نقف مع ما كان في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ونقول: الذي أُشْرِكَ به هو هبل وغيره، لا، نقول: هذا يختلف باختلاف الأعصار، فالنظر يكون في ماذا؟ في الحقائق إذا كان كذلك حينئذٍ هذه الألفاظ لا نقف معها ونجمد نقول: لا، لا تكون إلا شركًا أصغر، نقول: لا ننظر إلى المعنى فإذا كان اللفظ (قاضي القضاة) الأصل فيه أنه شركٌ أصغر ينافي كمال التوحيد الواجب، حينئذٍ قد يكون شركًا أكبر كما لو ادعى بأنه قاضي القضاة مطلقًا، فأدخل الله تعالى في القضاة نقول: هذا كفر وردة عن الإسلام. إذًا لمنافاة هذه الألفاظ لكماله فيكون فيه شائبة من الشرك وإن لم يكن أكبر، هذا الأصل فيه، وإن لم يكن أكبر، ولا يخفى ما في إطلاقه على غير الله تعالى من الجرأة على الله كما قال العراقي رحمه الله تعالى وسوء الأدب معه فإن كل لفظ يقتضي التعظيم والكمال، يعني من كل وجهٍ لا يكون إلا لله وحده جل وعلا، (ملك الأملاك) هو الله عز وجل، قاضي القضاة هذا فيه مشاركةٌ للباري جل وعلا من جهة المعنى.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى حديثًا واحدًا تحت الترجمة، وهو حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وذكر أثرًا لسفيان فيما يتعلق بتعدية الحكم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن أخنع اسم عند الله رجل تسمَّى ملك الأملاك لا مالك إلا الله». قال سفيان: مثل شاهان شاه. وفي رواية: «أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه»). يعني رجل تسمى الحديث، قوله المصنف أورد هنا فائدة، وهي تفسير قوله: («أخنع»). ما المراد به؟ لأن هذه الكلمة قليلة الاستعمال، فأراد المصنف رحمه الله تعالى أن يتبرع بذكر ما يتعلق بكشف معناها، فقال: (قوله: «أخنع». يعني أوضع). (قوله: «أخنعَ») اسم إن، (قوله: «أخنع») على الحكاية، (يعني أوضع) وجاء على ما اشتهر عند بعضهم أن اللفظ المفرد قد يُفسر بالعناية، وإن كان هذا خلاف الأولى، أخنع أي أوضع، إن أردت أن تفسر لفظًا مفردًا فتأتي بأي التفسيرية، وإذا أردت أن تفسر جملةً أردت المعنى حينئذٍ تقول: يعني. يعني يقصد بكلامه، عَنَى يَعْنِي قَصَدَ يَقْصِدُ، يقصد بكلامه فتأتي بالخلاصة لا إشكال فيه، فتأخذ المعنى من فحوى الكلام، أو بمجموع المفردات، وأما اللفظ المفرد فتقول حينئذٍ: أي، اشتريت عسجدًا أي ذهبًا، ولا تقول: اشتريت عسجدًا يعني ذهبًا. هذا خطأ هذا يعتبر، وإن كان توسع كثير من المتأخرين في ذلك.

قوله: (في الصحيح). أي في الصحيحين، والحديث مخرج في البخاري ومسلم وهو ثابت، قوله: (عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن أخنع اسم»). («إن») حرف توكيد، و («أخنع») اسمها وهو مضاف واسمٍ هذا مضاف إليه، والخبر («رجل تسمى ملك الأملاك»)، يخنع كما قال المصنف أوضع اسم، («إن أخنع اسم») أي أوضع اسم قال في القاموس:

وقوله: أخنع اسم عند الله تعالى ملك الملاك أي أَذَلُّهَا وأقهرُها، حينئذٍ يأتي الخنوع وَخَنَعَ وخَنِعَ يأتي بمعنى الذُّلّ، خانع أي ذَالّ، خنع أي ذَلّ، قال في القاموس: أخنع الأسماء عند الله تعالى ملك الأملاك أي أذلها وأقهرها. وهل المراد («إن أخنع اسم») هل المراد الحكم هنا على الاسم أم على المسمى؟ هل ثَمَّ فرق؟ يعني الاسم نفسه ملك الأملاك أخنع أوضع أم الرجل الذي تسمى هو الأوضع؟ أيهما؟ ظاهر النص - والعلم عند الله - وسيأتي نصه عن بعض أهل العلم أن الحكم مركب على الاثنين:

- الاسم باعتبار المخلوق ليس مطلقًا وإلا ذلك قال: («رجل تسمى ملك الأملاك»).

- وكذلك المسمى، فالوصف بكونه أخنع أوضع هذا يرجع إلى الاسم ويرجع إلى المسمى.

أولاً: لأن قوله: («أخنع اسم رجل تسمى») .. إلى آخره، حينئذٍ نقول: الحكم هنا مُنَزَّلٌ على الاسم من حيث اللفظ، ولم يمنع من حمله عليه مانع، فإذا كان كذلك فنقول: الاسم يُطلق باعتبار اللفظ عين الاسم، ويُطلق ويراد به المسمى، حينئذٍ احتمل اللفظ للمعنيين، فيُحمل عليهما، وإن كان الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى حمله على المسمى قال: ليس الاسم. وهو وارد لكن الأظهر والله أعلم أنه يُحمل على الاثنين، الاسم وهو أخنع ليس مطلقًا، وإنما باعتبار كونه ماذا؟ سُمِّي به رجلٌ مخلوق فصار أخنع، والمراد بالاسم هنا الاسم والمسمى معًا، وذكر المصنف في آخر الباب أن معنى أخنع أوضع، وهذا التفسير رواه مسلم عن الإمام أحمد عن أبي عمرو الشيباني أنه قال: قال عياض: معناه أنه أشد الأسماء صَغَارًا، وبنحو ذلك فسره أبو عبيد. أشد الأسماء صغارًا علَّق الحكم على الاسم، هذا الظاهر علق الحكم على الاسم، فالاسم قد يكون حقيرًا وقد يكون عظيمًا، أليس كذلك؟ حينئذٍ لا مانع أن نقول: بأن الوصف هنا معلق على الاسم ومعلق على المعنى المسمّى، فلا إشكال في ذلك، لأن الوصف بكونه حقيرًا صغيرًا مذمومًا [قد يُلحق قد يَلحق هذا] قد تلحق هذه الأوصاف الأسماء الألفاظ وقد لا تلحق، ولذلك تقول: هذا اسم جميل هل اسمي به ابني أم لا؟ وهنا المراد به ماذا؟ المراد به الاسم واللفظ نفسه، إذًا يوصف بالجمال ويوصف بالحقارة والصغار ونحو ذلك، فلا مانع أن يُحمل عليه النص، ولذلك قال هنا القاضي عياض: معناه أنه أشد الأسماء صَغَارًا، وبنحو ذلك فسره أبو عبيد والخانع الذليل. خَنَعَ خَنِعَ، خَنَعَ والخانع الذليل وخَنَعَ الرجل ذل ولذلك قال في القاموس: أذلها يعني أخنع الأسماء أذلها وهو كذلك. قال ابن بطال، وهذا يُؤيد ما ذكرناه قال ابن بطال: وإذا كان الاسم أذل الأسماء كان من تسمَّى به أشد ذلاً.

إذًا الذل كما أنه يُوصف به المسمى يُوصف به الاسم ولا إشكال في ذلك، وقد فسر الخليل أخنع بأفجر إن أخنع الأسماء أفجر الأسماء، ومر معنا أن القاعدة أنه إذا كان الاسم يحتمل معاني عديدة وليس بينها تخالف، وإنما يكون الاختلاف بينها اختلاف تنوع لا تضاد، وحينئذٍ نحمل اللفظ عليه فنقول: («إن أخنع») أي أوضع وأذل وأفجر .. إلى آخره، لأن اللفظ يحتمله، ولذلك الخليل مما يُعتمد قوله في النقل هنا. وقد فسر الخليل أخنع بأفجر فقال: الخُنْعُ الفجور، وفي روايةٍ «أخنى الأسماء». من الخنا، وهو الفحش في القول، وفي روايةٍ: «اشتد غضب الله على من زعم أنه ملك الأملاك». رواه الطبراني وغيره. إذًا: («إن أخنع») أي أوضع وأذل وأقهر وأفجر («اسمٍ») وهو يلزم من ذلك أن يكون المسمَّى كذلك أوضع وأفجر .. إلى آخره، رجلٌ («عند الله») لأن الحكم هنا حكمٌ شرعي فهو عند الله، بعضهم قيَّده عند الله يوم القيامة ولا وجه له لماذا؟ لأنه جاء مطلقًا («عند اللهِ») يعني في حكم الله تعالى، وحينئذٍ يلزم من ذلك أن يكون الوعيد حالاً له في الدنيا وما يترتب على ذلك في الآخر، فقول الكثير هنا من الشراح («عند الله») يوم القيامة هذا تقييد يحتاج إلى النص وليس فيه نصٌّ، والله أعلم. («رجلٌ تَسَمَّى»)، («تَسَمَّى») بفتح التاء ماضٍ معلوم من التَّسَمِّي أي سمى نفسه («رجلٌ تسمى») أي رجلٌ سَمَّى نفسه، وقيل: يُسَمَّى يعني مغير الصيغة بضم الياء من سُمِّي يعني سُمِّي يعني يُدْعَى بذلك ويرضى به، وعلى الروايتين ضبطان للرواية على («تسمَّى») أي سمى نفسه أليس كذلك؟ يُسَمَّى. يعني سُمِّيَ ورَضِيَ لأنه لا يُنسب إليه شيء ولا يترتب عليه وعيد

إلا إذا رَضِيَ، فعلى الروايتين وحينئذٍ نقول: ما مضى لأن («تسمّى») هذا يشمل أمرين وحالين:
أن يسمي نفسه بنفسه، وهذا واضحٌ بين.
الثاني: أن يُسَمِّيَه غيره ويَرْضَى بذلك، وأما إذا لم يرضَ حينئذٍ لا وعيد البتة، وإنما الوعيد على من سمى.

(«ملك الأملاك»)، («رجلٌ تسمى») هو، الضمير يعود إلى («رجلٌ»)، بـ: («ملك الأملاك») مفعول به، («تسمى») هو («ملك الأملاك»)، («تسمى») بـ: («ملك الأملاك»)، («ملك الأملاك»)، («الأملاك») هذا جمع ملك («ملك الأملاك») جمع ملك، إذًا ملك الملوك، إذا كانت («الأملاك») والملوك جمعان لملك، والأملاك جمع ملك كذلك له وجهٌ، حينئذٍ («ملك الأملاك») يعني ملك الملوك، وهذا فيه جرأةٌ على الله تعالى، ولذلك قال: («لا مالك إلا الله»)، («ملك الأملاك») جمع ملك الذي هو («الأملاك»)، ثم أكد النبي - صلى الله عليه وسلم - تحريم التَّسَمِّي بذلك لقوله: («لا مالك إلا الله») تحريم. هل النص يدل على التحريم نقول: نعم، الذم لمثل هذه العبارة أخنع وأذل وأفجر حينئذٍ نقول: هذا ذمٌّ مطلق، ومعلومٌ أن التحريم قد يؤخذ من ماذا؟ قد يؤخذ من الصيغة لا تفعل، وهل هو محصورٌ من الصيغة فحسب؟ الجواب: لا، قد يكون من ترتب الوعيد، وقد يكون بذمه على وجه الإطلاق وحينئذ نقول: هذا يدل على التحريم. ومر معنا أن استفهام الإنكار كذلك يدل على التحريم. إذًا هنا فيه تحريم وفيه تعليل، ولذلك عُدِّيَ الحكم («إن أخنع») هذا دل على التحريم. قوله: («لا مالك إلا الله») هذا دل على التعليل فهو حكمٌ معللٌ، ولذلك أكد النبي - صلى الله عليه وسلم - تحريم التسمي بذلك بقوله: («لا مالك إلا الله»)، فهو الذي يستحق هذا الاسم الله جل وعلا هو الذي يستحق هذا الاسم، ولا يصدق إلا عليه فهو ملك أملاك، («لا مالك») أعظم ولا أكبر منه، فهو مالكُ الملك وأزمَّة الملوك بيده فالذي تسمى بهذا الاسم قد كذب وفجر وارتقى إلى ما ليس له بأهلٍ، بل هو حقٌ لرب العالمين فإنه المالك في الحقيقة، إنه المالك جل وعلا في الحقيقة {قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ} [آل عمران: ٢٦]. أليس كذلك؟ هذا جاء الوصف في القرآن («لا مالك إلا الله») فإذا تسمى بهذا الاسم («ملك الأملاك») أو ملك الملوك، وحينئذٍ نقول: قد جنا على نفسه، والفرق بين الملك والمالك أن المالك هو المتصرف بفعله، يعني يفعل هو بنفسه حينئذٍ يكون الوصف للفعل هذا المالك، وأما الملك فهو المتصرف بفعله وأمره يأمر، أليس كذلك؟ فلا يفعل. لكن المالك لا يكون إلا متصرفًا بفعله لا يأمر غيره ليس بملك، وأما الملك فهذا يتصرف بنفسه بما يختص به، وكذلك بأمره، وحينئذٍ اجتمع الأمران فيه، فالمالك فهو المتصرف بفعله، والملك هو المتصرف بفعله وأمره، ولذلك اختلف أهل العلم أيهما أبلغ مَلْك أو مَالِك (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]. قيل: إن مَلِك أعمُّ وأبلغ من مالك، إذ كل مَلِكٍ مالِك، وليس كل مالكٍ مَلِكًا، أليس كذلك؟ قال: كل ملكٍ مالك وليس كل مالكٍ ملكًا هذا وجهٌ، ولأن أمر الملك نافذٌ على المالك في ملكه حتى لا يتصرف إلا عن تدبير الملك. قاله أبو عبيد والمبرد ورجحه الزمخشري، أن ملك أعم وأبلغ من مالك بإطلاق دون تفصيل، وهذا فيه نظر، ولذلك قالوا: وكل ملكٍ مالك، لا، ليس كل ملكٍ مالك، صحيح؟ كل ملكٍ مالك؟ لا، يعني هو يملك له الملك بمعنى أنه يملك، ملك يعني هل يملك كل ما عند الناس، إذًا لا يملك.

لا يملك إلا ما في يده بيته وسيارته ونحو ذلك، أما ما عدا ذلك فليس له يدٌ البتة، إذًا ليس كل ملكٍ يكون مالكًا؟ لا، وليس كل مالكٍ مِلكًا؟ صحيح، ليس كل مالكٍ أنت الآن تملك القلم الذي في يدك لكنك لست ملِكًا، هيهات هيهات. إذًا كلُّ مالكٍ ليس ملكًا، لكن كل ملكٍ مالك هذا فيه نظر، ولذلك قال: وفي ((التعليل)): ولأن أمر الملك نافذًا على المالك في ملكه. لا، ليس بنافذ إلا بأمر الله تعالى، وأما أنه مطلق فليس كذلك، قيل: مالكٌ أبلغ، العكس مالكٌ أبلغ لأنه يكون مالِكًا للناس وغيرهم، من أين جاء مالكًا للناس، لا يملك الناس، لا يملك رقبة نفسه ولذلك نهي: {وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ} [النساء: ٢٩]. أليس كذلك؟ فلا يملك شيئًا البتة،

مالكٌ أبلغ لأنه يكون مالكًا للناس وغيرهم فالمالك أبلغ تصرفًا وأعظم. إذًا منهم من رجَّح مالك، ومنهم من رجح مَلِك، وهذا الترجيح المطلق خطأٌ. قال أبو حاتم: إن مالكًا أبلغ في مدح الخالق من مَلِك - وملكٌ أبلغ في مدح المخلوقين من مالك، يعني باعتبار المخلوق وباعتبار الخالق، لأن المالك من المخلوقين قد يكون غير ملك، قد للتكثير هنا، مالك لا يكون ملكًا وهذا لا إشكال فيه، وإذا كان الله تعالى مالكًا كان مَلِكًا، واختار هذا أبو بكر بن العربي رحمه الله تعالى.

قال الشوكاني: والحق أن لكل واحدٍ من الوصفين نوع أخصيةٍ لا يوجد في الآخر، وهو الصحيح. أن كل واحدٍ من الوصفين فيه أخصيةٌ ليست في الأخرى لا يتساويان، ولذلك قرئ بهما {مَالِكِ} (مَلِكِ) وهنا، ولذلك أهل العلم يقولون في القراءتين: هذه تُنَزَّل مُنَزَّلة النصين يعني هذا نصٌ له معنى، وهذا نصٌ له معنى، {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) حينئذ نقول: قراءتان. هل القراءتان في لفظ واحدٍ بمعنى أن المورد واحد؟ الجواب: لا، ولذلك تُنَزَّل مُنَزَّلة النصين، بمعنى أنه ينظر في قراءة {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} فيؤخذ المعنى، ثم نظرٌ آخر في قراءة (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) فيؤخذ المعنى، حينئذٍ يُجمع بين المعنيين، قد يقع بين المعنيين نوع تعارض ليس مطلقًا من كل وجه حينئذٍ يعاملان معاملة النصين إن كان أحدهما عام خُصَّ بالآخر مع كونه في آيةٍ واحدة، وقراءتان مختلفتان فيعاملان معاملة ماذا؟ النصين، فنقول: هذه تقيد، وهذه القراءة، وذكر ذلك الشيخ الأمين رحمه الله تعالى في ((الأضواء)) لأنه قد تتعلق به أحكام شرعية، وكذلك أحكام عقدية، وهذا أهم ما يُعتنى به في مسألة اختلاف القراءات، قد يكون ثَمَّ ما يترتب عليه فائدة عَقَدِيَّة، حكمٌ عقدي، أو حكمٌ عملي، حينئذٍ يُنَزَّل كلٌ من القراءتين مُنَزَّلَة النصين، ولذلك مما يُنَبَّهُ له أنه إذا جاء خلافٌ في القراءة بأنه قرئ بالرفع وقرئ بالنصب، حينئذٍ لا يجوز الوجهان في قراءةٍ واحدة، بمعنى أنك تعرب على قراءة الرفع، ولا تقول: وعلى قراءة النصب كذا إلا إذا نزلته مُنَزَّلة نصٍ آخر حينئذ لأنه يختلف المعنى لا شك على قراءة الرفع له معنى، وعلى قراءة النصب له معنى، فهذه جملة بكمالها وتلك جملة بكمالها، فالنظر حينئذٍ يكون إلى أي شيء؟ إلى كل قراءة بانفرادها، فتُعرب على وجه التمام، ولذلك يأتي مثلاً يأتي كسر (إن) وأحيانًا فتح (إن) معلوم أنه إذا جاء الكسر الأصل لا يجوز الفتح على الغالب إلا ما اجتمع فيه جاز فيه الوجهان، فإذا جاء الكسر حينئذٍ تعين لا تقول هنا: يجوز الفتح. نقول: لا، لا يجوز. لماذا؟ لأنك أوجبت الكسر حينئذٍ لا تجوز الفتح لو جوزت الفتحة فاعتبار قراءة أخرى فالمعنى يختلف، فإذا كان كذلك فلكل قراءة معنى يختص بها، حينئذٍ {مَالِكِ} و (مَلِكِ) هنا جاءت القراءة وجاءت القراءة، إذًا لا يمكن أن يكون كل منهما له وجه مطلق مفضل على الآخر، كل واحد له معنى يختص به، فعلى قراءة (مَلِكِ) له معنى وعلى قراءة مالك له معنى.

قال الشوكاني: والحق أن لكل واحد من الوصفين نوع أخصية لا يوجد في الآخر، فالمالك يقدر على ما لا يقدر عليه الملك من التصرفات بما هو مالك له بالبيع والهبة والعتق ونحوها، هذا الذي ذكرناه سابقًا واعترضنا به، هو مَلِك لكنه لا يملك هذه السيارة ولا يجوز له أن يبيعها، أليس كذلك؟ ولا أن يهبها ولا أن يُعتق العبد لأنه لا يملكه وإن كان ملكًا، إذًا يكون ملكًا ولا يكون مالكًا، ليس له تصرفٌ البتة، ولذلك قال: فالمالك يقدر على ما لا يقدر عليه الملك من التصرفات بما هو مالكٌ له بالبيع والهبة والعتق ونحوها، والملِك يقدر على ما لا يقدر عليه المالِك من التصرفات العائدة إلى تدبيرِ الملك وحياطته ورعاية مصالح الرعية، يعني ما يتعلق بالمعاني الذي يأمر وينهى في الرعية مَنْ؟ الملك، هل هذا من خصائص المالك؟ الجواب: لا، إذًا لكل منهما فيه خاصيةٌ لا توجد في الآخر، حينئذٍ المالك له التصرف والملك لا يقدر، وهنا الملك له الأمر والتصرف والتدبير لكن قد لا يكون مالكًا، [فَالْمَالِكُ] أقوى من الْمَلِكِ في بعض الأمور، والملك أقوى من المالك في بعض الأمور، ولذا جاءت القراءتان كل منهما مكملةٌ للأخرى، وأما الْمِلْكُ والْمُلْكُ فالمِلك راجع إلى الأعيان، والمُلك راجعٌ إلى المعاني، هذا التفصيل أحسن ما يُقال، المِلك والمُلك بعض الفقهاء يقول هذا بمعنى آخر، لكن الأحسن المفصل، المِلك هذا في الأعيان، والمُلك هذا في المعاني، ولذلك قيل مالك اسم فاعل من المِلْك الذي هو الأعيان، ولذلك له التصرف

في الأعيان، والمَلِك مأخوذ من المُلْك هكذا قيل، وهذا وجهٌ حسن.

إذًا قوله: (« لا مالك إلا الله ») أي لا مالك على الحقيقة، المُلك المطلق من كل وجه إلا الله عز وجل، وأيضًا لا ملك إلا الله، ولهذا كما قلنا جاءت القراءتان (مَلِكِ) و {مَالِكِ}، لكي يجمع بين المُلك وتمام السلطان فهو سبحانه ملِك مالك ملِك ذو سلطة وعظمة وقولٍ نافذ، ومالك متصرف مدبر لجميع مملكته {تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ} [الملك: ١]، {قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ} [آل عمران: ٢٦]، {لَهُ الْمُلْكُ} يعني لا غيره، فقوله في الحديث: (« لا مالك إلا الله »). فيه ردٌّ على من فعل ذلك بأنه وضع نفسه شريكًا لله فيما هو من خصائصه جل وعلا لكونه يسمى نفسه ماذا؟ أو رضي بالاسم ملك الأملاك، ومن هو ملك الأملاك؟ الله عز وجل لا مالك إلا الله عز وجل، فله الملك المطلق من كل وجهٍ جل وعلا، (قال سفيان: مثل شاهانْ شاهْ) هكذا قال، وسفيان هنا المراد به ابن عيينة، راوي الحديث (مثل شاهانْ شاهْ) بسكون النون والهاء في آخره، وقد تنون، وفي الحاشية بكسر النون والهاء، هذا أو ذاك المراد به أنه لفظ عجمي فارسي هو يطلق ويراد به ماذا؟ ملك الأملاك، يعني هذا أشبه ما يكون بترجمة، ملك الأملاك لغة العرب، ولغة العجم الفارسية شاهِنْ شاهْ حينئذٍ هو بمعناه، وأراد به رحمه الله تعالى أن هذا النهي يتعلق بالاسم بقطع النظر عن اللغة بأيّ لسان كان، لأن العبرة هنا بماذا؟ بالمعاني والحقائق، إذًا (مثل شاهانْ شاهْ) ليست هاء التأنيث هنا فلا يقال بالمثناة أصلاً، قال هنا: (شاهانْ) جمع بمعنى أملاك، و (شاهْ) مفرد بمعنى مَلِك. وعليه يكون التقدير ماذا؟ أملاك ملك على القاعدة في غير لسان العرب وهو أن الصفة تتقدم الموصوف، والمضاف إليه يتقدم المضاف، (شاهانْ) هذا أملاك ... و (شاهْ) هذا ملك حينئذٍ تقدم المضاف إليه على المضاف هذا في اللغة الأجنبية، وعليه التقدير أملاك ملك، أي ملك الأملاك لكن في اللغة الفارسية يقدمون المضاف إليه على المضاف كغيره ليس خاصًا به الفارسية حتى اللغة الإنجليزية كذلك.

قال هنا: وإنما مثله سفيان بهذا لأنه قد كثرت التسمية به في ذلك العصر. حينئذٍ لا بد من فقه المسألة، فنبه سفيان على أن الاسم الذي ورد الخبر بذمِّه لا يخصر في ملك الأملاك، بل كل ما أدّى معناه بأيّ لسان كان فهو مراد بالذّم، فالحديث متناول لمثل هذا فلا يخصر في لفظٍ بعينه، وفي لغة بعينها لأن شاهان شاه قلنا: فارسية. فهي عبارة عن ملك الأملاك بلغة العجم، لكن هل الاستدلال هنا بقول سفيان أم الاستدلال بالتعليل الذي في النصّ؟ يعني العموم، ليس في قول سفيان، سُفيان ليس مشرعًا وقوله ليس بحجة لكن من أين نأخذ؟ نقول: هذا فهم سفيان وفهمه صحيح، ما وجه الفهم؟ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (« أخنع »). ملك الأملاك (« لا مالك إلا الله ») علل لماذا صار أخنع الأسماء؟ لأن هذا الوصف مختص بالله تعالى، إذًا هل ثَمَّ وصف فقط ملك الأملاك مختص بالله تعالى أم ثَمَّ أوصاف؟ ثَمَّ أوصاف، إذًا لا يتسمى بها، إذًا الحجة هنا ليست في قول سفيان، وإنما الحجة في ماذا؟ في الحكم في كون الحديث جاء ناهيًا عن لفظٍ وعلَّل، ما وجه التعليل؟ قوله: (« لا مالك إلا الله »). كما مر معنا « يؤذيني ابن آدم يسب الدهر » قلنا: هذه كالتفسير أو التعليل، وهذا كذلك (« لا مالك إلا الله ») وهذا الذي فهمه سفيان هو الوجه الحق، والحديث صريح في تحريم التَّسمِّي بملك الأملاك ونحوه كـ (ملك الملوك)، و (سلطان السلاطين) وهذا واضح بيِّن (سلطان السلاطين)، و (ملك الملوك)، و (حاكم الحكام).

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: لمَّا كان المُلك لله وحده لا مَلِك على الحقيقة سواه كان أخنع اسم وأوضعه عنده وأغضبه له اسم (شاهان شاه)، أي (ملك الملوك)، و (سلطان السلاطين)، فإن ذلك ليس لأحدٍ غير الله، فتسمية غيره بهذا من أبطل الباطل، والله لا يحب الباطل. قال: وقد ألحق أهل العلم بهذا (قاضي القضاة). الذي عنون له المصنف، إذًا قول المصنف: (باب التسمي بقاضي القضاة ونحوه). هذا من باب تعدية العلة التي جاءت في النص، ولذلك قال ابن القيم: وقد أَلْحَقَ. يعني قياسًا والعلة واضحة بينة لا إشكال فيها، وقد ألحق أهل العلم بهذا، يعني (ملك الأملاك)، (قاضي القضاة)، وقالوا: ليس (قاضي القضاة) إلا من يقضي بالحق وهو خير الفاصلين، الذي {إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ} [آل عمران: ٤٧، مريم: ٣٥]، ويلي هذا الاسم في القبح والكراهة

والكذب، كذب لأنه ليس له معنى يصدق عليه، (ملك الأملاك) لو تسمَّى به فهو كاذب لأنه ليس بملك الأملاك وليس بسيد الحكام أو حاكم الحكام ونحو ذلك، فجعل ابن القيم أن أهل ألحقوا بملك الأملاك قاضي القضاة وبين وجهه، ثم قال: يلي هذا الاسم في القبح ويلي هذا الاسم في القبح والكراهة والكذب (سيد الناس)، و (سيد الكل). هذا يلحق به لأن هذا خاص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - (سيد الناس)، (سيد الكل)، قال: وليس ذلك إلا لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - خاصةً كما قال عليه الصلاة: «أنا سيد ولد آدم». إذًا سيد الكل من؟ النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإن ادَّعَى مدعٍ بأنه (سيد الكل) نقول: هذا كاذب أو (سيد الناس) نقول: هذا كاذب. فلا يجوز، إذًا ابن القيم رحمه الله تعالى نظر نظرًا أوسع («لا مالك إلا الله») نظر إلى كون هذا الوصف يختص بالله تعالى، وثَمَّ أوصاف تختص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فألحقها من حيث كون هذا اللفظ لا يجوز أن يصدق إلا على النبي - صلى الله عليه وسلم - فمنع منها والقياس واضح بين وهذا لا إشكال فيه، قال: كما قال: «أنا سيد ولد آدم». فلا يجوز لأحدٍ قطُّ أن يقول عن غيره هو سيد الناس، هو سيد الناس لا يجوز كما لا يجوز له أن يقول: أنا سيد ولد آدم عليه السلام. يعني إذا قال بأنه سيد الناس جاز له أن يقول: أنا سيد ولد آدم. إذًا ما الفرق بينه وبين النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ لا فرق، إذًا لا يجوز أن يقال بأنه ماذا؟ أنه سيد الناس، لأنه لا يجوز أن يقول: أنا سيد ولد آدم. والمعنى واحد فإذا امتنع هذا اللفظ امتنع هذا اللفظ. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

وزعم بعض المتأخرين أن التسمِّي بقاضي القضاة ونحوه جائز كما مر معنا في ما شاء الله وشئت كل قول له أصحابه، واستدل له بحديث «أقضاكم علي»، وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: وأقضانا عليٌّ. هكذا في البخاري صحيح هذا، وأقضانا عليٌّ. وعن ابن مسعود قال: كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه. قال: فيُستفاد منه أن لا حرج على من أطلق على قاضي يكون أعدل القضاة وأعلمهم في زمانه أقضى القضاة، لكن هذا الاستدلال عليل، لماذا؟ لأننا نحن نقول: قاضي القضاة. مطلقًا، وجاء بـ (أل) الدالة على العموم، والنص يدل على ماذا؟ على قاضي المدينة، أو أقضاكم أنتم مجموعة هل فيه إشكال؟ ليس فيه إشكال، إذًا قاضي القضاة إذا كان مقيدًا قاضي المدينة ونحوها إن كان مقيدًا نقول: المقيد ليس وصفًا لله تعالى، وإنما المطلق العام الشامل هو الذي يكون وصفًا لله تعالى، فرق بين المسألتين، فدل ذلك على أن الأخص لا يُستدل به على الأعمّ، وإنما الأخص يُثْبِتُ حكمًا خاصًا تنبه لهذا، الخاص الدليل الخاص الذي ليس فيه لفظ عام هذا يُثْبِتُ حكمًا خاصًا، فإذا كنت تستدل بحديثٍ خاص وكان الحكم عامًا فاعلم واجزم واقطع بأنك أخطأت ولم تصب، لماذا؟ لأن العام لا يُفهم إلا من عام، قد يستدل بالعام على الخاص نعم، لكن بالخاص على العام إلا في حالة واحدة وهي: إذا كان الحكم مُعَلَّلاً، حينئذٍ نأتي إلى العموم المعنوي كما يقول ابن تيمية وهو صحيح، مثاله ما هو مثاله؟ الحديث الذي معنا («إن أخنع اسم عند الله رجل تسمى ملك الأملاك») خاص، («رجل») مطلق واحد، ... («تسمى ملك الأملاك») حينئذٍ نقول: لما علله عممنا. إذًا هذا خاص يُستدل به على عام، لكن «أقضاكم علي» هذا ليس معللاً، كنا نتحدث في المدينة أقضى المدينة علي بن أبي طالب ليس معللاً، ثم ليس هو قول النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا تشريع وحينئذٍ نقول: الصحابة لم يفهموا من هذا النص أن المقيد ممنوع منه، بل جوزوا المقيد وأطلقوه على عليٍّ وغيره، إذًا لا حجة فيما ذكره من ذكره هنا.

قال: فلا حرج أن يقال عن رجل أعلم زمانه أنه أقضى القضاة، أو يريد أقليمه أو بلده، يعني أراد أقليمه لا بأس عندما تقول: قاضي الرياض، قاضي مكة مثلاً لا بأس به لأنك نسبته إلى مجموعة معينة، وليس هذا بمدح مطلقًا من كل وجه وإنما لشيء معين، والصحيح المنع وأن التفضيل في ذلك المنع يعني من قاضي القضاة على جهة الإطلاق، وأما المقيد هذا لا بأس به، والصحيح المنع وأن التفضيل في ذلك وقع في حق من خوطب به، أقضاكم عليٌّ أنتم أيها المجموعة، وأما بعدكم وقبلكم لا، لا يكون كذلك، ومن يلتحق بهم فليس مساويًا لإطلاق التفضيل بالألف واللام، ولذلك قلنا قول المصنف لقاضي القضاة (أل) هنا تفيد العموم دخلت على جمع والمراد به

الحكام فجاء المنع، وعليه عند التقييد لا بأس به على هذا، وقضاء الله تعالى لا يتقيد فثبت الفرق بين النوعين، وليس فيه مشاركة لله جل وعلا [نعم]، فليس فيه مشاركة لله تعالى فإذا كان كذلك وحينئذٍ نقول: لم يرد أو لم يرد النص بالمنع منه، وما جاء في النص هنا المراد به فيما يختص بالباري جل وعلا، وما يختص بالباري جل وعلا يكون عامًا شاملاً لا يُشاركه فيه أحدٌ البتة، وما كان مقيدًا فهو صفة نقص تتعلق بالمخلوق وحينئذ لا إشكال فيه، وهذا يعني إذا جُوِّزَ له إن سماه غيره ليس فيه أنه يسمى نفسه لأنه من باب التزكية، أليس كذلك؟ إذا قيل بأنه إذا قُيد لا بأس به لا يقول: أنا قاضي مكة. ويطلق على نفسه قاضي مكة، نقول: لا هذا من التزكية، {فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ} [النجم: ٣٢] لكن لو أُطلق عليه أو اشتهر ذلك لا إشكال فيه لا حرج فيه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي رواية: «أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه»). هذه الرواية رواه مسلم في ((صحيحه)) وعرفنا أن قوله: (في الصحيح). السابق أن المراد به البخاري ومسلم، ((«أغيظ») من الغيظ وهو مثل الغضب والبغض فيكون بغيضًا إلى الله تعالى مغضوبًا عليه، حينئذٍ فيه إثبات الصفة على الوجه اللائق بالله تعالى، يعني مثل الغضب والبغض والغيظ كلها صفات تتعلق بالباري جل وعلا على الوجه اللائق به، ((«وأخبثه») من الخبث، وهو يدل أيضًا على أن هذا خبيث عند الله تعالى، فاجتمعت في حقه هذه الأمور لتعاظمه في نفسه، أخبث وأذل وأقهر .. إلى آخره لأنه تعاظم في نفسه لأن هذه الألقاب إذا اعتقد معناه وحينئذٍ صار يعتقد في نفسه العظمة فتعاظم فيعظمه الناس، إذًا فَتَنَ نفسه وفُتِنَ بما عامله به الناس، لتعاظمه في نفسه وتعظيم الناس له بهذه الكلمة التي هي من أعظم التعظيم فتعظمه في نفسه وتعظيم الناس له بما ليس له بأهلٍ وضعه عند الله.

قال في ((الفتح المجيد)) وغيره: يوم القيامة. لكن قلنا: هذا ماذا؟ ليس مقيدًا جاء مطلقًا، فكونه موضوعًا هذا في الدنيا والآخرة، فصار أخبث الخلق وأبغضهم إلى الله وأحقرهم لأن الخبيث البغيض عند الله يكون يوم القيامة أحقر الخلق وأخبثهم لتعاظمه على خلق الله بنعم الله. قوله: («أخنع» يعني أوضع). هذا هو معنى أخنع فيفيد ما ذكرنا في معنى أغيظ أنه يكون حقيرًا بغيضًا عند الله، وقوله: («أغيظ رجل»). كما قلنا من الصفات السابقة لله تعالى على ما يليق بجلاله تعالى، فالغيظ مثل الغضب والبغض.

مناسبة الحديث للباب: فيه تحريم تسمي بملك الأملاك وما كان مثله مثل قاضي القضاة ونحوه، وفيه ذمه والتحذير منه.

وفي الحديث التحذير من كل ما فيه تعاظم كالقيام على المعظمين كما تقوم الأعاجم يعظم بعضها بعضًا وغير ذلك، وهذا جاءت فيه نصوصٌ خاصة تدل عليه.

قال ابن أبي جمرة: وفي الحديث مشروعية الأدب في كل شيء مطلقًا مشروعية الأدب في كل شيء لأن الزجر عن ملك الأملاك والوعيد عليه يقتضي المنع منه مطلقًا سواء أراد من تَسمَّى بذلك أنه ملكٌ على ملوك الأرض أم على بعضها، وسواء كان محقًّا في ذلك أم مبطلاً مع أنه لا يخفى الفرق بين من قصد ذلك وكان فيه صادقًا، ومن قصده وكان فيه كاذبًا يعني أن الثاني أشد إثمًا من الأول، وهذا لا يعارض ما سبق لأن الكلام هنا في ماذا؟ لأنه قال ماذا؟ سواء أراد من تسمى بذلك أنه ملك على ملوك الأرض أم على بعضها، فالمنع مطلقًا وهذا يخالف المقيد، لماذا؟ لأن المقيد هناك باللفظ قاضي مكة، هذا قال: (ملك الملوك) وقيده من حيث المعنى، نقول: لا يجوز. يعني (ملك الأملاك) لا يجوز مطلقًا سواء قصد المطلق من حيث المعنى أم قصد بعض الملوك، حينئذٍ نقول: هذا يُمنع منه مطلقًا، والله أعلم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل). (فيه) يعني في الباب.

(الأولى: النهي عن التسمي بملك الأملاك).

لقوله: («إن أخنع اسم») .. إلى آخره، ووجه النهي أنه ذمّ فاعل ذلك، والذم هذا مقتضٍ للتحريم، يعني من صيغ التحريم لكنها من جهة المعنى.

(الثانية: أن ما في معناه مثله كما قال سفيان). يعني كما فهم سفيان من النص («لا مالك إلا الله») أي ما كان في معنى (ملك

الأملاك) وهو مثله في النهي عنه كما مثل سفيان بن عيينة أحد رواة الحديث بـ (شاهان شاه) وهو عبارة عن ملك الملوك عند العجم.
(الثالثة: التفطن للتغليظ في هذا ونحوه مع القطع بأن القلب لم يقصد معناه).
قد لا يقصد معناه وقد يقصد معناه، لكن إذا لم يقصد معناه الحديث جاء مطلقًا عامًا رجلٌ تسمى بملك الأملاك ولم ينظر إلى قصده، ومثل هذه الألفاظ قلنا: لا التفات إلى القصود فيها البتة، وإنما النظر إلى اللفظ فيمنع منه مطلقًا، قصدت به خيرًا قصدت به بعضًا نقول: ما دام الشر علَّق الحكم على اللفظ مُنِعَ اللفظ لأنه لم يلتفت إلى المعنى، لماذا؟ لأنه لو كان المعنى صحيحًا مع وجود اللفظ المنهيّ عنه لأوهم في الوقوع في المحظور، كما قلنا بالأمس وقبله: توكلت على الله وعليك يمنع منه ولو قصد به معنًى صحيحًا، لأن التوكل في الأصل عبادةٌ، حينئذٍ تسوية معنى صحيح تحتها قال بهذا اللفظ يمنع منه، لأنه سيوهم ماذا؟ أن المراد به التوكل الذي هو العبادة، نقول: هذا باطل ولا يُلتفت إليه البتة.
إذًا التفطن للتغليظ في هذا ونحوه، أي أن هذا التغليظ المذكور لمن تسمى بذلك ولو لم يقصد حقيقته لكون النهي مطلقًا من غير فرق بين القاصد وغيره.
(الرابعة: التفطن أن هذا لإجلال الله سبحانه). أليس كذلك؟ لقوله لماذا الإجلال لله تعالى من أين أخذنا هذه الفائدة؟ لقوله: («لا مالك إلا الله»). لا يقال أخنع («لا مالك إلا الله»)، فذكر العلة في آخره، لقوله: («لا مالك إلا الله»). وهذا إشارةٌ إلى العلة.
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لأجل ذلك).
هذا هو الباب السابع والأربعون (باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لأجل ذلك)، وهذا قريب من الباب السابق لأنه يتعلق بأسماء الباري جل وعلا وصفاته فكل من البابين دل على أن ما اختص به الباري جل وعلا فلا يسمَّى به، فإن سمي وجب تغيره لأن هذا من خصائص الباري جل وعلا.
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أن احترام أسماء الله تعالى وتغير الاسم من أجل ذلك من تحقيق التوحيد، لأن المصنف يذكر مسائل تتعلق بما يُنافي أصل التوحيد، ويُذكر مسائل تتعلق بما ينافي كمال التوحيد الواجب، وهذا منه لأن التسمّي باسم لله تعالى اختص به هذا محرم، وإذا كان كذلك فهو مخلٌّ لكماله الواجب، إذًا احترام أسماء الله تعالى وتغيير الاسم من أجل ذلك، يعني من أجل الإجلال والتعظيم والاحترام هذا يعتبر من تحقيق التوحيد، أي باب وجوب احترام أسماء الله تعالى، (باب احترام) أي باب وجوب احترام أسماء الله تعالى، وهو تعظيمها، ووجوب تغيير الاسم من أجل ذلك، أي لأجل احترام أسماء الله تعالى، وذلك من تحقيق التوحيد، احترام أسماء الله تعالى يقال: احترمه رَعَى حرمته، احترمه يعني رعى وراعَى حرمته، والحُرْمة بالضم وضمتين كهُمزة ما لا يحل انتهاكه، إذًا احترام بمعنى أنه لا يحل انتهاكه البتة، ومن ذلك أن يسمّى بها، فهذا اعتداءٌ على أسماء الباري جل وعلا، والحرمة ما لا يحل انتهاكه والمهابة هكذا قال في القاموس، يعني تُهاب {ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ} [الحج: ٣٢] من شعائر الله أسماؤه جل وعلا وصفاته، وتغيير الاسم تحويله وتبديله وجعل غيره مكانه، ويُستفاد منه المنع من التسمي بهذا ابتداءً من باب أولى، فإذا كان يجب تغيير الاسم حينئذٍ يمنع منه ابتداءً دل على ذلك.
ذكر المصنف رحمه الله تعالى حديثًا واحدًا في الترجمة، قال رحمه الله تعالى: (عن أبي شريح أنه كان يُكْنَى أبا الحكم). يعني كانت كنيته أبا الحكم، (عن أبي شريح أنه كان يكنى أبا الحكم فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله هو الْحَكَمُ وإليه الْحُكْمُ». فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم فرَضِيَ كلا الفريقين. فقال) النبي - صلى الله عليه وسلم - («ما أحسن هذا فمالك من الولد»؟ قلت: شريح، ومسلم، وعبد الله. قال: «فمن أكبرهم»؟ قلت: شريح قال: «فأنت أبو شريح». رواه أبو داود وغيره). هذا الحديث رواه أبو داود كما قال المصنف رحمه الله تعالى، ورواه النسائي، وقال ابن مفلح: وإسناده جيد، ورواه الحاكم وزاد فدعا له ولولده، (عن أبي شُرَيْح) مصغر (شُرَيْح) فُعَيْل مصغر، واسمه هانئ بن يزيد الكندي أسلم يوم الفتح، له عشرون حديثًا اتفقا على حديثين

منها البخاري ومسلم، وانفرد البخاري بحديث، وروى عنه أبو سعيد الْمَقْبُري ونافع بن جبير وطائفة، قال ابن سعدٍ: مات بالمدينة سنة ثمان وستين. يُكْنَى أبا الحكم يُكَنَّى أبا الحكم كلاهما مسموعان إلا أن الأفصح يُكْنَى. يُكْنَى بإسكان الكاف وتخفيف النون يُكْنَى أبا الحكم يُكَنَّى كَنَّاه كَنَيْتُه كَنَيْته كُنْيَتُه كلاهما جائزٌ، لكن الأفصح ماذا؟ بالتخفيف، يُكْنَى أبا الحكم بسكون الكاف وفتحها ما صُدِّر بأبٍ وأم يعني كنية كلما صُدِّر بأبٍ أو أم، وهل إذا صُدِّر بابنٍ كذلك؟ فيه خلاف، والصواب الصحة، ولذلك ابن عمر وابن عباس وابن الزبير هذه كنى، وهي في عصر أهل اللغة، فحينئذٍ سَوَّغُوا التَّكَنِّي بذلك مع كنيةٍ آخرى لا إشكال فيها، يقال ابن عمر ويقال ابن عباس وغير ذلك. إذًا ما صُدِّرَ بأبٍ وأمٍ على المشهور، ويزاد عليه ما صدِّر بابنٍ على الصحيح، وقد تكون الكنية بالأوصاف كأبي الفضائل، وأبي المعالي، وأبي الخير، ونحو ذلك، وقد تكون بالنسبة إلى الأولاد كأبي سلمة وأبي شريح الذي معنا، وإلى ما يلابسه كأبي هريرة كَنَّاه النبي - صلى الله عليه وسلم - حين رآه ومعه هرة، فَكَنَّاه بأبي هريرة، أليس كذلك؟ وقد تكون للعلمية الصرفة كأبي بكرٍ، علمية صرفة، واللقب ما أشعر بمدحٍ أو ذمٍ، ما أشعر بمدحٍ كـ زين العابدين ونحوه، أو ذمٍّ كأنف الناقة ونحوه، واضح؟ وهذا مر معنا في النحو. قال - صلى الله عليه وسلم -: لما سمع أن أبا شريح يُكْنَى بأبي الحكم ماذا قال؟ (قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله هو الحكم، وإليه الحكم») الحكم اسم من أسماء الله تعالى لقوله تعالى: {أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا} [الأنعام: ١١٤] وكما في هذا الحديث («إن الله هو الحكم»)، وورد في حديث الترمذي «العدل». لكنه ضعيف، الذي معنا أصح منه، فالحكم اسم من أسماء الله تعالى واستدل بعضهم بقوله تعالى {أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا} على أن حكمًا هنا يدل على أنه اسمٌ لله تعالى، على كل الآية لذاتها قد لا يُفهم منها إثبات الاسمية لكن مع نص آخر حديث هذا فلا إشكال فيه.

قال في ((شرح السنة)): الحكم هو الحاكم يعني بمعناه، الحكم هو الحاكم الذي إذا حكم لا يُرَدُّ حكمه وهذه الصفة لا تليق بغيره تعالى كما قال: {وَاللّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ} [الرعد:٤١] فالحكم بمعنى الحاكم. وقال الزجاج: الحكم والحاكم بمعنى واحد، وأصل حكم في الكلام المنع، الأصل فيها المنع، وسُمِّي الحاكم حاكمًا لأنه يمنع الخصمين من التظالم. إذًا الحكم والحاكم بمعنى واحد، وإن كان الحكم قد يُفهم منه ماذا؟ الْمَن، والحاكم هذا صيغة فاعل، يعني تدل على ذاتٍ ووصفٍ، والحكم كذا لأنه على وزن فَعَل، وقيل: الحكم بالشيء يعني في معنى الحكم، الحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا، بمعنى أن الحكم تارة يكون بالإثبات، وتارةً يكون بالنفي، أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه. ومن هنا حصل الفرق بين الفتوى والحكم وبين القضاء، القضاء فيه إلزام، وأما الفتوى ليس فيها إلزام.

قال ابن جرير في تفسير قوله تعالى: {أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا} قال: فليس لي أن أتعدَّى حكمه {أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا} أبتغي حكمًا غير الله، يعني لا أتعدى حكمه ولا أتجاوز حكمه، فليس لي أن أتعدَّى حكمه وأتجاوزه لأنه لا حكم أعدل منه، ولا قائل أصدق منه.

وقال بعضهم في الحديث: («إن الله هو الحكم») عرَّف الخبر في الجملة الأولى وأتى بضمير الفصلِ فدل على الحصر («إن الله هو الحكم») الحكم هذا خبر، وحلاه بـ (أل) ومعلوم أنه عند كثير من أهل البيان أو عند بعض أهل البيان أن تعريف الجزأين من صيغ الحصر، أليس كذلك؟ تعريف الجزأين من صيغ الحصر، فإذا جاء بضمير الفصل بينهما حينئذٍ زاده توكيدًا («إن الله هو الحكم»)، («إن الله») اسم إن («الحكم») خبرها («هو») ضمير فصل لا محل له من الإعراب ما فائدته التوكيد أفاد ماذا؟ أفاد التوكيد بعضهم ينص على أنه أراد به ماذا؟ الحصر والقصر ليس التوكيد فحسب، الصواب أنه يراد به التوكيد، ولكن هل يراد به القصر أو الحصر هذا محل خلاف، وحينئذٍ نقول: على هذا المعنى أنه حصر الباري أو حصر الحكم في الباري جل وعلا، ونفاه عما عداه، عرف الخبر في الجملة الأولى وأتى بضمير الفصل فدل على الحصر، وأن هذا الوصف مختصٌ به لا يتجاوز إلى غيره، يعني أن هذا التخصيص لا يُفهم من الحصر فحسب، يعني الشيء إذا أضيف إلى الباري جل وعلا بالإضافة أفاد الاختصاص، لا نحتاج إلى تخصيص، يعني صيغة تدل على التخصيص،

فإذا قيل: الله هو الرحمن، إذًا الرحمة مختصةً به لماذا؟ لأنه هذا علم وصفٌ يتعلق بالباري، فكل ما أضيف إلى الباري جل وعلا اختص به، هل نحتاج إلى نفيٍ؟ لا نحتاج، وخاصة مع القاعدة الكبرى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: ١١].

قوله: ((وإليه الحكم)) أي لا إلى غيره، لأنه قدَّم ما حقّه التأخير، والحكم إليه ((إن الله هو الحكم وإليه الحكم)) الحكم إليه لا إلى غيره، أي الفصل بين العباد في الدنيا والآخرة كما قال الله تعالى: {لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [القصص: ٨٨]، وقال: {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ} [الأنعام: ٥٧]، دلّ ذلك على أن الفصل بين العباد في الدنيا والآخرة لا يكون إلا بالله جل وعلا.
وحكم الله تعالى قسمان:
حكم كوني قدري، وهو ما قضاه على عباده من الخلق والرّزق والحياة والموت، ونحو ذلك من معاني ربوبيته ومقتضياتها كقوله تعالى عن أحد إخوة يوسف: {فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّىَ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللّهُ لِي} [يوسف: ٨٠] الحكم هنا المراد به؟ الكوني، الحكم الكوني يعني يقضي الله جل وعلا لي، وهذا النوع لا راد له.

الثاني حكم ديني شرعي: وهو ما جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب من شرائع الله تعالى، شرائع الدين كما في قوله تعالى: {أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ} [المائدة: ١] .. إلى قوله: {إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ} [المائدة: ١]، {إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ} يعني بالشرع وعممها بعضهم.
إذًا الحكم قد يكون كونيًّا وقد يكون شرعيًّا.

الكوني لا راد له وقد يكون فيما يرضاه الله عز وجل ويحبه وقد لا يكون كذلك.
وأما الحكم الشرعي فيحكم الله به وقد يمتثل العباد وقد لا يمتثلون، ولا يكون إلا فيما يحبه الله تعالى ويرضاه.
والنوع الثاني الذي هو الحكم الشرعي بسبب اقتسم الناس إلى مؤمنين وكفار، من رضي بحكم الله الشرعي وحكم به فهو المؤمن، ومن لم يرضَ بحكم الله تعالى ولم يحكم به فهو الكافر، فانقسام الناس في هذه الدنيا إلى مؤمنين وكفار ومنهم المنافقون هذا باعتبار حكم الله تعالى الشرعيّ، من آمن به ورضي به وحكم الله تعالى حينئذٍ فهو المؤمن، ومن لم يكن كذلك فهو ليس بمسلمٍ، هذا النوع من الحكم ينقسم الناس فيه إلى طائفتين، مؤمنٍ وكافر على الوجه الذي ذكرناه، فالله تعالى هو الحكم في الدنيا والآخرة يحكم بين خلقه في الدنيا بوحيه الذي أنزله على أنبيائه ورسله، وما من قضيةٍ في هذه الدنيا إلا وله تعالى فيها حكم مما أنزله على نبيه من الكتاب والحكمة، علمه من عمله وجهله من جهله، {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً} [مريم: ٦٤]، {مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ} [الأنعام: ٣٨]، إذًا كل شيء يقع أو وقع في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - أو سيقع إلى أن تقوم الساعة فما من شيءٍ من اعتقادٍ أو قولٍ أو فعلٍ أو ترك إلا وفي الكتاب والسنة بيان حكمه، ولكن كما قلنا فيما سبق أنه قد يكون الدلالة دلالة اللفظ على الحكم:
- إما بالمطابقة، وهذه لا إشكال فيها، وكثير من الأحكام مأخوذة بذلك.
- وإما بدلالة التضمن وهنا يقع الخلاف.
- وإما بدلالة الالتزام وهنا يكثر الخلاف.

إذًا كل ما كانت الدلالة أكمل وهي دلالة المطابقة قل الخلاف، وكلما بعد حينئذٍ وقع النزاع، فما من حادثة تقع في الدنيا إلا ولله عز وجل فيها حكمٌ إما بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام، وإليه سبحانه الحكم، أي الفصل بين العباد في الدنيا والآخرة كما قال تعالى: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} [الشورى: ١٠]. وهذا يدل على ما ذكرناه {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ}، {مِن شَيْءٍ} نكرة في سياق النفي فتعم، أيّ اختلاف وإن قل {فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} إلى كتابه وإلى نبيه - صلى الله عليه وسلم - في حياته وإلى سنته بعد مماته، فليس ثَمَّ ما يكون في الوجود وليس لله تعالى فيه حكمٌ، وقال: {فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ} [النساء: ٥٩]. وأما يوم القيامة فلا يحكم بين الخلق إلا الله عز وجل، يعني يحكم بينهم سبحانه بعلمه على الوجه الذي

جاء تفصيله فيما يتعلق بالحسنات والسيئات.
وفي الحديث دليل على المنع من التسمي بأسماء الله تعالى المختصة به، يعني أسماء الله جل وعلا وهذا التفصيل هو الذي ذكره الشراح، من أسمائه تعالى ما يختص به كلفظ الجلالة الله والرحمن والرحيم، وإذا قيل: برب العالمين على أنه علم، والجبار والمتكبر هذا لا يتسمى به إلا الله جل وعلا، وهذا الذي ورد فيه المحظور، وهو الذي عناه المصنف كما قال الشراح، وأما ما لا يختص بالباري جل وعلا فهذا قالوا: يجوز التسمي به بشرط أن لا تلاحظ فيه الصفة كالسميع هذا مشترك والبصير ونحو ذلك، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - غير كنية أبي الحكم ومع ذلك عددٌ من الصحابة اسمه الحكم بل حكيم، ومعلوم أن الحكيم هذا من أسماء الباري جل وعلا، ووجد الحكم غير واحد من الصحابة فأقره النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا الإقرار حجة أو لا؟ حجة، إذًا قالوا هذا يدل على أن من أسماء الباري جل وعلا ما لا يختص به حينئذٍ يكون المنع لا يكون المنع منه إلا إذا لوحظت فيه الصفة، فإذا لم يكن كذلك فالأصل فيه الجواز، وهذه تحتاج إلى تأمل أكثر.
قالوا: في الحديث دليل على المنع من التسمي بأسماء الله تعالى المختصة به. يعني من أسمائه تعالى ما لا يصلح إلا له، فهذا لا يُسمى به غيره وإن سمي وجب تغيره، مثل لفظ الجلالة الله والرحمن والجبار والمتكبر، وأما ما يصح أن يُسمّى به غير الله مثل الرحيم والسميع والبصير فإن لوحظت الصفة مُنع من التسمِّي به وإن لم تلاحظ الصفة جاز التسمي به على أنه علمٌ محض، ونحن نقول ماذا؟ إذا قيل بالجواز مع وجود (أل) فهذا فيه إشكال، فيه شيء من الإشكال، ثم اشتراط العَلَمِيّة المحضة هذا يخالف ما تقرر معنا دائمًا، نقرره والأدلة كثيرة عليه جدًّا، وهو أن اللفظ إذا كان موهمًا فالأصل فيه المنع، فإذا سَمَّى شخصٌ ابنه السميع ما الذي أدرنا أنه أراد العلمية المحضة؟ نحتاج إلى استفصال، إذًا كل اسم نحتاج إلى استفصال، وهذه المسألة تحتاج إلى مزيد بحث.
قال هنا: وفي الحديث المنع مما يوهم عدم الاحترام لها، كالتكني بأبي الحكم ونحوه. وقولِهِ أو وقولُهُ: (إن قومي إذا اختلفوا). إذًا لَمَّا بين النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: («إن الله هو الْحَكَم وإليه الْحُكْم»). أراد أن يبين علة هذا الاسم، لما كُنِّيَ بأبي الحكم، فبين ذلك في قوله: (إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم) أي أنا لم أُكَنِّ نفسي، أو أُكْنِي نفسي بهذه الكنية، وإنما نسبها إلى قومه، لأن فيها معنى من معاني التزكية، فدل ذلك على أنه لم يسمِّ نفسه، أي أنا لم أُكْنِ نفسي على هذه الكنية، وإنما كنت أحكم بين قومي فكَنَوْنِي بها، فبيَّن سبب التَّكَنِّي، (فرضي كلا الفريقين)، يعني يرضى كلا الفرقين (فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين) فأبو شريح كان مرضيًّا عند قومه يتحرى ما يصلحهم إذا اختلفوا، فيرضون صلحه، وسموه أبا الحكم لذلك لأن مدار صلحه على الرضا لا على الإلزام هذا وجه، ولهذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («ما أحسن هذا»). يعني لما بين له أن قومي إذا اختلفوا أتوني فأصلحت، ولا شك أن الشرع يرغب في ماذا؟ في الإصلاح بين الناس، فقال هذا حسن، قال هنا: وفيه جواز التحاكم إلى من يصلح للقضاء وإن لم يكن قاضيًا، وأنه يلزمه حكمه، يعني القضاء معنًى وليس مرتبةً، فكل من قضى بين اثنين وكان أهلاً فهو قاضي، سواء نُصِّبَ من جهة الإمام أن يكون قاضيًا أو لا، وهذا مما في الأصل الحكم الشرعي لا يفتقر إلى إذن إمام البتة، إذًا فيه جواز التحاكم إلى من يصلح للقضاء وإن لم يكن قاضيًا وأنه يلزمه حكمه، ولهذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («ما أحسنَ هذا»). للتعجب، ولذلك تفتح النون («ما أحسنَ هذا») أي الحكم بين الناس حسنٌ ولكن هذه الكنية غير حسنة، («ما أحسنَ هذا») ليس المراد به أن الكنية رجعت حسنة، لماذا؟ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - غيره، فلو كانت حسنة لما غيرها، إذًا قوله: («ما أحسنَ هذا»). مرده إلى الإصلاح بين الناس، لكن هذه الكنية ليست حسنة، وقيل: أي الذي ذكرته من الحكم بالعدل حسنٌ وهو كذلك، وقيل: («ما أحسنَ هذا») أي ما ذكرت من وجه الكنية، والأول أولى، أي ما أحسن هذا الحكم بينهم لما صار صاحب إنصاف وتحرٍّ للعدل بينهم والإرضاء له من الجانبين استحسنه النبي - صلى الله عليه وسلم -. قال في ((التيسير)): فعلى هذا يكون حكمه لقومه بعد إسلامه.

لو كان قبل إسلامه لكان حاكمًا بغير الشرع، ولا يستحسنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ} [المائدة: ٥٠] هذا باطل يدل ذلك على ماذا؟ على أن هذا الاستحسان من النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أبا شريح إنما حكم بعد إسلامه وأما قبل ذلك فلا، فعلى هذا يكون حكمه لقومه بعد إسلامه إذ يبعُد أن يكون قاضيًا لهم قبل أن يلقى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويتعلم منه، لأن هذه القضية كانت بعد إسلامه بقليلٍ، لأنه كان مع وفد قومه حين أسلموا وقدموا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا يُظَنّ برسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يُحَسِّن أمر حكام الجاهلية، فهذا باطل، لأنه مقطوع به ببطلانه كما مر معنا، ثم قال له النبي - صلى الله عليه وسلم - بعدما قال له: ((ما أحسن هذا فمالك من الولد))؟ قلت: شريح، ومسلم، وعبد الله) ثلاثة، ((فمالك من الولد)) والولد في لسان العرب يطلق على الذكر والأنثى، دل ذلك على أنه ليست له أنثى وإنما له ثلاثةٌ من الذكور، (شريح، ومسلم، وعبد الله)، ((فمن أكبرهم)) هنا فائدة لغوية وهي أن الواو لا تفيد الترتيب، لو كانت تفيد الترتيب لفهم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن قوله: (شريح). هو الأكبر، أليس كذلك؟ هذا صريح أن الواو هنا لا تفيد ترتيبًا، يعني لا تقتضي الترتيب وإنما تقتضي مطلق الجمع، فلهذا سأله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الأكبر إذ لو كانت دالة على الترتيب لم يسأله عن أكبرهم لأنه قدم شريحًا ثم قال: ((فمن أكبرهم)). دل ذلك على أن الواو لمطلق الجمع ولا تفيد ترتيبًا، ((فمن أكبرهم))؟ قلت: شريح. قال: ((فأنت أبو شريح)) رعايةً للأكبر سنًّا في التكريم والإجلال، فإن الكبير أولى بذلك، قال في ((شرح السنة)): فيه أن يُكْنَى الرجل بأكبر بنيه، فإن لم يكن له ابنٌ فبأكبر بناته، وكذلك المرأة تكنى بأكبر بانيها، فإن لن يكن لها ابنٌ فبأكبر بناتها، فغير النبي - صلى الله عليه وسلم - كنيته، لأن الله هو الحكم على الإطلاق، ولأنه لوحظ فيه معنى الصفة وهي الحكم فصار بذلك مطابقًا لاسم الله تعالى، وأسماء الله تعالى أعلام وأوصاف، فإذا كانت الكنية علمًا ووصفًا وهذا الوصف من خصائص الله تعالى مُنع منه لأنه قصد المعنى، وليس لمجرد العَلَمِيَّة المحضة بل العلمية المتضمنة للمعنى وبهذا يكون مشاركًا لله تعالى.

قال في الحاشية: ومنه تسمية الأئمة بالحكام، فينبغي ترك ذلك والنهي عنه لهذا الحديث، حكام.

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على المنع من إهانة أسماء الله تعالى بالتسمي بأسمائه سبحانه المختصة بها والتكني بها، فالحديث أن الحكم من أسماء الله تعالى.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه). يعني في الباب، (مسائل:

الأولى: احترام أسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه).

وهذا يدل على أن المصنف يرى التعميم خلافًا لما ذهب إليه الشراح، الشراح كلهم في ((التيسير)) والعثيمين رحمهم الله تعالى وكذلك ... ((الحاشية)) يقيدون بالأسماء المختصة به كل أسماء الباري مختصة به، فالتمييز هذا يحتاج إلى دليل واضح بيِّن، لأنه إذا كان بـ (أل) فهو اسم الله تعالى فهو من خصائص السميع هذا من خصائص الله تعالى، وأما سمعٌ فهذا مشترك، والبحث في السميع لا في السمع صحيح؟ البحث في السميع، هل يقال زيدٌ يسمى ابنه السميع البصير، البصير هذا إذا أطلق انصرف إلى الله تعالى، إذا كان كذلك صار من خصائصه، فكل اسم علمٍ ثبت لله تعالى فهو مختَّص به، وأما وجود بعض ذلك في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فهذا يُخَرَّج، على كلٍّ ظاهر كلام المصنف هنا أن قوله في التبويب ماذا؟ (باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لأجل ذلك) أن كل اسم ثبت لله فله ذلك الحكم ليس ثَمَّ فرقٌ بين ما يُقال بأنه مختص أو غير مختص، ولذلك قال هنا في المسائل: (احترام أسماء الله) جاء بالجمع، (وصفاته ولو لم يقصد معناه)، والشيخ ابن عثيمين قال: ولو لم يقصد معناه في النفس منها شيء. بمعنى أنها تحتاج إلى دليل، والظاهر أنها أن قوله: في النفس منه شيء. فيه شيء لأنه يحتاج إلى دليل، لأن النص هنا واضح بيِّن، قال هنا: (احترام أسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه) أي بترك تسمية المخلوق بها، (ولو لم يقصد معناه) الخاص بالله تعالى.

(الثانية: تغيير الاسم لأجل ذلك).

وهذا واضح كما غير الكنية بأبي الحكم إلى أبي شريح، وقال: («إن الله هو الحكم»).

(الثالثة: اختيار أكبر الأبناء للكنية). لقوله: («فمن أكبرهم»؟ قلت: شريح. قال: «فأنت أبو شريح»).

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب من هزل بشيء فيه ذكر الله أو القرآن أو الرسول) - صلى الله عليه وسلم -، قال: (بابُ). أو (بابٌ) يجوز فيه الوجهان التنوين وتركه، وترك التنوين يكون على الإضافة، و (بابٌ) يكون على القطع وهو جائز، (بابٌ) (بابُ من هزل بشيء فيه ذكر الله أو القرآن أو الرسول) هذا الباب الثامن والأربعون.

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: بيان حكم من هزَل هَزَلَ هَزِلَ يجوز فيه الوجهان، باب ضَرِبَ وَفَرِحَ هَزَلَ هَزِلَ (بابُ)، نعم.

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: فيه بيان حكم من هزَل بشيءٍ فيه ذكر الله أو القرآن أو الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأنه كفرٌ منافٍ للتوحيد، إذًا هذه المسألة تتعلق بماذا؟ تتعلق بشيءٍ قد يكون قولاً وقد يكون فعلاً وينافي أصل التوحيد، بمعنى أن مرتكب هذا الجرم يعتبر قد ارتكب ناقضًا من نواقض الإسلام، فلا فرق بينه وبين السحر وما مر معنا، (باب من هزل بشيء فيه ذكر الله) أي باب بيان حكم من هزل بشيءٍ فيه ذكر الله عز وجل، (أو القرآن أو الرسول) - صلى الله عليه وسلم - فقد كفر، يعني هذا الجواب، يعني فقد كفر، أين الجواب (من هزل)؟ جوابه: فقد كفر، وأنه يكفر بذلك، لماذا؟ لاستخفافه بالربوبية والرسالة، بالربوبية فيما يتعلق بالله تعالى وبالقرآن لأن من مقتضيات الربوبية أسماؤه وصفاته، وكذلك القرآن هو صفة من صفات الباري جل وعلا، (أو الرسول) هذا يتعلق بالرسالة، إذًا فقد كفر لاستخفافه بالربوبية والرسالة، وذلك منافٍ للتوحيد، يعني لأصله، وكفرٌ بالإجماع لا خلاف بين أهل العلم بأن من هزَلَ أو اسْتَخَفَّ أو استهزأ بالله تعالى أو بأسمائه أو صفاته أو الرسول - صلى الله عليه وسلم - أو القرآن فهو كافر كفراً أكبر مخرج من الملة ولو لم يقصد حقيقة الهزل والاستهزاء، بأن لا يُراد باللفظ ظاهره، وإنما أراد به الإشارة إلى معنى آخر، يعني أشبه ما يكون بالتورية فيقصد به الطعن في الدين، لكن في الظاهر في اللفظ لا يؤخذ منه ذلك، وحينئذٍ نقول: لو لم يقصد فالحكم واحد، قال هنا: بأن لا يراد باللفظ ظاهره ومعناه، بل يُراد به غير ذلك لمناسبةٍ تقتضيه.

وفي ((التيسير)): ولهذا أجمع العلماء على كفر من فعل شيئًا من ذلك. دل ذلك على أن الاستهزاء قد يكون بالقول، وقد يكون بالفعل، ولا فرق بينهما البتة، قد يستهزئ بلسانه، وقد يستهزئ بفعاله ولو إشارة بيده أو بحاجبه أو بلسانه أو بشفتيه هذا كله يُعتبر من الاستهزاء وهو ناقض من نواقض الإسلام.

(باب من هَزَلَ) الهزل المزح وكل كلام لا تحصيل له، قال في ... ((القاموس)): الهزل نقيض الجِدِّ. جِدٌّ وهزل متقابلان [هَزَلَ] كـ ضَرَبَ وَفَرِحَ هَزِلَ، والْهُزْلاة الْفُكَاهة، وهزَأَ منه وبه، هَزَأَ الاستهزاء، هزأ منه وبه، يعني يتعدَّى بمن ويتعدَّى بالباء كَمَنَعَ وسَمِعَ هَزأً وَهزِأً، كَمَنَعَ هزَأً، وهزِأً كسَمِعَ، هُزْءًا وَهُزُؤًا يعني بإسكان الزاي وضمها سَخِرَ، إذًا هَزَأَ هزِأً بمعنى سَخِرَ كـ تَهَزَّأَ واسْتَهْزَأَ، ورجلٌ هُزَأَةٌ بالضم يُهْزَءُ منه، وكهُمَزَةٍ يَهْزَأُ بالناس، إذًا الاستهزاء المراد به السخرية، هَزَأَ يعني سَخِرَ، إذا كان كذلك حينئذٍ الْهَزْلُ الذي هو نقيض الجدِّ يكون بالاستخفاف وبالاستهزاء والمراد به السخرية. قال: والاستهزاء ارتياد الْهُزُءِ، وإن كان قد يُعَبَّرُ به عن تعاطي ذلك الفعل الشنيع وهو الْهَزْءُ. قوله: (من هزل بشيء فيه ذكر الله) ما المراد بقوله: (فيه ذكر الله) إذا نظرنا إلى الآية، فالظاهر أنه ما تعلق بذات الباري جل وعلا لقوله: {أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ} [التوبة: ٦٥] المصنف أراد هنا بالترجمة ما يتعلق بالآية لأنها تُعتبر أصولاً فكل من اسْتَهْزَأَ بشيءٍ من ذلك مُباشرةً فالحكم واضح، وكل ما أو من اسْتَهْزَأَ بشيءٍ يرجع إلى واحد من هذه الأصول الثلاثة فحينئذٍ الحكم يُعتبر واحدًا. فقوله: (بشيء فيه ذكر الله) الظاهر والله أعلم أراد به الذات والأسماء والصفات، يعني ما يتعلق بذاته جل وعلا، وما يتفرع عن ذلك من أحكامه الشرعية لأن البعض خصّ ذكر الله هنا بالأحكام الشرعية والكونية، فالحكم لله تعالى حينئذٍ إذا استهزأ بذات

الباري جل وعلا، إذا استهزأ بأسمائه جل وعلا، إذا استهزأ بصفاته جل وعلا، ومن ذلك أن يستهزأ بماذا؟ بأحكامه الشرعية فهو راجعٌ إليه، أما قلنا: الحاكم والحكم من أسماء الله تعالى، ومن ذلك الحكم شرعي، ومن ذلك أحكامه الشرعية والحكم الكوني، حينئذٍ من استهزأ بالأحكام الشرعية كمن استهزأ بالله تعالى مباشرةً، فالحكم يكون واحدًا.

إذًا (من هزل بشيء فيه ذكر الله تعالي) ذاته وأسمائه وصفاته، ومن ذلك الأحكام الشرعية، (أو القرآن) يعني من هزل بالقرآن معطوف على (بشيء)، (أو الرسول) يعني من هَزَلَ هَزِلَ بالرسول، والمراد ... بالرسول - صلى الله عليه وسلم - محمدٌ، هذا الظاهر ليطابق الآية لأنه قول {أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ} وإن كان مضافًا هنا فيعمّم لكن المراد به محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -، ومن استهزأ بغير محمد - صلى الله عليه وسلم - كمن استهزأ بمحمدٍ عليه الصلاة والسلام.

إذًا هذه المذكورات الثلاثة المذكورة في الترجمة مطابِقةٌ لِمَا ذُكر في الآية، ففيها أصول وفيها فروعٌ ترجع إليها، فكل ما رجع إليه فحينئذٍ الحكم واحد، وأما من جاء مباشرةً وهذا نص واضحٌ بَيِّن فيه. إذًا (أو القرآن) عطف على (بشيء)، وكذلك قوله: (أو الرسول) والمراد بالرسول - صلى الله عليه وسلم - هنا محمدٌ بدليلٍ ماذا؟ بدليل الآية التي سيذكرها المصنف، وكذلك بدليل عطفه على القرآن، لو قال أو كتاب من كتبه أو الرسول لقلنا هذا عام، ويحتمل أن (أل) هنا للجنس فتعم جميع الرسل، لكن الظاهر أنها عهديةٌ.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى في هذا الباب: فإن هذا أي الْهَزْلُ بشيءٍ فيه ذكر الله .. إلى آخره فإن هذا منافٍ للإيمان بالكلية، ومخرجٌ من الدين لأن أصل الدين الإيمان بالله وكتبه ورسله، ومن الإيمان تعظيم ذلك تعظيم ذلك، ليست سخرية ولا استهزأ، وإنما التعظيم ومن المعلوم أن الاستهزاء والهزل بشيءٍ من هذه أشد من الكفر المجرد. يعني ليست كفرًا فكسب بل هي غاية الكفر، يعني بلغ الغاية في الكفر لأن هذا كفرٌ وزيادة احتقار وازدراء، يعني كونه لم يعظم هذا كفرٌ كونه يزدري ويحتقر هذا زيادةٌ في الكفر، والكفر يزيد وينقص كما أن الإيمان يزيد وينص {إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ} [التوبة: ٣٧]، الذي يكفر بناقضٍ كفر، فإذا ضم إليه ناقضًا آخر ازداد كفره، فإذا ضم ثالثًا ازداد كفره، أليس كذلك؟ فحينئذٍ يزيد وينقص. قال هنا: لأن هذا كفرٌ وزيادة احتقار وازدراء، فإن الكفار نوعان:

معرضون ومعارضون.

ولَزِمَ من ذلك أن الكفر نوعان:

كفر إعراض، وكفر معارضة.

إعراض بمعنى أنه لا يتعلَّمه ولا ينظر إليه ولا يلتفت إليه {وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي} [طه: ١٢٤] هذا كفر إعراض.

والمعارضة، لا، المعاندة المخاصمة المشاقة المجادلة هذا أشد.

الاستهزاء بشيء مما ذكر من أي نوعي الكفر الإعراض أو المعارضة؟ المعارضة، وكفر المعارضة أشد، الذي يكفر ويبقى مع نفسه هذا أخف من الذي يُجادل ويصنف و .. إلى آخره، يدعو إلى كفره، ويسعى إلى إبطال الشريعة، وينظر فيما تعلق به المسلمون ويسعى في إفساده إلى آخره هذا كفر معارضة، وهؤلاء كفار معارضون وهم أشد كفرًا من الإعراض.

قال رحمه الله تعالى: فإن الكفار نوعان: معرضون ومعارضون. فالمعارض المحارب لله ورسوله، القادح بالله وبدينه ورسوله أغلظ كفرًا وأعظم فسادًا، والهازل بشيءٍ منها من هذا النوع. يعني بشيءٍ منها من ذكر الله أو القرآن أو الرسول، من هذا النوع فالمستهزأ كفره كفر معارضةٍ، وحينئذٍ اتضح بأنه أشد كفرًا من غيره.

ذكر المصنف تحت الترجمة آية وأثرًا أو حديثًا، بيَّنَ به سبب نزول هذه الآية، وهي واحة بيِّنَة. قال رحمه الله تعالى: (باب من هزل بشيء فيه ذكر الله أو القرآن أو الرسول) ما حكمه؟

أنه كافرٌ كفر أكبر مخرجًا من الملة

والحكم هذا محل إجماعٍ بين أهل العلم.

(وقول الله تعالي: {وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ} الآية)، {قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ * لا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم} [التوبة: ٦٥، ٦٦] هذا الذي أراده المصنف هنا، يقول تعالى مخاطبًا رسله - صلى الله عليه وسلم - ({وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ}) سألت مَنْ، من خاض وادَّعَى بأنه يلعب ويخوض في الله تعالى، وبعضهم يقول: لأن سألتهم، سألت المنافقين على الخلاف في هؤلاء هل كانوا منافقين أم لا. الصواب: أنهم ليسوا منافقين وإن كان اختار بعض المفسرين أنه كانوا منافقين ({وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ}) أي سألت هؤلاء الذين تكلموا بكلمة الكفر استهزاءً بالله وكتابه ورسوله والصحابة، ليقولن معترفين ومعتزرين هذا جواب القسم واللام في قوله: ({وَلَئِن}) اللام هذه موطئة للقسم، ({لَيَقُولُنَّ}) هذا توكيد، ودل ذلك على أن الحكم هنا مُقْسَمٌ عليه، ليقولن معترفين ومعتذرين جواب القسم، ({إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ})، أي لم نقصد الاستهزاء والتكذيب، وإنما قصدوا الخوض في الحديث واللعب وهذا فيه اعتذارٌ بأنهم لم يقصدوا حقيقة اللفظ لكن لم ينفعهم ذلك الاعتذار البتة، وإنما أداة حصرٍ أي ما شأننا وحالنا إلا أننا نخوض ونلعب، يعني ما حصل حصروا فعلهم في ماذا؟ في الخوض واللعب، ليس لهم غايةٌ أخرى لا الاستهزاء ولا السخرية بمحمدٍ - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه. إذًا ({إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ}) ليس شأننا إلا الخوض واللعب، إذًا نَفَوْا ماذا؟ نفوا الاستهزاء والسخرية .. إلى آخره ومع ذلك أثبتها الله تعالى، وإنما قصدوا الخوض في الحديث واللعب، وإنما أداة حصرٍ أي ما شأننا وحالنا إلا أن نخوض ونلعب، ويقال: خاض في الحديث أفاض فيه، يعني تكلم واسترسل.

وفي الباطل يعني خَاضَ في الباطل يعني دخل فيه، فخاض في الحديث، خاض في الباطل، واللعب ضد الجد يعني إذا مزح، وفي الأمر استخف به، وفعل فعلاً يقصد به اللذة والتنزه، فأخبرهم الله تعالى على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن عُذرهم هذا ({إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ}) لا يُغني عنهم من الله شيئًا، وأنهم كفروا بعد إيمانهم بهذه المقالة التي استهزأوا بها ولم يعبأ باعتذارهم فقال: {قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ} فما نفوه أثبته الله تعالى لهم {قُلْ أَبِاللَّهِ} أي بذاته وأسمائه وصفاته، وهذا يدل على أن المصنف أراد ذلك (باب من هزل بشيء فيه ذكر الله) يعني شيءٌ يُذكر به الله تعالى إما ذكر ذاته وإما ذكر أسمائه أو ذكر صفاته، {قُلْ أَبِاللَّهِ} أي بذاته وأسمائه وصفاته {وَآيَاتِهِ} الشرعية وكذلك الكونية، يعني قد يسخر قد يستهزأ بالشمس والقمر، أو بالسماء والأرض هذا استهزاء بالله تعالى، ولذلك قلنا: قد يكون مباشرةً وقد يكون بواسطة، {وَآيَاتِهِ} الشرعية والكونية {وَرَسُولِهِ} هنا قطعًا محمول على أنه محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -، {كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ * لاَ تَعْتَذِرُواْ} هذا نهيٌ، والنهي للتيئيس هنا يعني لن يُقْبَلَ منكم اعتذاركم وإن اعتذرتم، هذا فيه تيئيس {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} هنا بين أن فعلهم الذي هو الاستهزاء كفرٌ، ودل على أنه كفرٌ أكبر نفي الإيمان عنهم، لأنه قال: {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} فكانوا مؤمنين وإن كانُ على ضعفٍ، ثم بعد ذلك كفروا بالله العظيم، {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} وما السبب الذي حكم عليهم بكونهم كفروا؟

قوله: {كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ} إذًا الاستهزاء {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} أي بالاستهزاء وهم لم يكون منافقين خالصين، بل مؤمنين إيمانهم ضعيف ولذا لم يمنعهم من الاستهزاء بما ذُكِر.

قال شيخ الإسلام: وهذا هو الصحيح في الآية أنهم كانوا مؤمنين ولكن إيمانهم ضعيف لو كان إيمانهم قوي ما استهزؤوا بالله تعالى والرسول - صلى الله عليه وسلم - ولا بالصحابة، لكن إيمانهم ضعيف والإيمان الضعيف يُورِدُ الموارد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فقد أمره أن يقول لهم كفرتم بعد إيمانكم.

وقول من يقول إنهم قد كفروا بعد إيمانهم بلسانهم مع كفرهم أولاً بقلوبهم لا يصح، بمعنى أنهم كفار قد كفرتم {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} كفرتم بماذا؟ بلسانكم أفصحتم عن ما كان في قلوبكم، والذي هو في قلوبكم هو الكفر إذًا {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} يعني

بألسنتكم، وأما قلوبكم فالأصل أنها ممتلئة بالنفاق. قال رحمه الله تعالى: لا يصح هذا القول. يعني إثبات أنهم كانوا منافقين ثم أظهروا نفاقهم هذا القول لا يصح لماذا؟ قال لأن الإيمان باللسان مع كفر القلب قد قارنه الكفر، فكيف أثبت الله تعالى هنا ماذا؟ الإيمان {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} الإيمان باللسان والكفر بالقلب، هل يبقى معه إيمان؟ إذًا كيف يثبت الله تعالى لهم الإيمان هذا قولٌ باطل، فهم يبطنون النفاق وأظهروا ذلك باللسان، إذًا قبل ذلك لسانهم يتكلم بالإيمان وقلوبهم ممتلئة بالنفاق، وهم مؤمنون؟

لا، ليسوا مؤمنين، لأن الحكم هنا ليس حكمًا دنيويًا، الحكم هنا من عند الله تعالى المطلع على القلوب فأثبت لهم الإيمان، لو كان الحكم الدنيوي قلنا النبي - صلى الله عليه وسلم - يعاملهم معاملة المسلمين، لكن الحاكم هنا ليس النبي - صلى الله عليه وسلم -، فليس للأحكام الدنيوية، وإنما هذا إخبار من الباري جل وعلا عن ما تكن به بواطنهم، فأثبت لهم الإيمان ثم انتقلوا عنه إلى الكفر. قال: لأن الإيمان باللسان مع كفر القلب قد قارنه الكفر فلا يقال {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} هذا قولٌ رديء، فإنهم لم يزالوا كافرين في نفس الأمر وهذا واضحٌ بَيِّن. وإن أريد إنكم أظهرتم الكفر بعد إظهاركم الإيمان فهم لم يظهروا هذا إلا لخواصهم، وهم مع خواصهم مازالوا هكذا، بمعنى أنه قد يقال بأنهم أظهروا ذلك، فإذا أظهروا ذلك لمن أظهروه لخواصهم [وهم مع خواص] والمنافق مع خواصه منافق أظهروه لمن؟ المنافق لا يظهر نفاقه للمنافق وإنما يكون ذلك فيما أظهره للمخالف، وهنا قد قالوه مع من مع بعضهم البعض فدل على أن هذا ليس بصوابٍ. قال: وإن أريد إنكم أظهرتم الكفر بعد إظهاركم الإيمان فهم لم يظهروا هذا إلا لخواصهم، وهم مع خواصهم مازالوا هكذا منافقون مثلاً، بل لَمَّا نافقوا وحَذِرُوا أن تُنَزَّلَ عليهم سورةٌ تُبَيِّنُ ما في قلوبهم من النفاق وتكلموا بالاستهزاء صاروا كافرين بعد إيمانهم. إذًا الأصل بقاء ظاهر اللفظ على حاله {قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} [التوبة: ٦٦]. إذًا أثبت لهم الإيمان ثم انتقلوا عنه بالاستهزاء فكانوا به كافرين، ولذلك قال: صاروا كافرين بعد إيمانهم، ولا يدل اللفظ على أنهم مازالوا منافقين .. إلى أن قال: قال تعالى: {وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ} [التوبة: ٦٥]. فاعترفوا واعتذروا، ولهذا قيل: {لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً} [التوبة: ٦٦]. فدل على أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفرًا هذا النص يدل على ماذا؟ لَمَّا قيل: {لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً} دل ذلك على أنهم هم لا يعتبرون أنفسهم قد أتوا كفرًا، ولذلك سيأتي أنه لا يُشترط في مثل هذا النوع الذي هو الاستهزاء أن يقصد الاستهزاء، بل بمجرد الفعل وقع، وهذا يدل عليه النص الذي معنا.

قال: فدلَّ هذا النص على أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفرًا، بل ظنوا أن ذلك ليس بكفرٍ ولذلك قالوا: {إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ} واعتقدوا بأنهم لم يَتلبسوا بلكفر وهذا لا ينفعهم، ما دام أنهم وقعوا في الكفر الأكبر ولم لم يعلموا أنه كفرٌ حينئذٍ حلّ عليهم الوصف، وهذا الموضع لو وقفت معه هنا لعلمت أن قاعدة العذر بالجهل في هذه المواضع من أبطل القواعد، لماذا؟ لأن الله تعالى نَزَّل الحكم عليهم مباشرةً وهم ما اعتقدوا كفرًا ولا ظنوا أنهم قد أتوا كفرًا ومع ذلك كفرهم من سابع سماء، ولم يطلب من نبيه - صلى الله عليه وسلم - إقامة حجةٍ عليهم، وإنما نزل الحكم بماذا؟ بالتكفير مباشرةً، فدلَّ على أن هذه القاعدة لا تتأتى هنا البتة، لا في هذا الموضع، ولا في ما هو أشد منه، وهو التوحيد يعني ترك التوحيد.

قال رحمه الله تعالى: فدل على أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفرًا بل ظنوا أن ذلك ليس بكفرٍ، فبَيَّن أن الاستهزاء بآيات الله ورسوله كفرٌ يكفر به صاحبه بعد إيمانه، فدل على أنه كان عندهم إيمانٌ ضعيف ففعلوا هذا المحرم الذي عرفوا أنه محرم ولكن لم يظنوه كفرًا، وكان كفرًا كفروا به فإنهم لم يعتقدوا جوازه. إذًا اعتقدوا أنه لا يجوز لكن لم يعتقدوا أنه كفرٌ ومع ذلك حل بهم الوصف. قوله: {إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً}، قال ابن كثير أي: لا يعفى عن جميعكم ولا بد من عذاب بعضكم. قيل: هؤلاء الذين عفا الله عنهم، قيل: هؤلاء حضروا يعني معهم وصار عندهم كراهيةٌ لِمَا قالوا، كرهوا هذا القول، لكنهم داهنوا فصاروا في حكمهم لجلوسهم معهم، وهو كذلك، لكنهم أخف لما في قلوبهم من الكراهية، ولهذا عفا الله عنهم وهداهم للإيمان وتابوا.

قيل: إن الطائفة مخشي بن حمير عفا الله عنه، وتسمى عبد الرحمن وقيل: زيد بن وديعة والأول أشهر، ويحتمل أن الله تعالى عفا عنهما جميعًا.
إذًا المراد بالطائفة هنا التي عفا الله عنها من داهن بظاهره، لكنه كره بقلبه فعفا الله تعالى عنه، وفقه للتوبة فلم يكن مستهزئًا بقلبه.
قال: {بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ} [التوبة: ٦٦]. بهذه المقالة الفاجرة، والباء سببية ... {وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ}. بين أن هذا الخوف استهزاءٌ {لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ}. الآية تحتاج إلى تأمل لأنها ينبني عليها أصولٌ كثيرة.
مناسبة الآية للباب: أن فيها مع ما بعدها دلالة على كفر من هَزَلَ بشيءٍ فيه ذكر الله تعالى أو الرسول - صلى الله عليه وسلم - أو القرآن.
وفي الآية دليلٌ على أن الرجل إذا فَعَلَ الكفر ولم يعلم أنه كفرٌ لا يُعذر بذلك، بل يكفر، وخاصةً في مسائل الأصول، هذه لا عذر البتة فيها بجهلٍ، كل من وقع فيها وقع الوصف عليه، وإنما نحتاج إلى إقامة حجة وتأتي مسألة الجهل ونحوه هذا مما قد يخفى، وحينئذٍ نقول: العلم هنا نسبيٌّ، فإذا كان الشيء من المعلوم من الدين بالضرورة وقطعيٌّ حينئذٍ إنكاره أو الوقوع فيه يكون ماذا؟ يكون كفراً، لأن المعلوم من الدين بالضرورة قد يكون ماذا؟ قد يكون من مفردات الشرك، ليس كل (معلومًا من الدين بالضرورة) يكون في الصلاة والزكاة ونحوه، الشرك بحذافيره من المعلوم من الدين بالضرورة، الاستغاثة بغير الله تعالى، أليس كذلك؟ الذبح لغير الله تعالى هذه مفردات ما حكمها؟ التحريم، مع، ومٌ من الدين بالضرورة حينئذٍ إذا وقع فيه ويعلم أنه محرم أو لم يعلم نقول: حل عليه الوصف، ولا تأتي بالقاعدة البدعية في مثل هذه المواضع ويقول: هؤلاء يعذرون بالجهل! ما بقي توحيدٌ حتى يُعذر بجهلٍ البتة.
وهنا جاء القرآن نزل مباشرةً استهزؤوا في عصر النبوة ومع ذلك لم يقم النبي - صلى الله عليه وسلم - الحجة، بل لم يُطلب منه ذلك، بل كفرهم من سابع سماء قبل أن تصل الآية إلى الأرض، فدل ذلك على أن هذه القاعدة لا وجود لها البتة هنا، فتأملوا رحمكم الله.
إذًا في الآية دليل على أن الرجل إذا فعل الكفر ولم يعلم أنه كفرٌ لا يعذر بذلك بل يكفر.
وفيها دليلٌ على أن السابّ كافرٌ بطريق الأولى، إذا سخر بالله تعالى كفر بالنص الذي معنا، إذا سبّه سب الله تعالى من بابٍ أولى وأحرى، ما في قصد أو لم يقصد، لا يتأتى كما هنا قالوا: {إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ}. قال: {قَدْ كَفَرْتُم} سواءً قصدتم أم لم تقصدوا، بل ظاهر النص أنهم ما قصدوا الكفر. إذًا إذا سب الله تعالى ولم يقصد السب هو كفر، سب النبي - صلى الله عليه وسلم - كفر، سب عموم الصحابة كفر ما نحتاج إلى دليل أو إقامة حجة في هذه المسائل.
وفيها أن من تلفظ بكلمة الكفر كَفَرَ، أليس كذلك؟ يعني لا نشترط اعتقادًا قصد أو لم يقصد، تأكيد، والنبي - صلى الله عليه وسلم - هنا استهزؤوا وسخروا كما سيأتي في الحديث (أرغب بطوناً) ما قال ماذا تعني؟ ماذا تقصد حتى نفهم؟ لا، هذا من البدع الأسئلة هذه من البدع، وهذا التفصيل من البدع ليس بصواب، بل بمجرد الوقوع أو القول بالكلمة وقعوا في الكفر فحل عليهم الوصف.
فيها: أن من تلفظ بكلمة الكفر كَفَرَ، ولم لم يعتقد ما قاله بقلبه خلافًا للجهمية، بمعنى أن الكفر يكون بالاعتقاد ولو لم يتلفظ، ويكون بالكلمة بالقول باللفظ - ولو لم يعتقد - قصد أو ما قصد. نقول: كفر مباشرةً، وهذا النوع الذي هو معنا من هذا المقام، فكل من تكلم بمثل ما سيأتي في النص فهو كافرٌ ولو لم يقصد، كذلك أن الاستهزاء بالله وآياته ورسوله كفرٌ يُنافي التوحيد، وأنه أعظم قبحًا لقوله: {أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ}. تستهزئون بالله، فقدَّم ما حقَّه التأخير فدل على ماذا؟ على أن هذا الشيء عظيم جدًا، فقدَّم المتعلق بالدلالة على الحصر أي كأنه لم يبقَ إلا الاستهزاء بهؤلاء الذين ليسوا محلاً لذلك.
وفيه وجوب تعظيم ذكر الله تعالى وكتابه ورسوله - صلى الله عليه وسلم -.
قال المصنف رحمه الله تعالى ذاكرًا أثرًا يُبين هذه الآية، يعني سبب النزول قال: (عن ابن عمر، ومحمد بن كعب، وزيد بن أسلم، وقتادة

- دخل حديث بعضهم في بعض -: أنه قال رجل في غزوة تبوك: ما رأينا مثل قرائنا هؤلاء، أرغب بطونًا، ولا أكذب ألسُنًا، ولا أجبن عند اللقاء - يعني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه القرّاء - فقال له عوف بن مالك: كذبت، ولكنك منافق، لأخبرن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. فذهب عوف إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليخبره فوجد القرآن قد سبقه. فجاء ذلك الرجل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد ارتحل وركب ناقته، فقال: يا رسول الله! إنما كنا نخوض ونتحدث حديث الركب، نقطع به عنا الطريق. قال ابن عمر: كأني أنظر إليه متعلقًا بنسعة ناقة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإن الحجارة تنكب [لتنكبُ] رجليه - وهو يقول: إنما كنا نخوض ونلعب - فيقول له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ... {أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ} ما يتلفت إليه وما يزيده عليه). وهذا واضحٌ بَيِّن في أن سبب نزول الآية هو ما قاله هؤلاء الذين الأصل فيهم أنهم مؤمنون ولكن كَفَّرَهُم الله تعالى لِمَا قالوه.

هذا الأثر ذكره المصنف مجموعًا من رواية ابن عمر ومحمد بن كعب وزيد بن أسلم وقتادة، متقارب بمعناها، وقد ذكر قبله كذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى فلذلك دخل بعضه في بعضٍ، وهذا يفعله الزهري وغيره بمعنى أنه يأتي إلى القصة الطويلة التي اختلف فيها ألفاظ الرواة فيجمعها في سياقٍ واحد، ولا إشكال فيه، لأنه ليس بلفظٍ نبوي هنا، وإنما هو حكايةٌ عن قصةٍ وقعت، حينئذٍ إذا جمع بينها ولم يفرق في لفظٍ له مناسبةٌ ولا إشكال في ذلك فهو جائزٌ وعليه أئمة الدين.

فأما أثر ابن عمر فرواه ابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهما بنحوٍ مما ذكره المصنف.

وأما أثر محمد بن كعب وزيد بن أسلم وقتادة فهي معروفةٌ لكن بغير هذا اللفظ، والمعنى متقارب.

قوله: (عن ابن عمر) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما.

(ومحمد بن كعب) بن سليم أبو حمزة القرظي المدني من حلفاء الأوس، كان أبوه من سبي قريظة، روى عن جماعة من الصحابة ثقةٌ عالمٌ مات سنة عشرين ومائة. قال نافع: ما رأيت أحدًا أعلمَ منه في تأويل القرآن. يعني تفسير القرآن.

(وزيد بن أسلم) هو العدوي مولى عمر بن الخطاب أبو عبد الله أو أبو أسامة المدني ثقةٌ عالم، روى عن أبيه وابن عمر وأبو هريرة وغيرهم، وعنه أولاده الثلاثة وغيرهم مات سنة ستٍ وثلاثين ومائة

(وقتادة) هو ابن دِعامة وتقدم.

فالرواية عن ابن عمر مرفوعة لأنه صحابي، والرواية عن الثلاثة البقية محمد بن كعب، وزيد، وقتادة، هذه مرسلةٌ لأنهم تابعيون.

(دخل حديث بعضهم في بعضٍ) أي أن هذا الحديث مجموعٌ من رواياتهم فلذلك دخل بعضه في بعضٍ.

قوله: (أنه قال رجل في غزوة تبوك) لا يعنينا معرفة هذا الرجل لأنه لا ينبني عليه شيءٌ البتة، فهو مُبْهَمٌ (في غزوة تبوك)، وكانت في سنة تسعٍ من الهجرة، ماذا قال هذا الرجل؟ قال: (ما رأينا مثل قرائنا هؤلاء) قال في ((التيسير)): القراء جمع قارئٍ، وهو عند السلف الذين يقرؤون القرآن ويعرفون معانيه، يجمعون بين التفسير واللفظ. قال رحمه الله تعالى: أما قراءته من غير فهمٍ لمعناه فلا يوجد في ذلك العصر. وإنما حدث بعد ذلك من جملة البدع.

ونقله ابن القاسم في ((حاشيته)) فأقره و (رأى) هنا بصرية، ويحتمل أنها علميةٌ قلبية، و (مثلَ) هذا مفعول أول (ما رأينا مثل) أليس كذلك؟ (أرغبَ) هذا مفعولٌ ثانٍ، (ما رأينا مثل قرائنا هؤلاء)، (قرائنا) هذا مضافٌ إليه، (هؤلاء) بدل (أرغبَ) هذا مفعولٌ ثانٍ. قال هنا: والمراد بالقراء هنا الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه كما جاء في النص (يعني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه القرّاء) ماذا قالوا؟ قالوا: (ما رأينا مثلَ قرائنا هؤلاء أرغبَ بطونًا) ولفظ ابن جرير وغيره: ما أرى قراءنا هؤلاء إلا

أرغبُنا بطونًا، أو أرغبَنا بطونًا، أي أوسع بطونًا والرَّغْب والرَّغيب الواسع، الرَّغْب فَعْل بإسكان الغين والرَّغيب فَعِيل الواسع، يقال: جوف الرغيب ووادي الرغيب، يصفونهم بسعة البطون وكثرة الأكل، وهو وإن كان مذمومًا لكن المنافقون قد افتروا أعظم فرية في نسبة ذلك إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، فإن الصحابة أقنع الناس، وهذا معروف من سيرتهم رضي الله تعالى عنهم، فكانوا أقنع الناس وأحسنهم اقتصادًا في الأكل وغيره، والمنافقون بالعكس، والمنافقون والكفار أوسع بطونًا وأكثر أكلاً كما صرح في ذلك الأحاديث، (ولا أكذب ألسُنًا)، الكذب الإخبار بخلاف الواقع، والألسن جمع لسانٍ، والمراد ولا أكذبَ قولاً، واللسان يُطلق على القول كما في قوله تعالى: ... ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]. يعني بقولهم أو بلغتهم، والمنافقون أكذب الخلق كما وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [المجادلة: ١٨]، ﴿وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾. والصحابة عدول بالإجماع اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه وحفظه، وهم من الصدق بالمنزلة العالية والغاية التي ليس فوقها غاية رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم.

قوله: (ولا أجبن عند اللقاء). هذا الوصف الثالث، إذًا وصفهم بثلاثة أوصاف وكلها كذب:

(أرغب بطونًا، وأكذب أَلْسُنًا، وأجبن عند اللقاء).

يعني عند لقاء العدو، وقد كذبوا في ذلك، بل المنافقون هم الجبناء، ... ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وشهادة التاريخ تدل على شجاعة الصحابة كما هو معلوم من تراجمهم وسيرهم وما ظهر لهم من الشجاعة والإقدام لا يُعرف له نظيرٌ.

قوله: (يعني رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) هذا تفسير لمحل الذَّمّ، وهو الذي نزل الحكم بشأنه لا أرغب بطونًا أكذب من تعني، فإذا به تكلم في هذه الأصول، وقوله: (يعني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه القرّاء). وفي رواية ابن إسحاق: يشيرون إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو منطلق إلى تبوك. فقال بعضهم لبعض: أتحسبون جلاد بني الأصفر كقتال العرب بعضهم بعضًا. يعني لا تظن أن قتال هؤلاء مثل قتال العرب، والله لكأن بكم مقرنين في الحبال إرجافًا وترهيبًا للمؤمنين، يعني هذه الحجة قديمة لها أصولٌ.

قوله: (فقال له عوف بن مالك: كَذَبْتَ). لما أتى بهذه الجمل الثلاثة المفتريات، قال له مباشرةً: (كذبت) أي أخبرت بخلاف الواقع. وفيه المبادرة في الإنكار والشدة، (ولكنك منافق)، وهذا من الأدلة كذلك هذا كثير، وليت هناك من يجمعه من طلاب العلم، أن الصحابي قد يُطلق هذا الوصف دون إقامة حجة عليه، لأنه قال ماذا؟ (ولكنك منافق) لما سمع القول، وهذا القول لا يصدر من مسلم موحد البتة، وإنما لا يَصْدُرُ إلا من منافق، والأصل فيه أنه مؤمن موحد، ومع ذلك قال له: (ولكنك منافق). ولم يقل قولك نفاق، وأما أَنت فنحتاج إلى حجة، صحيح؟ نعم، تأملوا، هذا عوف في زمن التشريع، لو كان هذا الوصف كثير ومر معنا قول عمر: أنك منافق. كثير في عهد الصحابة بمجرد القول نَزَّل الحكم مباشرة بخلاف النفاق الآن والكفر، صارت أحكام ذهنية لا وجود لها في الخارج، وإنما أحكام ذهنية احكم على الوصف وأما الشخص فليس من شأنك البتة، نحتاج إلى جبريل من السماء ينزل حتى يقال بأن هذا شخص كافر وهذا باطل هذا، لأنه ردٌّ لأحكام الله تعالى، بل الأصل الذي يدل عليه القرآن نصًّا وكذلك السنة أن من صَدَرَ منه الكفر فهو كافر، لأن المعاملة تكون بالظاهر، ولذلك هنا سَمِعَ الباطل سَمِعَ النفاق فقال: ... (كذبت ولكنك منافق). هذا يدل على ماذا؟ على أن الصحابة بمجرد سماع النفاق حكموا على الشخص، وأما القول بهذا نفاق وأما أنت فلك حكمٌ آخر، هذا من البدع، هذا يُعتبر من البدع لأنه مخالف للنصوص.

(ولكنك منافق) فيه جواز وصف الرجل بالنفاق إذا فعل أو قال ما يدل عليه، هكذا قال في ((التيسير))، وهذا هو الحق، فيه جواز وصف الرجل بالنفاق إذا فعل أو قال ما يدل عليه، فكل من وقع فيما هو من فعل أو قول المنافقين قل: منافق. ولا تخف، لو كنتَ طالب علم وتعلم أن هذا القول نفاق وقلت: منافق. لا بأس الخطأ في هنا ليس كالخطأ في الترك ومحاربة الوصف كما يُفعل الآن، لا

تقل: كافر. لماذا؟ لأن الكفر شأنه خطير، نقول: نعم شأنه خطير ولا شك، لكن الباري عَلَّمَنَا وأصلَّ لنا أصول للتكفير، التكفير هذا من الدين، أليس كذلك؟ فالتكفير من الدين أصل من أصول الدين، فنسبة الشخص إلى قوله أو فعله بأنه كفرٌ هذا هو الأصل، وأما جعله كله مرده إلى الاعتقاد وإلى الرضا وهل قصد أو لم يقصد، هذا كله إرجاع إلى باطن، وهذا من دخائل مذهب الجهمية، يعني كلها دسيسة، دخلت على أهل السنة والجماعة، فصار البعض إذا جاء القول قال: لا بد من النظر في الاعتقاد، إذا جاء الفعل لا بد من النظر إلى الاعتقاد، ولذلك:

إذا مَزَّقَ القرآن لا بد من اعتقاد.

إذا سب الله تعالى لا بد من اعتقاد.

جميع الأصول التي هي أصول الكفر اشترطوا فيها الاعتقاد، حينئذٍ:

من سب الله فهو مسلم حتى يعتقد.

من ادَّعَى النبوة فهو مسلم حتى يعتقد.

يعتقد ماذا؟

ماذا يعتقد؟

الرجل يَدَّعِي أنه يُوحى إليه يعتقد ماذا؟ بمجرد الدعوى كفر هذا من لم يُكَفِّره فهو كافر والله المستعان.

إذًا قال هنا: (ولكنك منافق). قال في ((التيسير)): فيه جواز وصف الرجل بالنفاق إذا فعل أو قال ما يدل عليه، وزد عليه كذلك وصف الرجل بالكفر إذا قال أو فعل ما يدل عليه، وأنا مسئول.

قال: لأنه لا يُطلق هذه الأوصاف الثلاث السابقة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه رجلٌ تَسَمَّى بالإسلام إلا منافق لا يمكن أن يصدر من شخصٍ موحد يقول: إنه مسلم ثم يصف النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذه الأوصاف الثلاث، فبهذا يُعلم أن سَبَّ صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كفرٌ لأن الطعن فيهم طعن في الله ورسوله وشريعته.

قال عوف: (لأخبرن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فذهب عوف إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليخبره). هذا فيه أن هذا وما أشبهه لا يكون غيبة ولا نميمة، بل من النصح لله ورسوله لأنه محاربة فساد، (فوجد القرآن قد سبقه) أي جاءه الوحي من الله بما قالوه، وفي رواية: فبلغ ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ونزل القرآن. وفي رواية ابن إسحاق: فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعمار: «أدرك القوم فإنهم قد احترقوا فسلهم عما قالوا فإن أنكروا فقل بلى قد قلتم كذا وكذا». فانطلق إليهم عمار فقال ذلك لهم فأتوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعتذرون إليهم، فجاء ذلك الرجل بعدما وصل عوف ووجد القرآن قد نزل (فجاء ذلك الرجل) الذي قال ما قال (إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد ارتحل وركب ناقته) عطف تفسير، لأن ركوب الناقة هو الارتحال، (فقال: يا رسول الله إنما كنا نخوض ونلعب) فجاءت الآية بهذا العذر بلفظه {إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ} [التوبة: ٦٥] (ونتحدث حديث الركب نقطع به عنا الطريق) أي لم نقصد حقيقة الاستهزاء، وإنما قصدنا الخوض واللعب، والمراد الهزل لا الجد كما يحدث الركبان إذا ركبوا رواحلهم وقصدوا ترويح أنفسهم وتوسيع صدورهم لِيَسْهُلَ عليهم السفر قطع الطريق، (فقال ابن عمر: كأني أنظر إليه) هذا تشبيهٌ كأنه الآن أمامي يصور المشهد من شدة يقينه (متعلقًا بِنِسْعَة) كسر النون وسكون السين، (متعلقًا بِنِسْعَةِ ناقة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) بكسر النون، النِّسْعَة هو سير مضفور يُجعل زمامًا للبعير وغيره، وقد تُنْسَجُ عريضةً تجعل على صدر البعير، سُمِّيَ نِسعًا لطوله، يُشتد به الرحال، والحقب أيضًا حبل أو سيرٌ يُشد به بطن البعير، الْحَقَبُ محرك هكذا، حَقَبُ وهو الحزام يلي حَقْوَ البعير أو حبل يُشَدُّ به الرحل على بطنه، قال: ويقال إنهما واحد، وفي رواية: وأنا رأيته متعلقًا بحقب ناقة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تنكبه الحجارة. وقال محمد بن كعب وغيره: وإن رجليه ليُسْعَفَانِ الحجارة، أو بالحجارة، وما يلتفت إليه. وفي رواية ابن إسحاق: فقال وديعة بن ثابت ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - واقف على راحلته فجعل يقول وهو آخذ بحقبها: يا رسول الله إنما كنا نخوض

ونلعب. وقد جاء في الحديث الذي معنا النص: وهو النص وهو يقول: (إنما كنا نخوض ونلعب). فيقول له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «﴿أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾» ما يتلفت إليه وما يزيده عليه). (ما يتلفت إليه). هذا فيه الغلظة على أعداء الله وعدم المبالاة بهم، (وما يزيده عليه) يعني فيه الاقتصار على النص يتلو عليه الآية فحسب، لأنه واضحةٌ بيِّنة، فيه الاقتصار على النص والإعراض عن مجادلة المبطلين.

وفيه أن من الأعذار ما لا ينبغي أن يُقبل، هذا عذرٌ لكن ما قبله النبي - صلى الله عليه وسلم -، الاستهزاء ومحادة الله تعالى بمثل هذه النواقض ليس فيها عذرٌ البتة، أي فليس لكم عذرٌ، لماذا؟ لأن هذا لا يدخله الخوض واللعب، ليس المجال مجال خوض، فإذا خاض ولعب في أحكام الله تعالى وشريعته وطعن في النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو طعن في القرآن ليس عندنا عذرٌ البتة. إذا أردت الخوض فثَمَّ أمور الدنيا، فأما أمور الشريعة فلا، فكلٌّ من خاض في الشرع كفر، كل من خاض في الشرع على وجه التنقص والطعن فقد كفر، لماذا؟ للنص الذي معنا. وقلنا: إما النظر أن يكون إلى الأصل، أو ما كان فرعًا عنه، فليس لكم عذرٌ لأن هذا لا يدخل الخوض واللعب وإنما تُحترم هذه الأشياء وتعظم ويُخشع عندها إيمانًا بالله ورسوله وتعظيمًا لآياته وتصديقًا وتوقيرًا له عليه الصلاة والسلام، فالمقابل لها بالخوض واللعب واضعٌ له في غير محله، متنقصٌ بالله ولآياته ولرسوله ولا يكون معذورًا البتة، ليس ثَمَّ عذرٌ هنا البتة، وهذا كما ذكرتُ لكم ينبغي العناية به.

فإن قيل: لم يقتلهم النبي، ما قتلهم يعني ثبت أنهم ماذا؟ ارتدوا عن الإسلام، ومع ذلك ما قتلهم.

هذا جوابه: لم يكن - صلى الله عليه وسلم - يقتل المنافقين إذا ظهر نفاقهم، وإن كان قتلهم جائزًا خشية أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه كما جاء في الخبر عنه - صلى الله عليه وسلم -، كما بينه عليه الصلاة والسلام فكان في ترك قتلهم مصلحةُ تأليف الناس على الإسلام واستئلاف عشائرهم المسلمين أيضًا.

مناسبة الأثر للباب: أن فيه بيانًا وتفسيرًا للآية.

وفيه أن الاستهزاء بالله أو بالرسول - صلى الله عليه وسلم - أو بالقرآن ناقضٌ من نواقض الإسلام ولو لم يعتقد ذلك بقلبه.

وفيه الخوف من النفاق فإن الله تعالى أثبت لهؤلاء إيمانًا قبل أن يقول ما قالوه.

(فيه مسائل:

الأولى: وهي العظيمة: أن من هزل بهذا فهو كافر).

(من هزل بهذا) ما هو؟ آيات الله، ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾. لقوله: ﴿لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾.

(الثانية: أن هذا هو تفسير الآية فيمن فعل ذلك كائنًا من كان) أيًّا كان، وكل من استهزأ بالشرع وتَنَقَّص الشرع فهو كافرٌ مرتدٌ عن الإسلام، أي من استهزأ بالله وآياته ورسوله فقد دلت الآية على أنه كافرٌ على أي حالةٍ وقع ذلك وفي أي فعلٍ كان.

(الثالثة: الفرق بين النميمة والنصيحة لله ولرسوله) لأن عوفًا سمع الكلام وذهب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، نمام؟ لا، لأن النميمة ما الفرق؟ يقصد بها الإساءة، أي ما ذكره عوفٌ من كلام هؤلاء من النصيحة لا من النميمة لأنها نقل الحديث بين الناس على جهة الإفساد بينهم.

٨٥٠٢ خاتمة الدرس

(الرابعة: الفرق بين العفو الذي يحبه الله وبين الغلظة على أعداء الله) فرقٌ بينهم ﴿لاَ تَعْتَذِرُواْ﴾. قال: ﴿لاَ تَعْتَذِرُواْ﴾ أي أنه لم يَعْفُ عن هؤلاء لكونهم يستحقون الغلظة وهي المناسبة في حقهم لا العفو الذي يحبه الله لكونه غير مناسبٍ هنا، ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ﴾ [الشورى: ٤٠]، ... ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٤]. هذا مطلق ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ﴾ هذا مقيد ليس كل عفوٍ هذا يكون محمودًا؟ لا،

قد يكون مذمومًا وآية آل عمران {وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ} مطلقة وجاء في الشورى: {فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ} قيدٌ، إذًا عفوٌ ينبني عليه إصلاح حينئذٍ نقول: هذا الدليل جاء به الشرع.

(الخامسة: أن من الأعذار ما لا ينبغي أن يقبل) ليس كل عذرٍ يُقبل، أي مثل اعتذار هؤلاء والسبب أنهم غير صادقين في ذلك.

دل ذلك على أن نص بَيَّن الباري جل وعلا بقوله: {لاَ تَعْتَذِرُواْ}. أن الاعتذار ليس مقبولٌ في مثل هذه المواضع، والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

86 ٨٦

٨٦٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

أنبه هنا على أنه ما سبق في (باب التسمي بقاضي القضاة ونحوه) أننا قلنا: الشراح قد قيَّدوا أن هذا الوعيد لهذا الذنب يوم القيمة، ولعلهم وقفوا مع الرواية الثانية (وفي رواية) هي لمسلم كما قلنا: («أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه»)، فيحتمل أنهم وقفوا مع هذه الرواية، لكن هذا ينبني على معرفة أن المراد بقوله: («إن أخنع اسم»). إذا أُريد به المسمى فيستقيم أن يكون قوله: («يوم القيامة»). له مفهوم، فَيُقَيَّد به ما سبق، وإن كان المراد بقوله: («إن أخنع اسم»). المراد به الاسم المسمى فحينئذٍ الاسم موجود في الدنيا، وإذا كان كذلك فيلحقه ما يلحقه من الوعيد والذم، فيكون قوله: («يوم القيامة»). لا مفهوم له، وعليه مشينا فيما جرى.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في قول الله تعالى: {وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِن بَعْدِ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي} [فصلت: ٥٠] .. الآية).

هذا الباب التاسع والأربعون من أبواب ((كتاب التوحيد)) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى (باب ما جاء في قول الله تعالى: {وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِن بَعْدِ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي})، (ما جاء) يعني فيما يترتب من الوعيد على ما ذكره في الآية، وكذلك ما جاء من الآثار في تفسير هذه الآية كما سيذكر المصنف شيئًا من ذلك، (باب ما جاء في قول الله تعالى).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: [فيه بيان أن من نعم] فيه بيان أن زعم الإنسان استحقاقه ما حصل له من النِّعم بعد الضراء منافٍ لكمال التوحيد، وهذا منافٍ له من جهة كماله الواجب، بيان أن زعم الإنسان استحقاقه ما حصل له من النعم بعد الضراء منافٍ لكمال التوحيد، بعد الضراء هذا ليس قيدًا، بمعنى أنه إذا ابْتُدِئ بالنعم فنسبها لنفسه، أو لم يرَ أو رأى أن له فضلاً على الله تعالى ونسي فضل الله تعالى ولا يكون الحكم كذلك وإنما أرادوا أن يقيدوا بما جاء في الآية، يعني موافقة للنص، وإلا كل من أُنْعِمَ عليه ابتداءً ولم يذق الضراء، أو بعد ضراء فالحكم واحدٌ، فالنعم هي من عند الله تعالى، ولا ينسبها العبد لنفسه، ولا يرى لنفسه استحقاقًا على ربه جل وعلا، لأن الإنسان من حيث هو إنسان إذا أضاف النعمة إلى عمله وكسْبِهِ ففيه نوع من الإشراك بالربوبية، إذا أضاف إلى كسبه حينئذٍ فيه نوع من الإشراك بالربوبية، وإذا أضافها إلى الله لكن أعتقد أنه مستحقٌ لذلك وليس ما هو فيه محض فضلٍ وإحسانٍ من الله ولكنه لأنه يرى أنه أهلٌ ففيه نوعٌ من التَّعلِّي والتَّرفُّع، ويكون ذلك في جانب العبودية:

- فالأول في جانب الربوبية.
- والثاني في جانب العبودية.

حينئذٍ كل نعمةٍ يعتقدها العبد يجب أن يعتقد أنها من عند الباري جل وعلا، وأنه تفضل عليه ابتداءً وانتهاءً، وأنه ليس له استحقاقٌ على خالقه جل وعلا، ولذلك قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: مقصود هذه الترجمة أن كل من زعم أن ما أوتيه من النعم والرزق

فهو بكدّه وحِذْقِهِ وفِطْنَتِهِ، أو نوعٌ آخر أنه مستحق لذلك لِمَا يَظُنُّ أن له على الله من الحق فإن هذا منافٍ للتوحيد، فثَمَّ نوعان كل واحدٍ من هذا النوع فعله يكون منافيًا للتوحيد، لأن المؤمن حقًّا من يعترف بنعم الله الظاهرة والباطنة، ويُثْني على الله بها ويُضيفها إلى فضله وإحسانه، ويستعين بها على طاعته، ولا يرى له حقًّا على الله، مُطلقًا لا يرى لنفسه حقًّا على الله، ولا يرى أنه مستحقٌ على الله تعالى أن يُنعم عليه، وإنما الحق كله لله جل وعلا، وأنه عبدٌ محضٌ من جميع الوجوه، فبهذا يتحقق الإيمان والتوحيد وبضده يتحقق كفران النعم والْعُجْبُ بالنفس والإذلالُ الذي هو من أعظم العيوب.

إذًا أراد المصنف رحمه الله تعالى بهذا الباب أن يبين أن كفران النعم يكون منافيًا للتوحيد، المراد في الأصل أنه منافٍ لكمال التوحيد الواجب، ونبَّه أيضًا صاحب ((التيسير)) على أن المراد بهذه الترجمة التنبيه على أن ما يحصُل للعبد من النعم فهو مجرد فضلٍ وإحسانٍ عليه من غير استحقاقٍ من العبد لذلك، وإنما تفضل به الرب عليه جُودًا وكرمًا وإحسانًا، فلا يرى العبد نفسه أهلاً لذلك، فإنه إذا عرف نفسه وعلم ضعفَها وفقرها وحاجتها وفاقتها واضطرارها إلى فاطرها ومعبودها الذي لا غناء لها عنه طرفة عين، وإن جميع النعم منه وحده منةً منه وفضلاً وجُودًا وكرمًا، وأنه لو خُلِّيَ ونفسه لَمَا قَدِرَ على شربة ماء فضلاً عن غيرها، ولكن الإنسان لظلمه وجهله لا يعلم ذلك إلا أن يتداركه الله برحمته، وإن عَلِمَ ذلك من حيث الإجمال فإنه يغيب عنه عند التفصيل، يعني يعلمه هو على جهة الإجمال، لكن إذا جاءت النعمة بعينها نَسِيَ، فإذا نسي وحينئذٍ ظن أنه قد فعل أو اكتسب هذه النعمة بنفسه ونَسِيَ المنعم بها على وجه الحقيقة، أو أعتقد أنها من عند الله ولم ينسَ المنعم على جهة الحقيقة وإنما ظن أنه أهلٌ وله مكانةٌ وله مرتبةٌ عند ربه فأنعم عليه بذلك، كلا الأمرين فسادٌ في النية وفسادٌ في القلب، ولذلك قال: وإن علم ذلك من حيث الإجمال، فإنه يغيب عنه عند التفصيل كما يقع لكثير من الناس إذا حصلت له النعمة ظن أن ذلك بتحصيله وكدّه فنسبها إلى نفسه واستكبر، ونَسِيَ فاطره ومولاه الحق كما قال تعالى: {وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ} [الإسراء: ٨٣]. فإذا علم ذلك استفاد فوائد جليلة، يعني إذا استقر في قلبه أنه لا يستحق على خالقه شيئًا البتة فأنعم عليه، حينئذٍ إذا وجد هذا العلم في القلب أتبعه بالعمل، فيكتسب بذلك فوائد جليلة منها: محبة الرب على إحسانه وجوده وكرمه، يعني تزداد محبة العبد لربه فيحب ربه لكونه ماذا؟ لكونه محسنًا، لأنه يرى الإحسان المجرد الذي ليس فيه كسبٌ للعبد وليس فيه استحقاقٌ للعبد على خالقه، فصارت النعمة مجردة عن هذين النظرين لم ينسبها لنفسه كسبًا وعملاً وحِذْقًا ومهارةً، بل نسبها إلى خالقه، ثم لا يرى لنفسه حقًّا على ربه، هذه نعمةٌ متجردة عن النظرين، فحينئذٍ تُكسبه محبةً لخالقه، فيعظم الرب جل وعلا في قلبه لأنه يُراه مُحسنًا من كل وجهٍ، وأنه يستحق الهلاك لكن لرحمة الله تعالى أَنْعَمَ عليه.

ومنها، من هذه الفوائد: احتقار النفس واستصغارها واستكانتها وتواضعها عند النعم لمولاها الحق.

ومنها الحذر من كفر النعم ونسبتها إلى تعبه وكده وتحصيله كما فعل الأبرص والأقرع كما سيأتي.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى آيتين وحديثًا وبعض الآثار فيما يتعلق بتفسير الآية أو الآيتين.

الآية الأولى وهي ما جعلها ترجمة للباب وهي قوله تعالى: ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِن بَعْدِ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي}). نسبه إلى نفسه، قوله: ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ}). اللام هذه لام القسم، و ({أَذَقْنَاهُ}) بمعنى آتيناه، أعطيناه، ({أَذَقْنَاهُ}) الضمير هنا يعود إلى الإنسان السابق الذكر في الآية قبله، وهي قوله جل وعلا: {لَا يَسْأَمُ الإِنسَانُ مِن دُعَاء الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَؤُوسٌ قَنُوطٌ} [فصلت: ٤٩]. {لَا يَسْأَمُ الإِنسَانُ} إنسان عاد إليه الضمير ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ}) أي أذقنا هذا الإنسان المذكور السابق، {لَا يَسْأَمُ الإِنسَانُ مِن دُعَاء الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَؤُوسٌ قَنُوطٌ} أي لا يَمَلُّ الإنسان، {لَا يَسْأَمُ} أي لا يمَل، لا يَمَلُّ الإنسان من دعاء الخير لنفسه وجلبه إياه، لأن النفس متعلقةٌ بذلك، فهو يحب الخير، والخير هنا المال والصحة والسلطان والرفعة وكل ما تحبه النفس، فحينئذٍ لا يسأم الإنسان، ولا يمل من

دعاء ربه أن يَمُنَّ عليه بهذا الخير من الصحة والمال والعافية والرفعة والسلطان، لأن النفس مجبولة على حُبِّ ذلك فلا يمل، وإنما يمل الإنسان متى؟ إذا طلب أو تلبس بشيءٍ لا تحبه النفس، فيقع فيه الملل، وأما الذي يوافق النفس وهذا لا يمل منه البتة، والخير هنا المال والصحة والسلطان والرفعة.

قال السُّدِّيّ: والإنسان هنا يراد به الكافر. الإنسان المراد به الكافر، وهذا يحتاج إلى تخصيص، وإذا لم يكن فحينئذ حملناه على مطلق الإنسان، يعني الإنسان من حيث هو إنسان فيشمل الكافر والمؤمن، والمؤمن كامل الإيمان والمؤمن ضعيف الإيمان، حينئذٍ ما جاء من أوصاف سيئةٍ ذكرت في هذه الآية فلا تقع من المؤمنين الخُلَّص، وإنما تقع من الكافرين أو من المؤمنين الضعاف الذين هم أقرب إلى النفاق منه إلى الإخلاص، إذًا الأولى حمل الآية على العموم باعتبار الغالب، فلا ينافيه خروج خُلَّص عباده، لا ينافيه وإن كان السبب خاصًا هنا إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب {لَا يَسْأَمُ الْإِنسَانُ}، الإنسان هنا كقوله: {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ} ... [العصر: ١، ٢].

لا فرق بينهما {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا}، دخلوا أو لا؟ دخلوا، ولكن خرجوا بماذا؟ بصفة الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق وتواصي بالصبر، يعني بهذه الأعمال الأربعة، حينئذٍ الإنسان {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ} أي كل إنسان، فدخل فيه جميع الأفراد، هنا كذلك لكن ذُكِرَتْ بعض الأوصاف لا تقع من المؤمنين الخُلَّص، الجواب: أن إنسان هنا باعتبار غالبه، باعتبار الغالب ولا إشكال في إراده البتة، فالأولى حمل الآية على العموم باعتبار الغالب فلا ينافيه خروج خُلَّص عباده، فالمراد بالإنسان الجنس باعتبار غالب أفراده، لأن الكفار والمنافقين أكثر من المؤمنين {وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ} [الأنعام: ١١٦]، {وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}، ... {أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ} أليس كذلك؟ الكثرة مذمومة في الكتاب والسنة وليست ممدوحة، ولذلك قال بعض السلف: انظر نفسك أنت مع الكثرة أو مع القلة، فإن كنت مع الكثرة فويحك ويحك، وإن كنت مع القلة فهنيئًا لك، لماذا؟ لأن الغالب في الناس هو الهوى، وإذا كان كذلك فحينئذ الهوى قد يخرجه من الكفر فيكونوا كفارًا ويكونوا منافقين، أو يكونوا أصحاب هوى من حيث ماذا؟ من حيث التلبس بالبدع والأهواء والبعد عن التعبد لله تعالى، وانظر شأن الناس ترى ذلك بينًا واضحًا، فالمراد بالإنسان الجنس باعتبار غالب أفراده، لأن اليأس من رحمة الله والقنوط من خيره والشك في البعث لا يكون إلا من الكافرين أو المتزلزلين في الدين المتظاهرين بالإسلام المبطلين للكفر، فأما المؤمن فيمنعه إيمانه من هذه الخصال، إذًا خرج خُلَّص عباده المؤمنين، خُلَّص العباد الذين أسلموا لله تعالى ظاهرًا وباطنًا، فلا يقع منهم ما ذُكر من سوء في هذه الآيات، {وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَؤُوسٌ قَنُوطٌ} الشر هذا مطلق هنا، يعني يعم دخلت عليه (أل)، {وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ} يعني أصابه الشر وأثر فيه، {فَيَؤُوسٌ} يعني فهو يؤوس قنوط، فهو حينئذٍ {يَؤُوسٌ} هذا خبر مبتدأ محذوف، والفاء هنا واقعة في جواب الشرط، {وَإِن مَّسَّهُ} مسّ هذا فعل الشرط، {وَإِن مَّسَّهُ} البلاء والشدة والفقر والمرض وغير ذلك، يعني من الشر الذي يكون باطنًا ويكون ظاهرًا، فحينئذٍ كل ما يُسِيء الإنسان فالأصل فيه أنه يكون شرًّا، أي {وَإِن مَّسَّهُ} البلاء والشدة والفقر والمرض {فَيَؤُوسٌ} من روح الله {قَنُوطٌ} من رحمته، {فَيَؤُوسٌ قَنُوطٌ} جمع بين الوصفين وهما صيغتا مبالغةٍ، {يَؤُوسٌ} على وزن فَعُول، و {قَنُوطٌ} على وزن فَعُول، فحينئذٍ يدلان على أنه شديدُ اليأس عظيم القنوط، لأن فَعُول تدل على ذلك، وهذا لا يقع من المؤمن، وإنما يقع من منافق أو من الكافر، ثم قال الآية التي معنا: ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ}).

هذا الإنسان، إذًا عرفت الترابط بين الآيات ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ})، أي أذقنا هذا الإنسان أعطيناه آتيناه ({رَحْمَةً}) يعني غنًى وصحة، ({مِّنَّا}) أضافه إلى نفسه جل وعلا لوضوح كونها من الله ولتمام منته بها، ... ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً})، ({رَحْمَةً}) هذه نكرةٌ في سياق الشرط، ({وَلَئِنْ}) اللام هذه قلنا: لام القسم موطئة، واللهِ لإن، إن الشرطية هذه، ({أَذَقْنَاهُ}) أذاق هذا فعل ماضي أذقنا الإنسان، يعني الجنس كذلك، ({رَحْمَةً}) غنًى وصحة، ({مِّنَّا}) قيَّدها، وكل رحمةٍ فهي من الله تعالى، لكن إذا ذُكِرَ الشيء ونص عليه دل على

ماذا؟ دل على زيادة إيضاحٍ، وإلا كل رحمةٍ من الله تعالى، بل الضراء والشر هذا من الله تعالى، لكن باعتبار المقضي كما مر معنا، وكذلك لبيان تمام منته جل وعلا، ... ({مِن بَعْدِ ضَرَّاء}) أي شدةٍ وبلاء ({مَسَّتْهُ}) أي مست هذا الإنسان أصابته وأثرت فيه، أي ولئن أتيناه خيرًا دعى فيه [نعم]، أي إذا أتيناه خيرًا، والخير قلنا: يشمل ماذا؟ المال والصحة والعافية وما مرّ، من بعد شدةٍ، أي من بعد ضراء، هنا التقيد بقوله: ({مِن بَعْدِ ضَرَّاء}) ليدل على ماذا؟ لا شك أن الصحة لها حالان، وكل حال يختلف بها الفرح والسرور، إذا كان ثَمَّ مرضٌ، ثم جاءت الصحة والعافية، هل هذا النوع أشد فرحًا ممن لا يعتريه ضراء وتكون العافية معه والصحة؟ أيهما أشد فرحًا وسرورًا بالصحة؟

لا شك أنه الذي ذاق طعم المرض والشدة والبلاء وسُلب العافية، ثم أُوتِيَ الصحة يفرح بها أشد، ويزداد بها سرورًا، بخلاف ذاك الذي لم يكن ثَمَّ ضراء أصابته، فحينئذٍ لا يجد ما يجده ذلك الذي أُصيب بالمرض ثم عُفِيَ بعد ذلك، وهذا يدل على ماذا؟ على أنه هنا الأصل فيه أنه يزداد فرحًا وتعلقًا بهذه الرحمة، إذًا قال هنا: ({مِن بَعْدِ ضَرَّاء مَسَّتْهُ}). أي ولأن أتيناه خيرًا، وعرفنا الخير المراد به العافية والغنى ({مِن بَعْدِ ضَرَّاء}) يعني من بعد شدةٍ ومرضٍ وفقرٍ فلم يذق الرحمة ابتداءً ولكن بعد ضراء، يعني أصيب بالضراء، ثم نالته الرحمة لتكون أوقع في النفس والتلذذ بها يكون أشد، وهو كذلك، ({لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي}) يعني بعدما يُصاب بالخير والرحمة بعد ضراء ({لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي}) أي هذا شيء استحقه على الله لرضاه بعملي، فظَنَّ هذا المسكين أن تلك النعمة التي صار فيها وصلت إليه باستحقاقه لها، يعني التي حصلت له ظنّ هذا المسكين أنه برضا الباري عن عمله، وكأنه مستحقٌ لهذه العافية ولهذا المال والصحة، فظنَّ أن تلك النعمة التي صار فيها وصلت إليه باستحقاقه لها، ولم يعلم أن الله يبتلي عباده بالخير والشرِّ ليتبين له الشاكر من الجاحد، والصابر من الجَزِع، وهذا كفرٌ بنعمة الله وإعجابٌ بالنفس. قوله: ({لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي}). فنسبه إلى نفسه مع أنه ماذا؟ قال: ... ({رَحْمَةً مِّنَّا}). من الله تعالى، ومع ذلك نسبه إلى نفسه قال: ({هَذَا لِي}) أو ({لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي}) يعني هذا الذي أصابني من الرحمة لي، يعني ملكًا واستحقاقًا، وهذا كفرٌ بنعمة الله وإعجاب بالنفس، واللام في قوله: ({لَيَقُولَنَّ}). واقعةٌ في جواب القسم المقدر قبل اللام في قوله: ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ}). يعني والله ولئن أذقناه هكذا، و ({يَقُولَنَّ}) هذا فعل مؤكد بنون التوكيد الثقيلة، حينئذٍ يكون مبنيًا أو معربًا؟ يكون مبنيًّا على الفتح ({لَيَقُولَنَّ}) لَ لَ، ليقولُن؟! ({لَيَقُولَنَّ}) إذًا الفتحة هذه فتحة بناء، قال: ({وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً}) لأنه قال: (الآية). المصنف ({وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً}) أي ما أظنها تقوم كما يُخبرنا به الأنبياء، أو لستُ على يقينٍ من البعث، وهذا خاص بالكافرين والمنافقين لأن إنكار البعث هذا لا يكون إلا من كافرٍ، إنكار البعث كفرٌ، كفرٌ أكبر لأنه إنكارٌ لأصل من أصول الإيمان الستة، حينئذٍ ({وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً}) هذا لا يقوله إلا كافرًا، ({وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ})، ({السَّاعَةَ}) هذا مفعولٌ أول، ({قَائِمَةً}) هذا مفعول ثانٍ، وهذا خاص بالكافرين والمنافقين لِمَا سبق أن المراد بالإنسان الجنس من حيث هو إنسان، لكن الإيمان يمنع الخصال السيئة المذكورة هنا في النص، يمنع الخصال المذكورة في النص، يعني ما جاء مما يُنَافِي الإيمان هذا خاصٌ ببعض أفراد الإنسان وليس مطلق الإنسان، أما الإيمان فإنه يمنع أصحابه من ذلك، حيث إذا أصابته ضراء لجأ إلى الله تعالى وآمن وسَلَّمَ بأن هذه النعمة من عند الله تعالى ابتداءً وليست استحقاقًا منه على خالقه، ({وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَى رَبِّي}) هذا على تقدير صدق ما يُخبرنا به الأنبياء، كأنه يقول على التَّنَزُّلِ، لئن رجعت، لئن كان ثَمَّ قيامة، وإلا الأصل ({مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً}) لكن إن كان على سبيل التنزل إن كان هناك قيامة فحينئذٍ سيكون له من الشيء الحسن كما هو الشأن في الدنيا ({وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَى}) كذلك لماذا؟ لأنه استحق في ظنه استحق الحسنى في الدنيا فكذلك في الآخرة إن كان ثَمَّ آخرة، لماذا؟ هذا قياس، لكنه قياس فاسد، لأنه قاس نفسه في الآخرة كنفسه في الدنيا، وقد وُجِدَ في الدنيا ماذا؟ النعمة لذاته، وذاته موجودة في الآخرة حينئذٍ يستلزم ماذا؟ وجود النعمة ({وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ

لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَى{})، وهذا قياسٌ فاسد، أي على تقدير صدق ما يخبرنا به الأنبياء من قيام الساعة وحصول البعث والنشور، ولئن قامت الساعة على سبيل الافتراض ورُجعت إلى ربي ({وَإِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَى{}) انظر هنا (إِنَّ) التوكيد ثم قدَّم ماذا؟ قدَّم ما حقَّه التأخير ({وَإِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَى{})، وأتى باللام لام التوكيد ({لَلْحُسْنَى{})، الحسنى هذه اسم (إن) حينئذٍ أكده بعدت مؤكدات، و ({عِندَهُ{}) أي عند الباري جل وعلا كأنه مستحق لذاته على الباري ({وَإِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَى{}) أي للحالة الحسنى من الكرامة، فظن هذا المسكين أنه استحق خير الدنيا بما فيه من الخير، واستحق خير الآخرة بذلك الذي اعتقده في نفسه وأثبته لها وهو اعتقادٌ باطل وظنٌ فاسد، ({فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا{}) ما قال: فلننبئنه.

أو نبئنه، وإنما عاد أو أضمر أظهر في مقام الإضمار للدلالة على أن هذا الكلام كفرٌ أليس كذلك؟ في السابق قال: ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ{}) هنا قال: ... ({فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا{}) يعني القائلين بذلك القول، فحكم عليهم بماذا؟ بالكفر، حينئذٍ أظهر في مقام الإضمار، وأتى بالاسم الموصول مع الصلة للدلالة على الحكم ({بِمَا عَمِلُوا{}) أي بحقيقة أعمالهم، أي لنخبرنهم بها يوم القيامة وأظهر في مقام الإضمار لأجل بيان الحكم عليه بالكفر ولأجل أن يشمله الوعيد، ({وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ{}) هذا أولاً في الحكم، والثاني في بيان ما يتعلق بالوعيد، ({غَلِيظٍ{}) أي شديد بسبب ذنوبهم، {وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ} أي على هذا الجنس باعتبار غالب أفراده أعرض عن الشكر، {وَنَأَى بِجَانِبِهِ} أي ترفع عن الانقياد للحق وتكبر وتجبر، والجانب هنا مجازٌ عن النفس {وَنَأَى بِجَانِبِهِ} يعني بنفسه، ويقال نَأَيْتُ وَتَنَاءَيْتُ أي بَعُدْتُ وَتَبَاعَدْتُ، والمنتأى الموضع البعيد، {وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاء عَرِيضٍ}، {وَإِذَا مَسَّهُ} أي مس ذلك الإنسان باعتبار الجنس، مسه ماذا؟ الشر، أي البلاء والجهد والفقر والمرض، {فَذُو} يعني صاحب {دُعَاء عَرِيضٍ} أي كثير، والمعنى أنه إذا مسه الشر تضرع إلى الله، واستغاث به أن يكشف عنه ما نزل به، واستكثر من ذلك، فذكره في الشدة، ونسيه في الرخاء، واستغاث به عند نزول النقمة، وتركه عند حصول النعمة، وهذا حال الإنسان من حيث هو إنسان، وهذا صنيع الكافرين ومن كان غير ثابت القدم من المسلمين أنه إذا جاءت النعمة كفر ونسبها لنفسه واعتقد أنه يستحق ذلك على خالقه، وإذا جاءت الشدة رجع أخلص، كحال المشركين أخلصُوا في الدعاء وَتَنَحَّوْا عن، وتركوا، تركوا ماذا؟ تركوا أصنامهم ونحو ذلك.

قال المصنف هنا رحمه الله تعالى: (قال مجاهد: هذا بعملي وأنا محقوق به). أورد أثرين عن مجاهدٍ عن ابن عباس في بيان ما يتعلق بهذه الآية، قال مجاهد: ({هَذَا لِي{}) يعني هذا بعملي. ({لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي{}) هذا محل الشاهد هنا الترجمة لأن الباب هنا في كفران النعمة، فنسب النعمة إلى نفسه (هذا بعملي) يعني بسبب عملي، (وأنا محقوق به) هذا الأثر رواه ابن جرير وعبد بن حميد وعلَّقَهُ البخاري في ((صحيحه)) ووصله ابن جرير في تفسيره، ومعناه إنما حصل لي هذا المال بسعي في التجارة وأنواع التكسب وعملي بالأسباب الجالبة للربح، وهذا إذا ذكره على جهة الخبر المحض كما مر معنا لا إشكال فيه، لكن الإنسان إذا أكثر من ذلك من حيث كونه خبرًا محضًا قد يقع في المحظور، فالأنسب والأروع للإنسان أن ينسب ذلك دائمًا إلى الله تعالى ولو كان يجوز من حيث كونه خبرًا محضًا، بمعنى أنه من أين لك هذا؟ قال: تَكَسَّبْتُ فتحت محلاً كذا أخذت كذا .. إلى آخره، هذا خبر محض فلا إشكال فيه، لأن الباري جل وعلا عَلَّقَ الرزق بالأسباب، والسبب يكون شرعيًّا، حينئذٍ ذكر السبب لا إشكال فيه، لكن لَمَّا كان إنسان عند التفصيل ومع كثرة الكلام في مثل هذه قد ينسى إضافة النعمة إلى خالقها ويظن أنها من كسبه وفعله لهذا المحظور ترك هذا الكلام يكون أحسن، إذًا قول مجاهد: (هذا بعملي وأنا محقوق به).

أي إن ما حصل لي هذا المال بسعي في التجارة وأنواع التكسب وعملي بالأسباب الجالبة للربح، (وأنا محقوق به) يعني مستحق له أي مستحق لذلك المال فظاهر كلام مجاهد هنا أن القائل نسب الإعطاء إلى ربه وسببه، فجعل السبب في جمع المال بسعيه والمعطي لذلك هو الله لكنه استدل بذلك على أن الله إنما أعطاه هذا المال لكرامته عليه ولهذا قال: {وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ

لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَىٰ} حينئذٍ ظاهر كلام مجاهد لا إشكال فيه، لكن الإشكال في ماذا؟ الإشكال في كونه يرى أنه مستحقًا لقوله: (محقوق به) يعني قول هذا بعملي في ظاهره لا إشكال فيه لأنه نسبه إلى سببٍ شرعيٍّ وكل عطاءٍ وإعطاءٍ من عند الله تعالى لا بد أن يكون مرتبطًا بسببٍ قد يكون شرعيًّا وقد لا يكون (وأنا محقوق به) هنا المحذور في كلام مجاهد بمعنى أنه يستحق ذلك على ربه وهذا باطل، ولذلك قال: {إِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَىٰ} والحسنى اسم تفضيل أي الذي هو أحسن من هذا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال ابن عباس: يريد) يعني بقوله: ({هَذَا لِي})، (من عندي) أي من عند نفسي وحِذْقِي وتصرفي وليس من عند الله، فنسبه إلى نفسه فقول ابن عباس تفسير لقوله: ({هَذَا لِي}) أي هذا من عندي، كيف يكون من عندك وهو من عند الله تعالى.

في الآية وجوب شكر نعمة الله والاعتراف بأنها منه وحده، وهو كذلك لأنه ذَمَّهَ على ذلك وتوعده، وجوب شكر نعمة الله والاعتراف بأنها منه وحده، وأما الإنسان وسعيه وكسبه هذا سببٌ، وإذا كان سبباً فلا يعتمد عليه، ولذلك الأسباب قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة ولعله مر معنا هذا، تكون متصلة بماذا؟ بالشخص نفسه فكسبه وتحصيله ومهارته وحِذْقُه وفنه وإتقانه هذه أشياء متصلة بالشخص قد يعتمد عليها، حينئذٍ نقول: الاعتماد هنا على سببٍ، وهذا باطل لا يجوز شرعًا، وقد يكون منفصلاً.

وفيها تحريم العجب والاغترار بالحول والقوة ({لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي}) وهذا فيه كِبْرٌ وعُجْبٌ.

وفيها وجوب الإيمان بقيام الساعة، وهو كذلك.

وفيها وجوب الخوف من عذاب الله في الآخرة.

وفيها وعيد من كفر بنعمة الله، كل ذلك يؤخذ من هذه الآية وغيره كثير.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله) هذه الآية الثانية ({قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ}) هكذا في بعض النسخ ({عَلَى عِلْمٍ}) وفي بعضها ({عَلَى عِلْمٍ عِندِي})، ({قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي}) هذا الأرجح، في القرآن آيتان قال الله فيهما ({إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ}) كذا ثم الذي بعده يختلف في الزمر {إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ} [الزمر: ٤٩]، والثانية في القصص قول قارون: {إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي} [القصص: ٨٨] إذًا يحتمل أن الآية أراد بها المصنف آية الزمر أو آية القصص يعني قول قارون، والظاهر مراد المصنف الثانية، وعليه ابن القاسم في ((الحاشية)) وكذلك ابن عثيمين رحمه الله تعالى، وإن كان في الفتح حملها على آية الزمر، الفتح شرح آية الزمر لم يشرح آية القصص، أما آية الزمر فهي مناسبة أيضًا للباب، كلا الآيتين أولها وآخرها مناسبٌ للباب في غاية المناسبة، قال تعالى: {فَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}، أول الآية وخاتمها يدل على أنها مثل الآية التي معنا، وهي آية فصلت فيما سبق {فَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ} المراد بالإنسان هنا الجنس بمعنى أنه لا يتخصص بإيمان أو كفر هذا المراد به فتذكر بعض الأفعال التي يمكن أن تصدر من الإنسان من حيث هو إنسان، المؤمن من حيث هو مؤمن هذا لا يتصور منه أن يقع منه ما يخالف الشرع، لكن لو سلبناه وصف الإيمان الأصل فيه ماذا؟ {إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً} [الأحزاب: ٧٢]. فالأصل فيه الجهل حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون مساويًا لما ذكر من الصفات السيئة هنا {فَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ} [الزمر: ٤٩]. المراد بالإنسان الجنس باعتبار بعض أفراده أو غالبها، وقيل: المراد به الكفار فقط والأول أولى، والمعنى أن شأن غالب نوع الإنسان أنه إذا مسه ضرٌّ من مرضٍ أو فقرٍ أو غيرهما دعا الله وتضرع إليه في رفعه ودفعه كالآية السابقة، {ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً}. أصابه الضراء:

أولاً، الشرّ والضرّ ماذا شأنه؟ دعا ربه في أن يكشفه عنه، إذًا التجأ إلى مَنْ؟ إلى الله تعالى لم يلتجئ إلى نفسه بأن يدَّعِي أنه هو الذي يرفع عن نفسه وإنما لجأ إلى بارئه، حينئذٍ أخلص في ذلك فأجاب الله تعالى دعاءه.

ثم الحالة الثانية التي تقابل الضراء قال: {ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ} يعني أعطيناه {نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ} تكبر، وهذا حال الإنسان [والله المستعان]، {ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا} أي أعطيناه نعمةً كائنةً من عندنا {مِّنَّا} لإظهار المنة ولإظهار كمال الوضوح أنها من عند الله تعالى، ... {قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ} مني بوجوه المكاسب أو على خيرٍ عندي أو على علمٍ من الله بفضلي، وقال الحسن: على علمٍ عَلَّمَنِي الله إياه، وقيل: قد عَلِمْتُ أني إذا أوتيت هذا في الدنيا أن لي عند الله منزلةً. هذه كالآية السابقة، وجاء بالضمير في {أُوتِيتُهُ} مذكرًا مع كونه راجعًا إلى النعمة باعتبار ماذا؟ باعتبار معنى الإنعام {إِنَّمَا أُوتِيتُهُ} ما قال: أوتيتها؟ قال: {أُوتِيتُهُ} والأصل أوتيتها، لكن أرجع الضمير هنا إلى ماذا؟ إلى النعمة باعتبار الإنعام والإنعام مذكر، ولذلك لم يؤنث هكذا قال الشوكاني في ... ((فتح القدير)): وجاء بالضمير في أوتيته مذكرًا مع كونه راجعًا إلى النعمة لأنها بمعنى الإنعام {بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ} هذا ردٌّ لما قاله. أي ليس ذلك الذي أعطيناك لِمَا ذكرت ليس ذلك لكون عندك من العلم ما عندك وإنما هي فتنة بل هي محنةٌ لك واختبارٌ لحالك أتشكر أم تكفر؟ {وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}. هذا دليل على أن الكثرة ليست بميزان، ولذلك ما يحصل الآن احذروا، ما يحصل الآن من تعليق ما يكون في الدول وغيرها بالكثرة كثرةً مذمومة، لا تدل على الحق ولا تدل على أن الكثرة معهم الحق قد يكون الحق مع القلة، فكون هذا كثير تصويت بسبعين في المائة، وهذا عشرين في المائة، هذا لا يدل على أن السبعين في المائة معهم حقّ، قد يكونُوا كفارًا خرجوا من الملة، لكن العبرة بماذا؟ بما وافق الشرع ولو كانوا قلة، لو صوَّت تسعون في المائة على حكمٍ لا يدل على أنه حقٌّ وإنما الحق في ماذا؟ في عرض ذلك على الميزان، ولذلك الآن يصوتون على ماذا؟ على دساتير مادة رقم عشرة ومادة رقم مائة وستين إلى آخره وكلها كفرٌ في كفر، ومع ذلك ينقسمون، إذًا كِلا القسمتين باطلة، القلة والكثرةُ في هذا .. ، لماذا؟ لأنهم لم يرجعوا إلى الميزان الشرعي الصحيح وهو الكتاب والسنة، فلا يُحكم الناس لا على جهة الإفراد كشخصٍ ولا على جهة الدول على جهة العموم إلا بالكتاب والسنة، وما عدا ذلك فهو باطلٌ ومر معنا تقريره.

{وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} أن ذلك استدراجٌ لهم من الله وامتحانٌ لما عندهم من الشكر أو الكفر، فأخبر تعالى عن حال الإنسان من حيث هو إنسان في حال الضُّرِّ يضرع إلى الله عز وجل وينيب ويدعوه، ثم إذا خوله نعمةً منه طغى وبغى، وقال: {إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ} لِمَا يعلم الله استحقاقي له، ولولا أني عند الله حظيظٌ لما خولني هذا، وليس الأمر كما زعم {بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ} فالإنعام عليه بهذه النعمة للاختبار أن يطيعوا أم يعصي؟ مع علمه سبحانه المتقدم بذلك، {وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}. فلهذا يقولون ما يقولون ويدَّعُون ما يدَّعُون {قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ} ... [الزمر: ٥٠]. أي قد قال هذه المقالة وزعم هذا الزعم وادَّعَى هذا الدعوى كثيرٌ ممن سلف من الأمم، لأن النعم تترا من الله تعالى، ومع ذلك كلٌ يدَّعِي أن هذه النعمة من عند نفسه {فَمَا أَغْنَى عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ} أي فما صح قولهم ولا نفعهم جمعهم و {مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ}. يجوز أن تكون (ما) نافيةً، أي لم يغني عنهم ما كسبوا من متاع الدنيا شيئًا، أو أن تكون استفهامية، يعني أي شيءٍ أغنى عنهم ذلك، وفي معناه كذلك آية القصص وهي التي عناها المصنف هنا ({إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي}) قال قارون هذه المقالة ردًّا على من نصحه بما هو معلومٌ من القصة، أي إنما أعطيتُ ما أعطيتُ من المال لأجل علمي، ثم هذا العلم اخْتُلِفَ فيه على قولين:

- لعلمي بوجوه المكاسب فيتعلق العلم به.

- بعلمي بماذا؟ بما لي عند الله تعالى فيتعلق العلم بالله تعالى.

إذًا ({إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ}) العلم هنا يحتمل أنه علم قارون، ويحتمل أنه علم الله تعالى، ويحمل على الوجهين، لأن القاعدة هناك أن اللفظ إذا احتمل المعنيين ولا تضارب بينهما يحمل اللفظ على المعنيين.

({عَلَى عِلْمٍ}) هذا جار مجرور في محل نصبٍ على الحال، و ({عِندِي}) إما ظرفٌ لـ: ({أُوتِيتُهُ}) وإنما صلةٌ للعلم، يحتمل هذا وذاك، وهذا العلم الذي جعله سببًا لِمَا ناله من الدنيا قيل: هو علم التوراة، وهذا قولٌ ضعيف، وقيل: علمه بوجوه المكاسب والتجارات، ونسبه المصنف هنا إلى قتادة: (قال قتادة: على علم مني بوجوه المكاسب) وهذا علمٌ أضافه إلى نفسه، فيكون العلم عائدًا على الإنسان، والمعنى إنني عالمٌ بوجوه المكاسب ولا فضل لأحدٍ عليَّ في ما أوتيته وإنما الفضل لي، فهذا إنكار أن يكون ما أوتيته من النعمة من فضل الله، بل هي من كسبه وعلمه، وهذا كفرٌ بنعمة الله تعالى وإعجابٌ بالنفس.

({عَلَى عِلْمٍ}) يعني على علمي، بماذا؟ بسلوك الطريقة الموصل إلى المال فادَّعَاه لنفسه، هو الذي يعلم، وهو الذي عنده حِذْقٌ ومهارةٌ بكيف يأخذ المال من أيدي الناس، حينئذٍ نسبه إلى نفسه، وقيل: إن الله آتاني هذه الكنوز على علمٍ منه باستحقاقي إياها لفضلٍ علمه مني جل وعلا. واختار هذا الزجاج وأنكر ما عداه، فيكون على هذا القول مُدِلاً على الله وأنه أهلٌ ومستحقٌ لأن ينعم الله عليه، والعلم هنا عائدٌ على الله ز أي: علم علمٍ من الله أني مستحقٌ له وأهلٌ له، وهذا أشار إليه المصنف بقوله: (وقال آخرون) الذي هو السُّدِّيّ وغيره. (على علم من الله أني له أهل) إذًا هذا وجه ذكر المصنف هنا هذين الأثرين، وفقه المصنف هنا. (قال قتادة: على علم مني بوجوه المكاسب) فالعلم أضافه لنفسه علمه هو، (وقال آخرون: على علم من الله أني له أهل) فالعلم نسبه إلى الله، وهذا معنى قول مجاهد: أوتيته على شرف وهو داخلٌ في الثاني. وقال مجاهد: (أوتيته على شرفٍ) وهذا في معنى كما سبقه كما نص عليه المصنف فهما قولان، قول مجاهد داخلٌ في قوله: (قال آخرون) وليس فيما ذكروه اختلافٌ، وإنما هي أفراد المعنى، والقاعدة أن اللفظ إذا احتمل عدة معانٍ ولم يكن بينها تنافٍ حمل اللفظ على جميعه، فحينئذٍ (على علمٍ مني بوجوه المكاسب) على علمٍ بأن الله تعالى إنما أنعم عَلَيَّ ذلك بكونه مستحقًا عنده لذلك الفضل، فصار معنى الآية يدور على وجهين باختلاف جهة العلم:

- إما لعلمه هو وكسبه ومهارته.
- وإما لعلم الله بفضله.

وعلى الوجهين لا يكون شاكرًا لنعمة الله تعالى، على الوجهين سواءً ناسب ذلك العلم لنفسه يعلم وجوه المكاسب ما شكر النعمة لأنه نسبها إلى نفسه، لعلمه بأن الله تعالى أنعم عليه بفضله عنده ومرتبته ومكانته ما شكر النعمة.

إذًا على الوجهين لم يكن شاكرًا لنعمة الله تعالى وهذا يعتبر من الكفر من كفران النعمة.

مطابقة الآية للباب ظاهرةٌ، فيها وجوب شكر نعمة الله والاعتراف بأنها منه وحده، وتحريم العجب والاغترار بالحول والقوة كالآية السابقة.

ثم قال المصنف فيما سبق من الآثار (قال قتادة: على علم مني بوجوه المكاسب) هذا الأثر رواه ابن أبي حاتم وعبد بن حميد وابن المنذر كما في ((الدُّرّ)) ولفظ ابن أبي حاتم: على خيرٍ عندي وعلمٍ عندي. قال المصنف: (وقال آخرون: على علم من الله أني له أهل). رواه ابن أبي حاتم في تفسيره عن السُّدِّيّ، وقال كذلك هذا القول البغوي، ومن قبله ابن جرير. قال المصنف: (وهذا معنى قول مجاهد: أوتيته على شرف). كذلك رواه ابن جرير وعبد بن حميد وابن المنذر كما في ((الدُّرّ)).

ثم أورد المصنف حديثًا طويلاً.

وفيه قصةٌ تتعلق بنعمة الله تعالى على الثلاثة النفر من بني إسرائيل، فقال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إن ثلاثة من بني إسرائيل: أبرص، وأقرع، وأعمى. فأراد الله أن يبتليهم») الحديث، وفيه طولٌ يأتي مع الشرح، و (أخرجاه) بمعنى أن هذا الحديث مخرجٌ في ((الصحيحين)) فهو حديثٌ صحيح ثابتٌ في البخاري ومسلم، وإن كان السياق الذي أورده المصنف هنا لمسلم رحمه الله تعالى، وثَمَّ خلافٌ في بعض الألفاظ قد لا ينبني على بعضها معنًى

زائدًا والمراد هنا القصة والاستفادة والعبرة والاتعاظ منها قد نذكر بعضًا من الاختلاف وقد لا نذكر وهو الكثير.
هذا الحديث فيه قصة، وجميع قصص القرآن والسنة المقصود منها العبرة والعظة، وليس مجرد الخبر فقط تسلية ونحوها؟ لا، المراد به ماذا؟ المراد العبرة والعظة مع ما فيها من إكساب النفس الراحة والسرور، يعني يكون تبعًا لا استقلالاً كما قال تعالى: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ} [يوسف: ١١١]. قوله: (سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إن ثلاثة من بني إسرائيل»)، («من بني إسرائيل») الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة لـ: («ثلاثة») نعتٌ لهم، («إن ثلاثة»)، («ثلاثة») هذا اسم («إن»)، («من بني إسرائيل») هذا متعلق بمحذوف يعني كائنين، أليس كذلك؟ فهو صفةٌ لـ: («ثلاثة») في محل نصب، وبنو إسرائيل هم ذرية يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام، قال: («إن ثلاثة من بني إسرائيل: أبرَص، وأقرَع، وأعمى»)، («أبرَص») بالنصب على أنه بدلٌ من ثلاثة، وبدل المنصوب منصوب، وهذا ما نقول فيه: بدل مفصل من مجمل، وقدم الذي ذكره لأن ثلاثة هذا مجمل ثلاثة فيه إجمال، لَمَّا قال: («أبرص») حينئذٍ قلنا: («ثلاثة») هذا ... («أبرص») هذا بدلٌ مفصلٌ من مجمل، لأن ثلاثة مجمل، ولذلك فهو بالنصب، ويمنع من الصرف للوصف وزنة أفعل للتفضيل، («أبرص») أفعل، مع الوصف، («أبرَص، وأقرَع، وأعمى») الأبرص مَنْ هُوَ الأَبْرص؟ من به داء البرص، وهو بياضٌ يظهر في البدن لفسادِ الْمِزَاج، يعني مرضٌ معروف، وداءٌ قلَّ أن يُبْرَأ منه صاحبه، قليل، من به داء البرص وهو بياضٌ يظهر في البدن لفساد مِزَاج يعني وهذا الْمِزَاج من البدن ما رتب عليه من الطبائع يسمونه مِزاج ما ركب عليه من الطبائع مِزاج. والأقرع من به قرعٌ وهو داءٌ يُصيب الصبيان في رؤوسهم، ثم ينتهي بزوال الشعر أو بعضه، والقرع كذلك يطلق على الصلع، فيحتمل أنه أصلع يعني ويحتمل أنه أصابه شيءٌ من المرض، يعني ليس على رأسه شعرٌ هذا المراد هذا الثاني. والأعمى من فقد بصره ولا يقع إلا على العينين جميعًا، أما إحدى العينين يقال أعور ولا يقال أعمى. أعمى من فقد عينيه فقد بصره مطلقًا. قال: («أبرَص، وأقرَع، وأعمى. فأراد الله أن يبتليهم») أن يختبرهم بنعمته، والاختبار بالنعم كما مر معنا في الآية، الابتلاء قد يكون بالضراء وقد يكون بالسراء، ولذلك قال تعالى: {وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً} [الأنبياء: ٣٥].
إذًا الخير قد يكون فتنة، والشر قد يكون فتنة. وقال: {هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ} [النمل: ٤٠]. إذًا {هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي} خيرٌ {لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ}، وإذا كفر صار الخير في حقِّه بلاءً ليس بخيرٍ وإذًا ابتلي، وإنما يُنظر إلى ما يُبنى عليه، إذًا: («فأراد الله أن يبتليهم») وفي لفظٍ للبخاري: «بدا لله». بالباء والموحدة والدال المهملة وكسر لام الجلالة، وضبطه بعضهم بالهمز يعني ابتدأ، ورواه كثيرٍ من الشيوخ بلا همزٍ وعلى هذا اللفظ («فأراد الله أن يبتليهم») حينئذٍ يكون خبر (إن) محذوف («فأراد الله أن يبتليهم») لماذا؟ لوجود الفاء، إذا وُجِدَتِ الفاء لا يمكن أن يكون ما بعد الفاء خبرًا لما قبله إلا في حالةٍ واحدة، وهي إذا كان [نعم، أحسنت] إذا كان المبتدأ [فيه] لفظًا من ألفاظ العموم أو فيه معنى العموم، حينئذٍ جاز أن تتصل الفاء بالخبر، وما عداه فلا، ولذلك ذكر ابن هشام في ((القواعد)) الكتاب الصغير هذا ((قواعد الإعراب)) أنه إذًا هذا الكتاب وهو في ((المغني)) نسيت الآن، المهم القاعدة أنه إذا أعربت المبتدأ ثم جاءت الواو أو الفاء أو حرف عطف قف لا تبحث عن المبتدأ بعد هذا لماذا؟ لأنه انقطع، فلا بد أن تبحث عن المبتدأ عن الخبر قبل الفاء والواو ونحوها، لا يمكن أن يأتي خبر بعد واوٍ، لماذا؟ لأن الواو حرف عطف، فهي تعطف حينئذٍ انفصلت الجملة، ما قبلها على كلٍ المراد هنا الفاء مناعةٌ من أن يكون ما بعدها خبرًا عن ما قبلها، حينئذٍ يقول هنا: («إن ثلاثة من بني إسرائيل: أبرَص، وأقرَع، وأعمى») قلنا: هذا على البدل فلا يمكن أن يكون خبرًا («فأراد الله أن يبتليهم») إذًا الخبر من السياق («إن ثلاثة من بني إسرائيل») أنعم الله عليهم («فأراد الله أن يبتليهم») كما قدره الشيخ ابن عثيمين، قال هنا: («فأراد الله أن يبتليهم») هذا اللفظ على هذا اللفظ («فأراد») يكون خبر (إن) محذوفًا دل عليه السياق تقديره («إن ثلاثة من بني إسرائيل: أبرَص، وأقرَع، وأعمى. فأراد الله أن يبتليهم»)، وإذا ثبت إسقاط الفاء كما ذُكِرَ في بعض الروايات صار جملة أراد هي الخبر، وإن ثبت إسقاط الفاء

أراد فالجملةُ خبرٌ للمبتدأ، والإرادة هنا إرادةٌ كونية، وفيه إثبات صفة الإرادة لله تعالى.
قال: («فبعث إليهم ملكًا»)، («فأراد الله أن يبتليهم») فماذا صنع؟ («فبعثَ») أرسل («إليهم ملكًا») أحد الملائكة، («فأتى الأبرص، فقال: أي شيء أحب إليك؟»)، («أي شيء أحب») أحب صيغة تفضيل يعني الذي يكون في المقدمة في المحابّ («أي شيء أحب إليك؟») قال، هو أبرص إذًا أول ما يستحضره ماذا؟ ما يزيل هذا البلاء الذي نكبه («قال: لون حسن، وجلد حسن، ويذهب عني الذي قد قَذِرَنِي الناس به») اللون هيئةٌ كالبياض والحمرة، والجلد ظاهر البشرة وهو غشاء [الجلد] الجسد وهو غشاء الجسد، وقَذِرَنِي بكسر الذال أي كَرِهُونِي («قَذِرَنِي الناس») أي كرهني الناس فكرهوا مخالطتي ونفروا عني واسْتَأْذَوْا من رؤيتي وعَدَّوْنِي مُسْتَقْذَرًا من أجله من أجل هذه البلاء، أراد ماذا؟ أحب شيء؟ أن يعود إليه ما كان عليه قبل المرض قال ماذا؟ («فمسحه») ليتبين أن لكل شيءٍ سببًا فبرئ بإذن الله تعالى («فمسحه») يعني أجاب الله تعالى له، فمسحه الملك، لماذا مسحه؟ الله أعلم، ما أطلق فمسحه بماذا؟ ما ندري هذا غيب، حينئذٍ إذا كان كذلك نقول: مسحه، بأي شيءٍ؟ لا ندري، وكونه مسحه بشيءٍ، المسح لا يكون إلا بشيءٍ، ما هو هذا الشيء؟ لا ندري، لماذا علقه بالمسح بشيءٍ؟ للدلالة على أن لكل شيءٍ سببًا، وقد يرفع الله تعالى ما به دون مسحٍ ودون غيره، لكن لما قيده هنا («فمسحه») ليدل على أن الله تعالى إذا أراد شيئًا رَتَّبَهُ على سبب، قد جعل الله لكلِ شيءٍ سببًا - ليست بآية - لكنها تركيبٌ صحيح، («فمسحه») ليتبين أن لكل شيءٍ سببًا فلما مسحه برئ بإذن الله تعالى («فذهب عنه قذره»)
بدأ بذهاب القذر قبل اللون الحسن والجلد الحسن، يعني: بدأ بزوال المكروه قبل حصول المطلوب، لذا قال: («وأعطي لوناً حسنًا»)، فمسحه فزال القذر فأعطي لونًا حسنًا، زال القذر هذا إزالة للمكروه فَأُعْطِيَ لونًا حسنًا يعني التخلية قبل التحلية، («وأعطي لوناً حسناً وجلداً حسنًا») فأعطي لونًا حسنًا وجلدًا حسنًا يعني: بعد ذهاب القذر عنه. قال بعدما أزيل عنه المكروه المتصل («فقال: أي المال أحب إليك») لما زال عنه البرص الذي هو أكره له من جهة المنظر وكان لا يبرأ في العادة خَيَّرَهُ في أَنْفَسِ الأموال («أي المال أحب إليك») ليجمع له أكبر النِّعَم البدنية والمالية، حصل البدل ماذا؟ إزالة المكروه حينئذٍ بقي ماذا؟ بقي المال، ما هو المال أحب إليك؟ وهذا كله من جهة الاختبار والابتلاء («قال: الإبل، أو البقر - شك إسحاق -») الإبل أو البقر هذا أنفس المال، أي: ابن عبد الله ابن طالحة راوي الحديث شك إسحاق يعني: هل قال: الإبل، أو قال: البقر، والظاهر أنه قال: الإبل كما يدل عليه السياق لذلك قال: («فأعطي ناقة عشراء») يعني: أجابه إلى ما أراد فلما قال: («فأعطي ناقة عشراء») وسيأتي بعيرًا فيما سيأتي دل على أن الصحيح هنا المراد به الإبل، («فَأُعْطِيَ») لَمَّا سأل الإبل أعطي ناقةً عُشَرَاء بضم العين وفتح الشين وبالمد، وهي الحامل مطلقًا، ناقة حامل، يعني من أجل ماذا؟ ناقة، لو أعطاه ناقةً حائلاً حينئذٍ تحتاج إلى كيف نتكاثر، تحتاج إلى ثنتين هو أعطاه واحدة ناقةً وهي حاملاً إذًا تكاثرت حصل التكاثر وهي الحامل مطلقًا، وقيل: الحامل التي أتى على حملها عشرة أشهرٍ أو ثمانية مُقَيّد. وقيل: يقال لها يعني عُشَرَاء إلى أن تلد. والناقة العُشراء من أنفس الإبل، فأعطاه الملك هذه الناقة، انظروا هنا إلى الإعجاز طلب ناقةً عُشراء يحتمل أنه علم الله تعالى أنه سيكون كذلك فأعطى الملك ابتداءً، يعني: جاء الملك بهذا ... ، من أين أتى بها الملك، لَمّا طلب الإبل قد يكون الملك لا يعلم الغيب لم يعلم الله تعالى، فلما طلب الناقة طلب الإبل حينئذٍ أعطاه مباشرةً من أين أعطاه؟ الله أعلم، يعني هل نزلت من السماء، هل كانت موجودة، فيحتمل، يحتمل أنها قريبة منه فأعطاه، يحتمل أن الله عز وجل أنزلها إلى آخره، فقال له بعدما أعطاه الناقة العشراء: («بارك الله لك فيها»). دعا له بالبركة، والداعي الملك، قيل: وهو مجاب الدعوة بإذن الله، هكذا قال بعضهم، وهو يحتمل فلفظه لفظ الخبر، ومعناه الدعاء وهو أقرب، ويحتمل أنه خبرٌ محضٌ كأنه قال: هذه ناقةٌ عشراء مباركٌ لك فيها، يعني: («بارك الله لك») هذا يحتمل أنه دعاء، ويحتمل أنه خبر، دعاء جملةٌ خبرية بمعنى الدعاء، حينئذٍ دعا له بالبركة، ويحتمل أنه خبرٌ محضٌ، كأنه قال: هذه ناقةٌ عشراء مباركٌ لك فيها، ويكون المعنى على تقدير قد، وقد بارك الله لك فيها، هذا انتهى من الأول وهو الأبرص.

(«قال: فأتى الأقرع») هذا الثاني، الرجل الثاني في الحديث، ففيه لف ونشر مرتب، لأنه قال ماذا؟ أبصر وأقرع وأعمى، ذكرهم ثلاثة، ثم جاء إلى الأول، ثم الثاني، ثم الثالث، وهذا يُسمى ماذا؟ لفًا ونشرًا مرتبًا، وقد لا يكون مرتبًا {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ} ... [آل عمران: ١٠٦] بدأ بالثاني ولم يبدأ بالأول، فهذا يسمى لفًّا ونشرًا غير مرتب.

(«فأتى الأقرع فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: شعر حسن»). كلاًّ يبدأ بماذا؟ بما ابتلي به، ذاك قال: («لون حسن وجلد حسن»). وهذا قال: («شعر حسن»). لم يكتفِ بمجرد الشعر بل طلب شعرًا حسنًا، («ويذهب عني الذي قَذِرَنِي الناس به») يعني القرع لأنه يعاب به، قد يقال بأن ذلك الزمان يُعاب به، أما الآن لا يُعاب به، ويُستقذر وهذا الذي يدل على أنهم قد لا يستعملون العمائم ونحوها، لأنه قال: يستقذر. لو كان يُغطى ما استقذر، لكن لَمَّا قال: يستقذر، والناس يكرونه دل على أنه لا يستعملون العمائم، («فمسحه») كسابقه، والكلام فيه كالكلام السابق، فذهب عنه يعني قذره ولم يكن البرء من عادته غالبًا، ويقال في تقديم ذهاب القذر ما قيل سابقًا، («وأعطي شعرًا حسنًا») بعد أن كان أقرع يستقذره الناس، ثم بعد ذلك قال له: («أيُّ المال أحب إليك؟ قال: البقر، أو الإبل»). البقر هو الأصح، لأن السابق أُعْطِي ماذا؟ أُعْطِي إبلاً، وهذا أُعطِي بقرًا الشك من إسحاق وسياق الحديث يدل على أنه أُعْطِي البقر، قال: («فأعطي بقرة حاملاً»). كالسابقة ناقة عشراء، هنا قال: أُعْطِي هذا الأقرع، («فأعطي بقرة حاملاً وقال: بارك الله لك»)، يعني دعا له الملك بالبركة كما دعا لمن قبله، وقوله: («فأعطي بقرة حاملاً») يعني حُبْلَى، ولم يقل حاملةً، [ها أيمن] لأن حاملاً هذا خاص بالمؤنث، وما كان خاص بالمؤنث لا يحتاج إلى تاء التأنيث، تاء التأنيث تأتي للفرق، يعني الوصف الذي يشترك فيه: مسلم، مسلمة، قائم، قائمة، أليس كذلك؟ أما الأوصاف التي تختص بالإناث لا تحتاج إلى تاء فرق. قال هنا: ولم يقل حاملة لأن هذا نعت لا يكون إلا للإناث، انتهى من الرجل الثاني.

جاء إلى الرجل الثالث («فأتى الأعمى»)، وهذا هو الرجل الثالث في هذه القصة، («فقال: أيُّ شيء أحب إليك؟ قال: أن يَرُدَّ الله إلي بصري فأبصر به الناس»). لم يطلب بَصَرًا حادًا أو حسنًا كما هو الشأن في الأول والثاني الأبرص والأقرع، إنما طلب بصرًا يُبْصِرُ به الناس فقط، مما يدل على قناعته بالكفاية، يعني هذا عنده قناعة، («فمسحه») كسابقه، بماذا؟ الله أعلم، («فردَّ الله إليه بصره») الذي لم يكن الْبُرْءُ من عادته غالبًا أنه لا يبرأ، («قال: فأيُّ المال أحبّ إليك؟ قال: الغنم») هذا يدل على ماذا؟ على زهده كما يدل على أن صاحبُهُ، على أن طالبه صاحب سكينة وتواضع لأن السكينة في أصحاب الغنم كما جاء في ذلك الحديث كذلك «ما من نبيٍّ إلا رعى الغنم»، فأعطي شاةٍ والدة، أي ذات ولدٍ، وقيل: الشاة الوالد التي عُرِفَ منها كثرت الولد والنتاج، والذي يظهر أن المعنى أنها قريبة الولادة كالشأن من صاحبيه ناقضة عشراء قال ماذا؟ («بقرة حاملاً»)، قال هنا: («شاة والدًا»). يعني قريبة الولادة، لأن صار ماذا؟ صار له وادٍ من الغنم، دل ذلك على أن شيئًا ما كان سببًا في حصول هذا التكاثر، والظاهر أنه شاة قريبة الولادة، ويؤيده أن صاحبيه أعطياه أنثى حاملاً ولما يأتي من قوله: («فأنتج هذان وولَّدَ هذا»). وَلَّدَ هذا دل على ماذا؟ على أنها لم تكن بولدها، وإنما كانت ذات ولدٍ، ثم قال: («فَأَنْتَجَ هذان»). («فَأُنْتِجَ») أَنْتَجَ يجوز الوجهان («فَأَنْتَجَ هذان وولد هذا»)، («فَأُنْتِجَ») بالضم، وفي رواية بالفتح، وفي رواية فَنَتَجَ بالتخفيف، وهذا فيه كلام نُتِجَتِ الناقة كعُنِيَ يعني نتاجًا، نُتِجَت الناقة هكذا نُتِجَت، ولذلك نَتَجَ نُتِجَ الأصل فيه ماذا؟ بالضم هكذا قال في ((القاموس))، نُتِجَت الناقة كَعُنِيَ نِتَاجًا، وَأُنْتِجَتْ وقد نَتَجَهَا أهلها، وانْتَجَتِ الفرس حال نِتَاجُهَا فهي نَتُوج لا منتج، والْمُنْتَجُ قال هنا: فهي نَتُوج لا مُنْتِج، المنتج لا يقال فيما يتعلق بالفرس، والْمَنْتَجُ كَمَجْلِس الوقت الذي تُنْتَجُ فيه، وأَنْتَجُوا أي عندهم إبل حوامل تُنْتَج، وهكذا، إذًا الانتاج المراد به ماذا؟ أنه حصل ما كان يُرْجى من كونها عُشَرَاء، ومن كونها حامل نخرج الولد، لكل منهما، قوله: («فأنتج هذان»). هذان مَنْ؟ صاحب البقر والإبل، أي صاحب الناقة والبقرة، أي حصل لهما نتاج الإبل

والبقر، ونَتَجَ أي تَوَلَّى نتاجها، والناتج للناقة كالقابلة للمرأة، («وولَّد هذا») بتشديد اللام، أي تَوَلَّى ولادتها، وهو بمعنى أَنْتَجَ في الناقة، فالمُوَلِّدُ والناتج والقابلة بمعنى واحد، لكن هذا للحيوان وذلك لغيره، والإشارة في قوله: («وولَّد هذا»). إلى صاحب الشاة، ثم قال: («فكان لهذا وادٍ من الإبل»). قياسًا يقول: فكان لذاك، أو لذلك بعيد، أليس كذلك؟ لكن استعمل هنا القريب للبعيد، استعمل الإشارة للقريب في مكان البعيد فهو جائز كعكسه، («ولهذا وادٍ من البقر») الذي هو من؟ الأقرع، («ولهذا وادٍ من الغنم») الذي هو الأعمى، أي كان لكل واحد منهم ما يملأ الوادي من الإبل والبقر والغنم تكاثرت يعني وأملئت الوادي، قال بعدما بين ذلك: («ثم إنه»).

يعني الملك، («أتى الأبرص في صورته وهيئته»)، يعني في صورة الأبرص التي كان عليها قبل زوال المكروه وهو أبرص، أي أتى الملك في صورة الأبرص التي كان عليها أولاً لَمَّا اجتمع به وهو كونه أبرص فقيرًا، يعني جمع بين الوصفين المرض لا يُرْجَى بُرْؤه الأصل فيه وكذلك جمع معه الفقر، ترقيقًا لقلبه، وإنما ذَكَّرُه حالته الأولى ليكون أبلغ في إقامة الحجة عليه، يعني لماذا جاءه على صورته وهيئته؟ ترقيقًا لقلبه لأنك كنت كذلك، فيراه يتذكر ما كان عليه، هذا الأصل فيرق قلبه فيعطيه، لكنه طلع ليس كذلك، والصورة في الجسم قال هنا ماذا؟ («في صورته وهيئته»)، الصورة في الجسم، والهيئة في الشكل واللباس، وهذا هو الفرق بينهما، ولذا جمع بينهما في صورته وهيئته، ... («فقال») له الملك لما جاءه في صورة الأبرص الفقير («فقال رجل مسكين وابن سبيل»)، («رجل») هذا خبر لمبتدأ محذوف، أي أنا رجلٌ مسكين، وصف نفسه بوصفين:

الأول: كونه مسكينًا، والمسكين الفقير، وسُمِّيَ الفقير مسكينًا لأن الفقر أسكنه وأذله، والغني في الغالب يكون عنده قوة وحركة.

وأما ابن السبيل فهو المسافر، سُمِّي بذلك لملازمته للطريق.

قال: («مسكين وابن سبيل»). يعني مسافر («قد انقطعت بي الحبال») «الحيال»، («في سفري») روايتان، حبال جمع حبل والمراد به الأسباب، («قد انقطعت بي الحبال») يعني الأسباب أسباب المعشية في سفري، وقيل الطريق، والحبل يُطلق على السبب وبالعكس، {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ} [الحج: ١٥]، لأن الحبل سبب يتوصل به الإنسان إلى مقصوده كالرشاء يَتَوَصَّل به الإنسان إلى الماء الذي في البئر، وفي رواية لمسلم: «الحيال» جمع حيلة بالياء حيال، ليس حبال، حبال حيال، أي لم يبقَ لي حيلة، أراد أنك كنت هكذا، أبرص وفقير انقطعت بك الحبال أو الحيال، قال: («فلا بلاغ لي»). الرجل المسكين («فلا بلاغ لي اليوم إلا بالله ثم بك») لا نافيةٌ للجنس، والبَلَاغ والبلوغ بمعنى الوصول، بلوغ المرام يعني الوصول إلى المقصود، أي فلا وصول لي إلى مرادي إلا بالله سبحانه، ثم بك إظهارًا لشدة حاجته إليه، («أسألك») جاء السؤال بعد تلك المقدمة الاستعطاف والترقيق («أسألك بالذي أعطاك») تذكير له («أعطاك اللون الحسن، والجلد الحسن، والمال بعيرًا أَتَبَلَّغ») أسألك بعيرًا يعني، («بعيرًا أَتَبَلَّغ به في سفري») السؤال هنا سؤال استجداءٍ واستعطاء لا سؤال استخبار، أسألك استفهم منك، لا، المراد أعطني، أليس كذلك؟ هذا المراد («أسألك») يقال: سألته مالاً أي استجديته واستعطيته («بعيرًا») يدل على أن الأبرص أُعْطِيَ الإبل كما سبق، وهذا يُرجح ما سبق، يعني أطلب منك بعيرًا («أَتَبَلَّغ به») أي أتوصل به من البلغة وهي الكفاية، وفي البخاري: «أَتَبَلَّغُ عليه». أي أتوصل عليه إلى مرادي، عَدَّدَ عليه ما أنعم الله به عليه ليكون أَرَقَّ له، ولذا لم يقل أسألك بالله قال: («أسألك بالذي أعطاك»). قلنا: قد يُعدل عن أصل الشيء للدلالة على ماذا؟ على معنى آخر، أليس كذلك؟ يعني قال هنا: ... («أسألك بالذي أعطاك»). الأصل من الذي أعطاه؟ الله عز وجل، الأصل يقول: أسألك بالله. عدل عن هذا الأصل لماذا؟ إلى هذه الجملة تذكيرًا له بالنعم التي كان عليها، ثُمَّ لم يطلب منه أطيب الإبل، وإنما ما يكفي لحاجته، فقال هذا الأبرص بعدما سُئَلَ ما سُئِل وجاءه على حالته وسأله واستعطفه بعد تلك المقدمة فقال: («الحقوق كثيرة»). [والله المستعان]، أي حقوق المال كثيرة عليَّ ولا أقدر على أدائها، أو حقوق المستحقين كثيرةٌ فلا يحصل لك بعيرٌ، فهذا المال الذي عندي تعلقت به حقوق كثيرة، وليس حقك أنت أيها المسكين، وليس حقك أنت فقط، وهو إنما أراد دفعه وليس بصادق، فقال

له بعدما قال: ((الحقوق كثيرة)). يعني كأنه تنصل منه ولم يعطه، فقال: ((كأني أعرفك)). قال له الملك: ((كأني أعرفك)). كأن هنا للتحقيق، وليس للتشبيه، يعني دخلت على مشتقٍّ، وإذا دخلت على جامد فهي للتشبيه، وأما إذا دخلت على مشتقٍّ فهي للتحقيق ((كأني أعرفك)) يعني أعرفك معرفةً تامة، ((ألم تكن أبرص يَقْذِرُك الناس)) يعني فقيرًا فأعطاك الله عز وجل المال، ((ألم تكن أبرص يقذرك الناس فقيرًا فأعطاك الله عز وجل المال))؟ ألم تكن كذلك؟ هذا استفهام توبيخ، ((ألم تكن أبرص))؟ استفهام توبيخ ويحتمل أنه استفهام تقرير، كما في قوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ} [الشرح: ١]. لكن ظاهر السياق هنا فيه شيءٌ من التوبيخ لأنه عدل عن الأصل، قال هنا: ((ألم تكن أبرص)) يعني وَبَّخَه على ذلك يذكره ما كان عليه من قبل وما أنعم الله به عليه ليعترف لله تعالى، فلما قال له ذلك ذكره بما كان عليه أنكر، ((فقال: إنما وَرِثْتُ هذا المال كابرًا عن كابر)) هذا الشاهد هنا، أُعْطِيَ فأنكر، نسب المال إلى مَنْ؟ إلى نفسه، لأن الإرث سبب مات هذا فانتقل إليه كابر عن كابر، أو أنه ماذا؟ أنه غَنِيٌّ، يعني كونه كابرًا عن كابر يحتمل أب عن جد، حينئذٍ جاء الإرث، أو كابرًا عن كابر، بمعنى أننا في نعمة من أصلنا، فلم نكن فقراء ثم صرنا ماذا؟ صرنا أغنياء، ((فقال: إنما ورثت هذا المال كابرًا عن كابر))، ((كابرًا)) هذا نُصِبَ بِنَزْعِ الخافض، أي ورث هذا المال من كابرٍ يكبرني وهو الأب عن كابر له وهو الجد، وقيل: المراد الشرف، يعني الكبر المعنوي، أي أننا شرفاء أكابر، وفي نعمة ولو تجدد علينا النعمة هكذا نشأ في نعمة كنعمة الملوك، واللفظ محتمل للمعنيين، وهذا الشاهد هنا بمعنى ماذا؟ جَحَدَ نعم الله عليه مع قرب تجددها، فهو قريب العهد ومع ذلك أنكر، فَجَحَدَ نعم الله عليه مع قرب تجددها، ومع تصريح السائل الخبير بما وجب عليه لها من الشكر الذي هو أعظم الأسباب في هذه النعم، ومع شدة حاجة السائل فلم يقرّ لله بنعمته ولم ينسبها إليه، ولا أدَّى حقه فيها فحل عليه السخط من الله تعالى لمبالغته في جحد النعمة وكفر مُسْدِيها، ولذلك قال له: ((فقال)) الملك ((إن كنت)) فقال له الذي في الصورة الأبرص الملك أصلاً ((إن كنت كاذبًا فصيّرك الله إلى ما كنت)) هذا دعاء، ((إن كنت كاذبًا فصيّرك الله إلى ما كنت)) يعني ردك الله إلى ما كنت عليه سابقًا من البرص ومن الفقر جمعًا بين الوصفين، أو رده بلفظ الماضي مبالغةً في الدعاء عليه، ((إن)) هنا شرطية ((إن كنت كاذبًا)) لها مقابل أو لا؟ لها مقابل وهي وإن كنت صادقًا، مع كون الملك يعلم ماذا؟ حقيقة الأمر، يعلم أنه كاذب، لكن هذا من باب التَّنَزُّل مع الخصم لأنه أخذه بماذا؟ بظاهره، هو يدَّعي أنه كابر عن كابر، إذًا مع هذه الدعوى سَلَّمْنَا من باب التَّنَزُّل ((إن كنت كاذبًا فصيّرك الله إلى ما كنت)) عليه، و ((إن)) شرطية ولها مقابل يعني وإن كنت صادقًا فأبقى الله عليك النعمة، وقال ذلك مع أنه يعلم أنه كاذب من باب التَّنَزُّل مع الخصم.

((قال: فأتى الأقرع))، وفي نسخة «وأتى الأقرع»، أو «ثم إنه أتى الأقرع»، ((فأتى الأقرع في صورته)) ولم يقل هيئته اختصارًا أو اكتفاءً أو أنه تصرفٌ من الرواة، وفي البخاري «في صورته وهيئته»، يعني جمع بينهما، في بعض الروايات أسقط هيئته، وفي بعض الروايات عند البخاري موجودة، والفاعل هنا مَنْ؟ فأتى الملك، ((فقال له)) يعني للأقرع، ((مثل ما قال لهذا)) الذي هو الأبرص الحال واحدة، ((فقال له)) يعني الأقرع ((مثل ما قال لهذا))

أي للبرص، أي قال للأقرع مثل ما قال للأبرص ((رجل مسكين وابن سبيل قد انقطعت بي الحبال في سفري فلا بلاغ لي اليوم إلا بالله ثم بك، وأسألك بالذي أعطاك الشعر الحسن بقرةً أتبلغ بها في سفري)) رد عليه الأقرع مثل ما ردّ عليه هذا أي الأبرص أي كردّ الأبرص على السائل ... ((الحقوق كثيرة)) فقال له الملك: ((ألم تكن أقرع يَقْذِرُكَ الناس فقيرًا فأعطاك الله المال؟ فقال: إنما ورثت هذا المال كابرًا عن كابر)) فكلا الرجلين غير شاكر لنعمة الله تعالى، ولا مُعترف بها، ولا راحم لهذا المسكين الذي انقطع به السفر، ((فقال: إن كنت كاذبًا فصيّرك الله إلى ما كنت)) يعني رَدَّك إلى ما كنت عليه من القرع الذي يَقْذِرُكَ الناس به، وكذلك الفقر.

قال: («وأتى الأعمى في صورته وهيئته»). وهي أنه أعمى فقير، («فقال: رجل مسكين وابن سبيل، قد انقطعت بي الحبال في سفري، فلا بلاغ لي اليوم إلا بالله ثم بك، أسألك بالذي ردّ عليك بصرك شاةً أتبلغ بها في سفري. قال له: قد كنت أعمى فردّ الله عليّ بصري») اعترف، اعتراف بالنية، («كنت أعمى فردّ الله عليّ بصري») اعترف بنعمة الله، وهذا أحد أركان الشكر، الاعتراف بالنعمة، ثم التحدث بها، ثم العمل.

والركن الثاني العمل بالجوارح في طاعة المنعم.

والركن الثالث الاعتراف بالنعمة في القلب باللسان وفي القلب.

أفادتكم النعماء مني ثلاثةً ... يدي ولساني والضمير المحجبا

(«فخذ ما شئت»)، قال له ماذا؟

الأول: اعترف بالنعمة، قال له: («كنت أعمى فردّ الله عليّ بصري، فخذ ما شئت ودع ما شئت»). يعني من هذا الوادي من الغنم، («فوالله لا أجهدك اليوم بشيء أخذته لله») أي لا أشق عليك في ردّ شيء تأخذه أو تطلبه من مالي لا أنازعك خذّ ما شئت، لن تتعلق نفسي بأي عددٍ من هذا الغنم، ولفظ البخاري «لأحمدك» أي على ترك شيء أو أخذ شيء مما تحتاج إليه من مالي، ويحتمل لا أطلب منك الحمد، أي لا أمتن عليك. فقوله: («فوالله لا أجهدك اليوم بشيء أخذته لله»). اعتراف بلسانه مطابق لما في قلبه، فيكون دالاً على الشكر بالقلب بالتضمن.

وقوله: («فخذ ما شئت ودع ما شئت»). هذا من باب الشكر بالجوارح، فيكون هذا الأعمى قد أتم أركان الشكر الثلاثة، وُفِّقَ دون صاحبيه، اعترف بالنعمة، وأعطى السائل ما يحتاجه.

وقوله: («لله») لله اللام للاختصاص يعني لأجل الله تعالى، وهذا ظاهرٌ في إخلاصه لله. قال له بعد ذلك، («فقال») له الملك الذي هو في صورة الأعمى: («أمسك مالك، فإنما ابتليتم») يعني الثلاثة أي اختبرتم، والذي ابتلاهم مَنْ؟ الله عز وجل، الذي ابتلاهم الله («ابتليتم») يعني أنت ورفيقاك، هل تذكرون سوء حالتكم وتشكرون نعمة الله عليكم أو لا؟

ظاهر الحديث كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى أن قصتهم كانت مشهورة معلومة بين الناس، لقوله: («إنما ابتليتم») يعني أخبر الأعمى هو لا يدري عن صاحبيه هذا الأصل، لكن لما قال (ابتليتم) دلّ ذلك على أنه علم بحال الأبرص والأقرع، هذا الظاهر والله أعلم.

في قوله: («إنما ابتليتم») يدل على أن عنده علماً بما جرا لصاحبيه ... («فقد رضي الله عنك، وسخط على صاحبيك») فالأعمى اعترف بنعمة الله عليه، ونسبها إلى من أنعم عليه بها وأدى حق الله فيها فاستحق الرضا من الله تعالى بقيامه بشكر النعمة لَمَّا أتى بأركانها: الإقرار بها، ونسبتها إلى المنعم، وبذلها فيما يحب الطاعة.

وكفر صاحباه نعمة الله عليهما فاستحقا السخط بذلك.

وفهي إثبات صفتي الرضا والسخط لله تعالى.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: أصل الشكر هو الاعتراف بإنعام المنعم على وجه الخضوع له والذل والمحبة. يعني لا بد من اجتماع هذه الأمور كلها، الاعتراف بإنعام المنعم، وهذا قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب فيجتمعان، ولا بد أن يكون ماذا؟ على وجه الخضوع له لله تعالى والذل والمحبة، فمن لم يعرف النعمة بل كان جاهلاً بها لم يشكرها، يشكر ماذا؟ هو يجهل أنه في نعمة، يشكر ماذا؟ وَمَنْ عَرَفَهَا ولم يعرف المنعم بها لم يشكرها أيضًا، يَشْكُرُ مَنْ؟ ومن عرف النعمة والمنعم لكن جَحَدَهَا ما أَقَرَّ بها كما يجحدها المنكر لنعمة المنعم عليه بها فقد كفرها، ومن عرف النعمة والمنعم بها وأقر بها ولم يجحدها ولكن لم يخضع له ولم يحبه ولم يرضَ به وعنه لم يشكره أيضًا، ومن عرفها وعرف المنعم بها وأقرّ بها وخضع للمنعم بها وأحبه ورضي به وعنه واستعملها في محابه وطاعته فهذا هو الشاكر لها، جمع بين هذه الأوصاف كلها، فلا بد في الشكر من علم القلب وعملٍ يتبع العلم، الشكر لا يكون إلا باجتماع الأمرين عملٌ ظاهر مع عمل

باطن، لا بد من اعتقاد ولا بد من عملٍ ظاهر، وهذا يدل على أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان لأن الشكر واجب، وعملٍ يتبع العلم وهو الميل إلى المنعم ومحبته والخضوع له.
مناسبة الحديث للباب فيه بيان حال من كفر النعم ومن شكرها، بين حاله ورضي عن هذا وسخط على هذا.
والحديث: وجوب شكر النعمة في المال وأداء خص الله فيه.
وفيه تحريم كفر النعمة ومنع حق الله في المال.
وفيه جواز ذكر حال من مضى من الأمم ليتعظ به من سمع، ولذلك قَصَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه القصة.
كذلك فيه أن الله يختبر عباده بالنعم يعني النعمة التي يكون فيها الإنسان قد تكون بلاءً وفتنة.
وفيه مشروعية القول: بالله ثم بك، يعني بـ (ثُمَّ) لا بالواو، أليس كذلك؟

٨٦٠٢ خاتمة الدرس

وفي الحديث كذلك أن شرع من قبلنا شرع لنا، النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أخبرنا بذلك إلا من أجل ماذا؟ من أجل أخذ الأحكام، أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يجد شرعنا بخلافٍ ما لم يجد، إن جاء بخلافه قولاً واحدًا أنه ليس شرعًا لنا، إن جاء مؤيدًا هذا لا إشكال فيه استدلال بشرعنا واضحٌ إن سكت حكاه وسكت، حينئذٍ جاءت المسألة التي فيها النزاع والصواب الذي عليه أكثر السلف على أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا يعني: نأخذ منه الأحكام أتقرأ سورة يوسف ما وقع فيها من أحكامٍ ولم تكر حينئذٍ تستنبط منها، قصة نوح، قصة موسى، كل ذلك الذي حُكِيَ في القرآن، قال موسى، قال قومه .. إلى آخره، الأجوبة حينئذٍ نقول: نأخذ منها أحكامًا شرعية، أحكامًا عَقَدِيَّة، وأحكامًا شرعية.
وفيه كمال قدرة الله تعالى لإبراء الأبرص والأقرع والأعمى بمجرد مسح المَلَك له حينئذٍ نقول: هذا يختلف بالنظر إلى كيفية المسح، والله أعلم.
وفيه أن الملائكة يتشكلون على صورة البشر لقوله: («صورته وهيئته») وهذا بأمر الله تعالى.
وفيه أن الملائكة أجسام وليسوا أرواحًا أو معاني أو قوة فقط.
وفيه أنه لا يلزم العبد الرضا بالمقضي لأنهم أصيبوا وقالوا أَحَبُّ إلينا كذا وكذا، دل على أنهم لم يَرْضَوْا، وهذا يدل على عدم الرضا.
وفيه جواز الدعاء المعلق لقوله: («إن كنت كاذباً فصيّرك الله»)، («إن كنت كاذبًا») هذا معلَّق يجوز أو لا يجوز، نقول: نعم يجوز، جاء في القرآن {وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ} [النور: ٧]، {وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ} [النور: ٩]، وفي دعاء الاستخارة: «اللهم إن كنت تعلم» .. الحديث.
وفيه إثبات صفة الرضا والسخط والإرادة لله تعالى على الوجه لائق به.
قال المصنف رحمه الله تعالى (فيه) أي في الباب (مسائل)
(الأولى: تفسير الآية)
التي في فصلت، وهي قوله: ({وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ}) وقد سبق.
(الثانية: ما معنى: {لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي}). فسره قتادة كذلك ابن عباس أي هذا بعملي وأنا محقوق به وجدير به.
(الثالثة: ما معنى قوله: {أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي}). أي على علم مني بوجوه المكاسب.
(الرابعة: ما في هذه القصة العجيبة من العبر العظيمة). قصة هؤلاء الثلاثة، فإن الأَوَّلَيْنِ جَحَدا نعمة الله عليهما فحل عليهما ما حل من سخط الله، والثالث اعترف بنعمة الله وشكرها فحصل له رضا الله تعالى عنه مطلقًا. إذًا هذا الباب يتعلق بماذا؟ بكفران النعم، وكفر

النعمة شركٌ أصغر أو كفرٌ دون كفرٍ، وقد يكون أكبر والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

87 ٨٧

٨٧٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب كتاب التوحيد: (باب قول الله تعالى: {فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا} [الأعراف: ١٩٠] .. الآية).
هذا هو الباب الخمسون (باب قول الله تعالى: {فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}).
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: فيه بيان أن تعبيد الأولاد وغيرهم لغير الله تعالى في التسمية شركٌ في الطاعة وكفرٌ للنعمة، فالباب يتعلق بتسمية الأولاد وتعبيدهم لغير الله تعالى، هل يجوز أو لا يجوز؟ الجواب: أنه لا يجوز، وهل هو شركٌ أم أنه ذنبٌ؟ الجواب: أنه شركٌ، ثم هل هو شركٌ أكبر أم شركٌ أصغر؟ يحتمل النوعين، يعني قد يكون شركًا أكبر إذا قصد معنى العبودية وقد يكون أصغر، قد يكون شركًا أكبر إذا قصد المعنى معنى العبودية، وقد يكون شركًا أصغر، والأصل فيه هو الثاني، فعلى القاعدة التي مرت معنا أن الأصل في الألفاظ أنها شركٌ أصغر، يعني الألفاظ التي يحكم عليها بكونها شركًا، ثم يُنظر إلى المعنى، فإن دلت قرينة تدل على انحراف في باب المعتقد حينئذ رجعنا إلى كونه شركًا أكبر وحكمنا عليه بذلك، إذًا هذا الباب فيه بيان أن تعبيد الأولاد وغيرهم لغير الله تعالى في التسمية شركٌ في الطاعة، ومر معنا أن الطاعة هي العبادة، بل عرف بعضهم التوحيد بأنه إفراد الله تعالى بالطاعة، وأن المراد بالطاعة التي يقع فيها الشرك الباب السابق أنها طاعة خاصة ليست مطلق الطاعة، وإنما الطاعة الخاصة يعني في تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله، وما عدا ذلك فحينئذٍ لا يستلزم أن يكون شركًا، بل الأصل فيه أن يكون معصيةً فلو أمر شخصٌ شخصًا آخر بذنب أن يفعل ذنبًا، حينئذٍ لا نقول: قد أشرك، فأطاعه لا يكون شركًا كما لو أمر الأب ابنه بمعصية فامتثل ذلك الأمر حينئذٍ لا نقول: هذا وقع في الشرك لا الأكبر ولا الأصغر في الأصل، لأنه يُعتبر ذنبًا ومعصيةً، لكن لو كانت الطاعة فيما يتعلق بالتحليل والتحريم فالحكم حينئذٍ يختلف، ومر تفصيله فيما مر من الأبواب.
قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: مقصود الترجمة، يعني ترجمة المصنف رحمه الله تعالى أن من أنعم عليه بالأولاد وكمل الله النعمة بهم بأن جعلهم صالحين في أبدانهم وتمام ذلك أن يصلُحوا في دينهم، يعني يجمع بين الصلاحين: صلاح البدن، وصلاح الدين، فعليهم أن يشكروا الله على إنعامه وأن لا يُعبِّدُوا أولادهم لغير الله أو يُضيفوا النعم لغير الله، فإن ذلك الكفران للنعم منافٍ للتوحيد، إذًا مقصود هذه الترجمة أن من عَبَّد ولده بالتسمية لغير الله تعالى فقد وقع في الشرك، فالباب بالنسبة لِمَا سبقه من أبوابٍ في معنى واحد، لأنه فيه إضافة النعم إلى غير الله تعالى، وإضافة النعمة إلى غير الله تعالى مر التفصيل فيها، وذلك أن شكر النعمة لله تعالى فيما أنعم به يقتضي أن تُنسب إليه النعمة وأن يُحمد عليها ويُثنى عليه بها، وأن تستعمل في مراضيه مع التحدث بها، يعني أن يقوم بأركان الشكر الثلاثة المعلومة، ومن شكر النعمة إذا أنعم الله على عبدٍ بولدٍ وجعله سليمًا معافًى أن يشكر الله عليها، ومن عدم شُكر هذه النعمة الخاصة نسبتها إلى غير الله تعالى لأن يُعَبِّد الولد لغير الله فإن هذا منافٍ لشكر النعمة الذي هو واجب من الواجبات، بل قد يصل به إلى الشرك الأكبر كما لو عبد الولد إلى وليٍّ أو عبدٍ صالحٍ ويقصد حقيقة التَّعَبُّد، يعني عبد الولي أو عبد الحسين أو نحو ذلك وقصد أنه عبد له كما

يعبد العبد ربه، حينئذٍ إذا قصد معنى العبودية، يعني الوصف بكونه عبدًا لذلك المضاف إليه عبد الحسين وعبد الولي ونحو ذلك حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون شركًا أكبر، وأما إذا لم يقصد وإنما قصد التسمية فحسب وكونه سببًا إما في كونه صالحًا أو نحو ذلك أو منعمًا حينئذٍ يكون من إضافة الأسباب من إضافة النعم إلى غير سببها الحقيقي وهو الله تعالى فيكون حينئذٍ شركًا أصغر، فإذا عَبَّدَهُ لغير الله تعالى فحينئذٍ يكون قد وقع في الشرك الأكبر إذا قصد المعنى، لذلك بعضهم يسمي عبد الحسين ويقصد به المعنى الحقيقي كونه عبدًا له أو عبد عليّ أو عبد السيد ويعني به البدوي ونحو ذلك، وهذا كله يعتبر شركًا أكبر، وأما إذا قصد مجرد التسمية حينئذٍ يكون شركًا أصغر.

ذكر المصنف آيةً وبعض الآثار متعلقة بتفسير الآية كأثر ابن عباس وقتادة ومجاهد، واتفاق أو الإجماع الذي نقله ابن حزم رحمه الله تعالى على تحريم التعبيد لغير الله تعالى، وذكر الآية التي جعلها ترجمة للباب وهي قوله: ... {فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}. يتضح معنى الآية بما سبقها من آيةٍ، وهي قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ} [الأعراف: ١٨٩]. هذه آية بكمالها، ثم قال في الآية التي تليها: {فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [الأعراف: ١٩٠]. وهذه، أو وهاتان الآيتان فيها قولان لأهل التفسير، والمصنف رحمه الله تعالى عَنْوَنَ بها وأراد ما اشتهر عند المفسرين، وهو ما حكى ابن جرير رحمه الله تعالى الإجماع إجماع أهل التأويل على هذا المعنى، ونحن نسير في ذلك لبيان مقصود المصنف رحمه الله تعالى.

قوله: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ}. هذا كلام مبتدأ يتضمن ذكر نعم الله على عباده وعدم مكافئتهم لها مما يجب من الشكر والاعتراف بالعبودية، وأنه المنفرد بالإلهية، يعني هذه الآية لا علاقة لها بما قبلها، وإنما أراد جل وعلا أن يُبيِّنَ ما امتن به عن العباد من الأولاد ونحو ذلك أو النعم على جهة العموم، وأنه يجب في ذلك القيام بالشكر، فنبَّهَ تعالى بهذه الآية على أنه خلق جميع الناس من آدم عليه السلام، وأنه خلق منه زوجته حواء، وهذه من النعم بيَّنَ الباري جل وعلا أنه خلق الخلق كلهم بمعنى الآدميين من جهة أبيهم آدم، وخلق من آدم عليه السلام زوجته حواء، ثم انتشر الناس منهما فهما الأصلان الأبوان، فلذلك قال جمهور المفسرين وحُكِيَ إجماعًا كما قلنا في كلام ابن جرير رحمه الله تعالى: أن المراد بالنفس الواحدة هنا هو آدم {خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} ما المراد بالنفس؟ على ما حكاه جمهور المفسرين أن المراد به هو آدم عليه السلام، حينئذٍ لا يكون مطلق النفس ولا يكون الجنس، وإنما المراد به شخصٌ معين وهو آدم عليه السلام.

وقوله: {وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} يعني خلق من آدم زوجه وهي ماذا؟ حواء عليها السلام، جعل منها زوجها معطوف على خلقكم، أي هو الذي خلقكم من نفس آدم وجعل من هذه النفس زوجها وهي حواء، خلقها من ضلع من أضلاعه، هذا التوجيه الذي عليه أكثر أهل العلم من أهل التفسير وغيرهم. قال ابن جرير رحمه الله تعالى في تفسيره: يقول تعالى ذكره {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} يعني بالنفس الواحدة آدم. ثم أسند عن مجاهد {خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} قال: آدم عليه السلام. وأسند عن قتادة {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} قال: من آدم. ثم قال ابن جرير: ويعني بقوله {وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} وجعل من النفس الواحدة وهو آدم زوجها حواء، ثم أسند عن قتادة يعني بسنده {وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} حواء، فجعلت من ضلع من أضلاعه ليسكن إليها، وهذه أقوال كثير من المفسرين وخاصة من التابعين، وسيأتي أثر ابن عباس يدل على ذلك.

قوله: {لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا}. علة للجعل، يعني لماذا جعل منها زوجها؟ ليسكن إليها، أي جعله منها لأجل أن يسكن إليها يأنس إليها ويطمئن بها فإن الجنس بجنسه أسكن وإليه آنس، وكان هذا في الجنة كما وردت بذلك الأخبار، يعني هذا النوع إلى هنا إنما كان في الجنة لا على الأرض، أليس كذلك؟ {خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} أين هذا حصل؟ أين حصل؟ في الجنة قطعًا أو لا؟ دلت الأحاديث النبوية على أن ذلك وقع في الجنة، ثم انتقل إلى حالة أخرى وهي بعدما أُهبِطَ إلى الأرض، قال ابن جرير:

{لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا}. ليأوي إليها لقضاء الحاجة ولذته، ثم ابتدأ سبحانه بحالةٍ أخرى كانت بينهما في الدنيا بعد هبوطهما، إذًا ثَمَّ حالان انتقال في آية واحدة من حال كانت في الجنة وما حصل وما كان، ثم انتقل إلى حالة أخرى عليهما الأبوان، فقال: {فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ}. أين وقع هذا أين حصل؟ على الأرض وليس في الجنة، {فَلَمَّا تَغَشَّاهَا} التغشي كناية عن الوقاع، بمعنى أنه جامعها، جامع آدم حواء، حينئذٍ {حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً} وذاك أول الحمل، الحمل الخفيف والحمل والثقيل، ولذلك قال: {فَلَمَّا أَثْقَلَت} إذًا عندنا حمل خفيف وحمل ثقيل، والحمل الخفيف أول الحمل لا تجد المرأة له أَلَمًا ووصفه بالخفة لأنه عند إلقاء النطفة أخف منه عند كونه علقة، وعند كونه علقة أخف منه عند كونه مضغة، وعند كونه مضغة أخف مما بعده.

إذًا هو ليس على مرتبة واحدة في الأثناء والابتداء والانتهاء.

قال ابن جرير: يعني بخفة الحمل الماء الذي حملته حواء في رحمها من آدم أنه كان حملاً خفيفًا وكذلك هو حمل المرأة ماء الرجل خفيف عليها، يعني في أول الأمر، وقيل: إنه خفّ عليها هذا الحمل من ابتدائه إلى انتهائه، ... {حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً} يعني هذ الحمل خفيفٌ من أوله وأثنائه وانتهائه فلم تشعر به، يعني ليس كحال كثير من النساء لكن هذا يُعكر عليه قوله: {فَلَمَّا أَثْقَلَت} دل على ماذا؟ على أنه لما صار الحمل ثقيلاً إذًا لا يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، ولم تجد منه ثِقلاً كما تجده الحوامل من النساء لقوله: {فَمَرَّتْ بِهِ} أي استمرت بذلك الحمل تقوم وتقعد وتمضي في حوائجها لا تجد به ثقلاً، والوجه الأول أولى، بمعنى ماذا؟ أنه حمل خفيف في أوله، ثم بعد ذلك انتقل إلى وصف آخر، وهو كونه ثقيلاً، ولذلك: {فَلَمَّا}. {فَلَمَّا} هنا حينية يعني بمعنى حين، فحين ثقلت به، {فَلَمَّا أَثْقَلَت} دل على أن الحمل تغير وصفه وقد كبر الجنين فحينئذٍ اختلف الوضع، {فَلَمَّا أَثْقَلَت} فإن معناه فلما صارت ذات ثقل لكبر الولد في بطنها، {فَلَمَّا} صارت {أَثْقَلَت} يعني حين، لكبر الولد في بدنها كما قال السُّدّي، {دَّعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا} الجواب لما، {فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا} وليس {فَلَمَّا تَغَشَّاهَا}، وإنما {فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا} فهو جواب (لَمَّا) المتأخرة {دَّعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا} أي دعا آدم وحواء ربهما ومالك أمرهما وقالا يا ربنا {لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ}، {صَالِحاً} أي ولدًا صالحًا، واللام جواب قسمٍ محذوف، واختلف في معنى الصلاح الذي أقسم آدم وحواء عليهما السلام أنه إن آتاهما في حمل حواء لنكونن من الشاكرين. وقال الحسن: غلامًا. الصلاح هنا بمعنى كونه غلامًا، يعني لا بهيمة وإنما يكون إنسانًا هذا المراد بكونه غلامًا، وإلا هو يكون كذلك. فقال الحسن: غلامًا. وقال آخرون: بل هو أن يكون المولود بشرًا سويًّا مثلهما ولا يكون بهيمة. كالسابق، والصحيح أن الصلاح مطلق هنا لأنه، لأنه إذا جاء اللفظ مطلقًا ولم يَرِدْ ما يُقيِّدُهُ حُمِلَ على جميع المعاني المتعلقة به، فيكون الصلاح المراد به الصلاح المعنوي والصلاح الحسيِّ، الصلاح الدنيوي البدني والصلاح الديني، وحينئذٍ يشمل كل هذه المعاني، والصحيح أن الصلاح مطلقٌ فيشمل معاني كثيرة منها الصلاح في استواء الخلق أن لا يكون ناقصًا أن لا يكون فيه عيبٌ ونحو ذلك، ومنها الصلاح في الدين يعني يتولى الله تعالى هدايته، والصلاح في العقل والتدبير فيبقى على إطلاقه وشموله لعدم وجود المقيد والمخصص، فيقال: إنهما قالا {لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً} بجميع أنواع الصلاح ومعانيه، والتقييد بنوع معين يحتاج إلى دليل.

{لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ} أي من الشاكرين لك على هذه النعمة مما وهبتَ له من الولد صالحًا، ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) جاء الشاهد هنا الذي عنون له المصنف وجعله ترجمة للباب، ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) لما هنا حِينِيَّة يعني حين، ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}). قال ابن جرير: فلما رزقهما الله ولدًا صالحًا كما سألا جعلا له شركاء فيما آتاهما ورزقهما ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) يعني ما طلباه من الولد الصالح وأجاب الله تعالى لهما الدعاء ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}) هذا الموضع فيه قولان لأهل العلم:

- قال كثير من المفسرين في تفسير ما كان هنا من الشرك لأنه قوله: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}). يدل على ماذا؟ على وقوع الشرك، حينئذٍ ما وجه هذا الشرك الذي نُسِبَ إلى آدم عليه السلام وحواء؟

قال كثيرٌ من المفسرين، بل حُكِيَ إجماعًا: إنه جاء إبليس إلى حواء وقال لها: إن وَلَدَتي ولدًا فسميه باسمي. - إبليس جاء إلى حواء

فقال لها: إن وَلَدتي ولدًا فسميه باسمي - فقالت: وما اسمك؟ قال: الحارث. ولو سَمَّى لها نفسه لعرفته، يعني ما قال: إنه إبليس وإنما قال: إنه الحارث، فنسيت ولم تعلم أنه ماذا؟ هو الذي آتاهما في الجنة فأخرجهما، فسمته عبد الحارث فكان هذا شِرْكًا في التسمية ولم يكن شركًا في العبادة، إذًا ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}) فيما أعطاهما من الولد بمعنى أنه عُبِّدَ لغير الله تعالى والأصل في الاسم إذا عُبِّد إنما يختص التعبيد بالله تعالى، يقال: عبد الله، وعبد الرحمن .. إلى آخره، وأما عبد الحارث وعبد الكعبة هذا نقول: ممنوع، وهذا يُعتبر من الشرك، حينئذٍ ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}) بمعنى أنهما وقعا في الشرك، وما المراد بالشرك هنا؟ الشرك في التسمية فحسب، بحيث إنهما لم يقصدا المعنى لأننا قلنا فيما سبق إذا عُبِّد الاسم لغير الله تعالى:

- إما أن يقصد المعنى الوصف بمعنى كونه عبدًا له كعبد الحسين فيجعلوه عبدًا له حينئذٍ نقول: هذا شركٌ أكبر. هل مراد آدم عليه السلام وحواء أنهما عَبَّدَا ولدهما بكونه عبد الحارث أرادوا به المعنى؟ الجواب: لا، لماذا؟ لأنه لو أريد به ذلك المعنى لوقعا في الشرك الأكبر، وهو معصوم عليه السلام نبي من الأنبياء وهو معصوم من الوقوع في الشرك، حينئذٍ، قال أهل العلم: لا بد من التأويل فَحُمِلَ ذلك على الشرك في التسمية. بمعنى أنه أسند من حيث الاسم فحسب ولم يكن من حيث المعنى، ولذلك قالوا: شِرْكًا في التسمية ولم يكن شركًا في العبادة، وإنما قَصَدَا أن الحارث كان سبب نجاة الولد.

وقف مع هذه هنا حتى نأتي فيما بعد. كانا أو قَصَدَا أن الحارث كان سبب نجاة الولد حينئذٍ هل هذا السبب شرعيٌّ وحسيّ أم ليس سببًا شرعيًّا ولا حسيًّا؟ الثاني ليس بسبب شرعيٍّ ولا حسيٍّ، ومعلوم مع القاعدة المطردة معنا أن كلا من جعل ما ليس سببًا سببًا، ليس سببًا شرعيًّا ولا قدريًا سببًا حينئذٍ يكون قد وقع في الشرك الأصغر، إذا كان القصد هنا أن الحارث كان سببًا الذي هو إبليس كان سببًا في نجاة الولد، حينئذٍ يرد السؤال هنا من أجل نقضه فيما أو تأييده فيما يأتي، هل هذا السبب شرعيٌّ وقدريّ أو أحدهما أو ليس هما معًا؟

لا شك أنه الثاني فليس بسببٍ شرعي ولا سببٍ قدري، وحينئذٍ نقول: بأن التسمية أو التعبيد بغير الله تعالى قطعًا أنه ليس شركًا أكبر فيما وقع فيه آدم وحواء فيما نُسِبَ إليهما، لكن يبقى ماذا؟ أنه يجب أن نقول بأنه شركٌ أصغر إذ ليس عندنا إلا أحد النوعين تعبيد الاسم لغير الله تعالى لا نقول فيه نوعٌ من الشرك، وإنما نقول ماذا؟ شركٌ أكبر أو أصغر، إما هذا أو ذاك، فإذا انتفى كونه شركًا أكبر تعين أن يكون شركًا أصغر، وهذا المعنى الذي ذكره المفسرون هنا في هذا الموضع يدل على هذا التفصيل، ولذلك قالوا: وإنما قَصَدَ أن الحارث كان سبب نجاة الولد. ثم قوله: ({فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء} [الأعراف: ١٩٠]) اختلف المفسرون في الشركاء هو واحد الحارث، فكيف أطلق عليه شركاء فيما سيأتي من بعض القراءات، واختلف المفسرون في الشركاء التي جعلا فيما أوتي من المولود فقال بعضهم: جعلا له شركاء في الاسم، يعني في التسمية، وأسند ابن جرير عن سَمُرَة بن جندب أنه حَدَّثَ أن آدم عليه السلام سَمَّى ابنه عبد الحارث، والحارث هو إبليس، إذًا عَبَّدَهُ لغير الله تعالى، وإذا عَبَّدَهُ لغير الله تعالى حينئذٍ لا بد من التسليم أنه وقع في الشرك الأصغر، أما قول كثير المفسرين أنه مجرد تسمية توقع في نوعٍ من الشرك دون تعيين نوع الشرك نقول: هذا فيه تعميم. وأرادوا بذلك ماذا؟

أولاً: ثبتت عندهم القصة.

ثانيًا: ظاهرها الوقوع في الشرك الأصغر أرادوا بذلك الدفاع وتنزيه آدم عليه السلام من كونه يقع في الشرك الأكبر والأصغر، لأن الأصل في الأنبياء بالإجماع أنه معصومون عن الشرك مطلقًا بحذافيره، الشرك الأكبر والأصغر والخفيّ هذا الأصل فيه، وقد يقع شيءٌ من المعاصي على ما تقدم تقريره، وأما الشرك فهذا الأنبياء والمرسلون مُنَزَّهُون عن ذلك، فلما كان ظاهر اللفظ أنه شركٌ أصغر على ما فهمه كثيرٌ من المفسرين حينئذٍ قالوا: لا يمكن أن نتهم آدم بالوقوع في الشرك الأصغر، فلا بد من تَنْزِيهِهِ عن ذلك فقالوا: نوعٌ من

الشرك. وهذا شركٌ متعلقٌ بالطاعة.
إذًا قال سَمُرَة: أو أنه حَدَّث أن آدم عليه السلام سَمَّى ابنه عبد الحارث. إذًا عَبَّدَه لغير الله تعالى، وهذا الذي عَنَاه الله تعالى بقوله: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}). يعني في التسمية وهي نوعٌ من الشرك على ما قاله كثيرٌ من المفسرين، وأسند عن ابن عباس قال: كانت حواء تلد لآدم فتعبدهم لله. عبد الله، عبيد الله ونحو ذلك، وتسميه عبد الله، وعبيد الله، ونحو ذلك فيُصيبهم الموت. يعني يموتون إذا عُبِّدُوا لله ماتوا، فأتاها إبليس فقال: إنكما. يعني: أتاها وأتى آدم كذلك، إنكما، فأتاها إبليس وآدم فقال: إنكما لو تسميانه بغير الذي تسميانه لعاش. فولدت له رجلاً فسَمَّيَاه عبد الحارث. قال ابن عباس: ففيه نزل قول الله تعالى: ({فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}). إذًا هذا فيه طاعةٌ لإبليس خوفًا من كونه إذا سُمِّيَ وعُبِّدَ لله تعالى أن يموت، وهذه لو أخذنا بظاهرها لأيَّدَ أن الشرك الذي نُسِبَ إلى آدم عليه السلام أنه أصغر وليس بنوعٍ من أنواع الشرك، وأسند عن عكرمة قال: ما أشرك آدم ولا حواء، وكان لا يعيش لهما ولد. فإذا قَدَّمَ مقدمة وهي نفي الشرك عن آدم لكونه نبيًّا حينئذٍ كل من أراد أن يُفَسِّرَ هذه الآية لا بد أن يجعل الأصل الذي ينبغي اعتماده وهو تَنْزِيهُ آدم من الوقوع في الشرك، لكن يقع ماذا؟ التفصيل هنا في كونه وقع في نوعٍ من الشرك، هل هو منفيٌ عنه أو لا، وأما الشرك الأكبر والأصغر هذا لا خلاف فيه. قال: ما أشرك آدم ولا حواء يعني: لم يقع أحدٌ منهما في الشرك، وكان لا يعيش لهما ولدٌ فأتاهما الشيطان فقال: إن سَرَّكُما أن يعيش لكما ولدٌ فسَمِّيَاه عبد الحارث. فهو قوله: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}).
وأسند عن قتادة قال: كان آدم لا يُولد له ولدٌ إلا مات فجاءه الشيطان فقال: إن سَرَّكَ أن يعيش ولدك هذا فسميه عبد الحارث. ففعل قال: فأَشْرَكَا في الاسم. هكذا قال قتادة: فأشركا في الاسم، ولم يُشركا في العبادة. فرَّقُوا بذلك لمَا ذكرناه سابقًا.
وفي روايةٍ عنه، وكان شركًا في طاعته ولم يكن شركًا في عبادته، حينئذٍ إذا كان شركًا في الطاعة، يُعْنَى بها الطاعة غير الطاعة الخاصة، لأنه لو كانت الطاعة خاصة لو كانت الطاعة خاصة لوقع في الشرك الأكبر، حينئذٍ يُنَزَّهُ عن ذلك. وأسند عن مجاهد قال: كان لا يعيش لآدم وامرأته ولد فقال لهما الشيطان: إذا وُلِدَ لكما ولدٌ. فسمياه عبد الحارث ففعلا وأطاعاه فذلك قول الله عز وجل: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}) الآية. وبمعنى ذلك أسند عن سعيد بن جبير، والسُّدِّيّ وغيره، وهذا القول هو الذي عناه المصنف رحمه الله تعالى بالترجمة، لأنه أراد بهذه الترجمة أن يُبَيِّنَ أن التعبيد لغير الله تعالى نوعٌ من الشرك، فجاء أراد من ذلك أن يستدل بالقرآن فوجد هذه الآية وما قاله ابن عباس وغيره حينئذٍ صلح أن يكون ماذا؟ أن يكون دليلاً له رحمه الله تعالى فيوافق ما أراده المصنف حمل الآية على هذا المعنى، وهذا القول في هذه الآية هو الذي عناه المصنف كما يأتي كذلك في تأييده لقول ابن عباس الآتي. قال ابن جرير: وقال آخرون في تفسير الآية. هذا القول الآخر. بل الْمَعْنِيُ بذلك رجلٌ وامرأةٌ من أهل الكفر من بني آدم. يعني ليس المعنى أن آدم عليه السلام وكذلك حواء قد وقعا في الشرك، وإنما أراد به ذكرٌ من بني آدم وأنثى يعني، جنس الذكر وجنس الأنثى، بل المعني بذلك رجلٌ وامرأةٌ من أهل الكفر من بني آدم جعلا لله شركاء في الآلهة والأوثان حين رزقهما ما رزقهما من الولد، وقالوا: معنى الكلام هو الذي خلقكم من نفسٍ واحدةٍ وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها أيها الرجل الكافر حملت حملاً خفيفًا فلما أثقلت دعوتما الله ربكما.
قالوا: وهذا من ما ابتدأ به الكلام على وجه الخطاب، ثم رُدَّ إلى الخبر عن الغائب، كقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ} [يونس: ٢٢]. {هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ} خطاب لكم يسيركم أنتم {حَتَّى إِذَا كُنتُمْ} أنتم {فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم} صار الخطاب من ماذا؟ انتقل الخطاب إلى المخاطب إلى الغائب، {وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ}.
قال الحسن: وهذا القول اشتهر عن الحسن وافقه بعض أهل العلم المتأخرين ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}) كان هذا في بعض أهل الملل ولم يكن بآدم. الحسن البصري رحمه الله تعالى حمل الآية هذه بل نفى أن يكون المراد بهذه الآية هو آدم وحواء، وإنما قال المراد بهذه الآية في بعض أهل الملل ولم يكن بآدم، وهذا في سند فيه ضعف عن الحسن، وكذلك الروايةِ الأخرى عنه عنى بهذا ذرية آدم

من أشرك منهم بعده، كذلك هذا فيها ضعف، وأصح ما روي عنه قوله: هم اليهود والنصارى رزقهم الله أولادًا فهَوَّدُوا ونَصَّرُوا. إذًا كذلك ما صح عنه الصحيح والضعيف كلاهما يؤيد بعضهما بعضًا أن الحسن لم يحمل الآية على آدم وحواء، وإنما حمل الآية على نوعٍ من أنواع بني آدم وهو الذي وقع في الشرك الأكبر، ولذلك قال: هم اليهود والنصارى رزقهم الله أولادًا فهَوَّدُوا ونَصَّرُوا وهذا أصح ما رُوِيَ عنه.

ابن جرير رحمه الله تعالى أورد القولين، ومعلوم أن ابن جرير تفسير من التفسير الأثري الذي يعتمد الآثار، وقد يأتي إلى بعض المسائل فينظر إليها من جهة النظر ومن جهة قواعد اللغة، لَمَّا أورد القولين قال: والأولى القولين بالصواب قول من قال عنى بقوله: ({فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}) في الإثم لا في العبادة، يعني آدم وحواء، فأيد أن يكون المراد بقوله: ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) الضمير هنا ({آتَاهُمَا}) الألف تعود إلى آدم وحواء، في الاسم لا في العبادة وأن المعني بذلك آدم وحواء، ما الدليل على ذلك قال: لإجماع الحجة من أهل التأويل على ذلك. أهل التأويل يعني أهل التفسير فنقل الإجماع، ومعلوم أن مع كونه حكا عن الحسن وصحح ما رُوِيَ عنه، لكن ابن جرير يتوسع في مسألة الإجماع حيث إذا خالف الواحد والاثنان والثلاث هذا لا يضره في الإجماع، وحتى على هذا القول في قوله جماهير المفسرين كذلك يعتبر من المقويات له. إذًا لإجماع الحجة من أهل التأويل على ذلك. الذي هو ماذا؟ أن المعني بالآية هو آدم وحواء، وأن قوله: ({شُرَكَاء}) يعني في الاسم في التسمية لا في العبادة. لا في العبادة، لماذا؟ لأنه لو كان في العبادة لكن شركًا أكبر مخرجًا من الملة، وأما ما دونه فأمره أخف بكثير، وأما قوله تعالى: {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [الأعراف: ١٩٠] المعنى فتعالى الله عما يُشرك به مشركو العرب، يعني ثَمَّ فصلٌ إلى قوله: ({فِيمَا آتَاهُمَا}) انتهي الكلام عن ما يتعلق بآدم، فخاتمة الآية لا علاقة بها بآدم عليه السلام لأن قوله: {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} يدل على أن الشرك أكبر {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} لو جعلناها موصولة بما قبلها لذل على أن قوله: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}) في العبادة لا في الاسم، لكن من قال بهذا القول وهو أن المعني بالآية آدم وحواء حينئذٍ فصل الآية، لا بد أن يجزم بذلك لأن قوله: ({فِيمَا آتَاهُمَا}) انتهي إلى هنا انتهى في ما يتعلق بآدم، ثم قوله: {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} ابن جرير يُقرر القول السابق بأن المعني بالآية آدم وحواء. قالوا: وأما قوله: {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} المعنى فتعالى الله عما يُشرك به مشركو العرب من عبدة الأوثان فجعلها في ماذا؟ في مشركي العرب، ففصل الآية عما قبلها.

فأما الخبر عن آدم وحواء فقد انقضى عند قوله هكذا قال ابن جرير، فأما الخبر عن آدم وحواء فقد انقضى عند قوله: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا})، ثُمَّ استأنف قوله: {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} لِمَاذا؟ لوجهين:

- الوجه الأول: أنه قال: ({جَعَلاَ})، ({آتَاهُمَا}) تثنية، {يُشْرِكُونَ} وهذا بالواو الجمع قال يشركان هذا الأصل، ثم تعالى الله تَنَزَّه يدل على أن الشرك هنا شرك في العبادة وهو أكبر، فلا بد من القول بالفصل. وأسند ابن جرير عن السُّدِّيّ قوله: {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} يقول هذا فصلٌ من آية آدم خاصةً في آلهة العرب يعني {فَتَعَالَى} كلامٌ جديد مستأنف عما قبله وليس له صلةٌ به، فهذا الوجه الذي ذهب إليه ابن جرير كل ذلك من أجل حمل الآية على ظاهرها من حيث التثنية، من حيث كذلك ما ورد عن ابن عباس في تفسير الآية كما سيأتي.

بَقِيَ إشكال آخر في جعل الآية تتعلق بآدم وحواء وهي قوله: ({شُرَكَاء}) مع أنهم قد جعلا الحارث إبليس فقط وهو واحد، حينئذٍ كيف جمع شركاء. قوله: ({شُرَكَاء}) بالجمع وهي فيها قراءتان بضم الشين جمع شَرِيك شُرَكاء إذًا أراد به الجمع، وأقل الجمع ثلاثة هذا الأصل في لسان العرب ({شُرَكَاء}) جمع شريك بضم الشين قرأ بها ابن كثير وحفص عن عاصم، وابن عامر، وأبو عمرو وحمزة والكسائي، يعني أبو عمرو وسائر أهل الكوفة، وقرأ أهل المدينة وعاصم (شِرْكًا) على أنه (شِرْكًا) ما نوعه؟ مصدر، على أنه مصدرٌ، فلما تعارض في ظاهرهما (شِرْكًا)، ({شُرَكَاء}) فيه تعارض أو لا؟ قال: فيه تعارض، جعلا له شركًا كلا القراءتين صواب حق لا شك فيه، لكن (جعلا له شَرْكًا) هذه القراءة أَنْكَرَهَا الأخفش سعيد، ولم يصوبها ابن جرير في تفسيره، ضَعَّفَهَا لكونها مخالفة لقوله:

شركاء. لأن الشرك في معنى المراد به الشرك الذي هو المصدر المراد به المعنى، وإذا أطلق به الشرك فحينئذٍ انصرف إلى الشرك الأكبر هذا الأصل فيه، فلذلك لا حَمَلَ الآية على أن قوله شركاء في الاسم لا في العبادة، جاءت القراءة الأخرى (شَرْكًا) تدل على ماذا؟ في ظاهرها على أنها مصدر باقية على المصدرية في ظاهرها أن المراد بها المعنى وإذا أطلق المعنى الذي هو الشرك انصرف إلى الشرك في العبادة ولذلك أنكرها الفراء، وكذلك أنكرها ابن جرير رحمه الله تعالى.

وأجيب بأنها صحيحة، إذ أردنا أنها توافق ({شُرَكَاء}) هي ثابتة قطعًا لكنها على حذف مضافٍ أي جعلا له ذا شركٍ، ومعلوم أن المصدر يطلق ويوصف به الشخص لكن على ماذا؟ على حذف مضاف، زيدٌ عدلٌ، زيدٌ عدلٌ. عدلٌ أخبر به المصدر، مصدر أخبر به عن زيد، إذًا زيدٌ عدلٌ، زيدٌ عادلٌ أليس كذلك؟ زيدٌ ذو عدلٍ لا بد من ماذا؟ من الإضافة أو ننوي أنه بمعنى اسم الفاعل، هنا (شَرْكًا) أي ذا شركٍ صاحب شركٍ، أو ذوُ شركٍ، إذا قيل: ذا شركٍ صاحب انصرف إلى الشخص، وإذا قلنا: ذوُ شركٍ حينئذٍ وافق ({شُرَكَاء}) لا خلاف فيه، فاتفقت هذه القراءة مع قراءةٍ أخرى.

قال ابن جرير: فلو كانت قراءة من قرأ (شِرْكًا) صحيحة، لو كانت صحيحة، هو لا يؤمن أنها صحيحة، فلو كانت قراءة من قرأ (شِرْكًا) صحيحًا وجب ما قلنا من أن يكون الكلام جعلا لغيره فيه شِركًا أي شِركًا بالاسم، يعني أراد أن يقيد شركًا يعنى بالاسم حينئذٍ يكون التَّشْرِيكُ في الاسم لا في العبادة، مع كونه ظاهر (شِرْكًا) أنه في العبادة لكن قال: لو سلمنا بأن القراءة صحيحة - وهي صحيحة - لوجب أن نقول شركًا في الاسم لا في العبادة، كما قلنا: شركاء في الاسم لا في العبادة، فتوافقت القراءتان جعلا لغيره فيه شركًا أي شركًا في الاسم قال: لأن القراءة لو صحت بكسر الشين لوجب أن يكون الكلام فلما آتاهما صالحًا جعلا لغيره فيه شركًا لأن آدم وحواء لم يَدِينَا بأن ولدهما من عطية إبليس ثم يجعلا لله فيه شِرْكًا بتسميتهما إياه بعبد الله، يعني إذا قيل بأنه شركًا حينئذٍ يُفْهَمُ منه ماذا؟ أن الولد من عطية إبليس، وليس الأمر كذلك، لأن هذا شرك أكبر في الربوبية لأنهما ادَّعَيَا أن إبليس خالق مع الله تعالى، يقول: لو جعلناها على ظاهرها لكان هذا هو الظاهر، لكن آدم وحواء لم يَدِينَا، يعني لم يكن الدين عندهم مما يعتقدا أن إبليس أن هذا الولد من عطية إبليس، وإنما كان يدينان لا شك بأن ولدهما من رزق الله وعطيته ثم سَمَّيَاه عبد الحارث فجعلا لإبليس فيه شركًا بالاسم.

إذًا لو أبقينا شِرْكًا على ظاهرها فهم منه ابن جرير ماذا؟ أنه شرك أكبر، ولذلك قال: لو أبقيناها على ظاهرها لادَّعَيْنَا أن آدم وحواء اعتقدا أن الولد عطيةٌ من إبليس وليس الأمر كذلك. قطعًا ليس الأمر كذلك، فإن قيل: آدم وحواء إنما سَمَّيَا ابنهما عبد الحارث، والحارث واحد وقوله: ... ({شُرَكَاء}) جماعة فكيف وصفهما جل ثنائه بأنهما جعلا له شركاء وإنما أشركا واحدًا؟

الجواب عند ابن جرير أن العرب تُخرِج الخبر عن الواحد مُخرج الخبر عن الجماعة، متى؟ إذا لم تقصد واحدًا بعينه ولم تُسَمِّه، بمعنى أن العرب إذا كانت إذا أخبرت عن الواحد بوصفٍ ما ولم تسمه ولم تقصد به التخصيص، وإنما المراد به أن شخصًا تكلم بهذا الكلام، حينئذٍ تجمع وهذا له نظائر ومسلمٌ بمعنى [أن الواحد يستعمل] أن الجمع يُستعمل ويراد به الواحد، وهذا من إطلاق العام وإرادة الخاص وهو مجاز نوعٌ من المجاز. قال: أن العرب تخرج الخبر عن الواحد مخرج الخبر عن الجماعة إذا لم تقصد واحد بعينه ولم تسمه كقوله: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ} [آل عمران: ١٧٣]، {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ} وهو واحد {إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ} وإنما كان القائل واحدًا فأخرج الخبر مخرج الخبر عن الجماعة إذ لم يقصد قصدهم وذلك مستفيضٌ في كلام العرب وأشعارها. إذًا ليتسق معنى القول بأن المراد بالآية ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) هما آدم وحواء حينئذٍ لا بد من النظر في قراءة (شِرْكًا) لأنها لا يمكن جمعها مع ({شُرَكَاء}) إلا على التأويل الذي ذكرناه ز

ثانيًا: قوله: ({شُرَكَاء}) جمعٌ أراد به الواحد وله استعمال في لسان العرب إذًا الاعتراضان سلم منهما.

وأما قوله: {فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} فتنزيه من الله تبارك وتعالى نفسه وتعظيم لها عن ما يقول فيه المبطلون، ويَدْعُون معه من الآلهة

والأوثان. هذا الجواب الثالث على الاعتراض الثالث على هذا التفسير:
أولاً: (شِرْكًا) هذا لا يسلم.
ثانيًا: ({شُرَكَاء}) جمعًا.
ثالثًا قوله: {فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ}. الأصل في الآية أنها متصل الأصل الوصل لا الفصل، حينئذٍ إذا كان كذلك فالأصل أن الآية متممة بل الأصل في الآية التي تليها أنها مكملةٌ لها، إذا كانت القصة واحدة فالأصل الاتصال لا الانفصال، ولذلك النحاة يقول: عدم التقدير أولى من التقدير، لماذا؟ لأن التقدير يجعل الكلام منفصل يجعل ماذا؟ الكلام كلامين الجملة الواحدة يجعلها كلامين منفصلة، لأنك تقدر له فعله، وتقدر له مبتدأ، إذًا جعلت جملة أخرى ثانية، وجعل الكلام دائمًا القاعدة عن البيانيين جعل الكلام متصلاً بعضه ببعض جملة واحدة هذا مقدم، وهو أحكم في كونه ماذا؟ في كونه بليغًا، فإذا كان كذلك فهذا هو الأصل لكن ليتحقق القول بأن المراد بالآية آدم وحواء لا بد من القول بالفصل.
قال السُّدِّيّ: هذا من الموصول المفصل. قوله: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}) في شأن آدم وحواء. ثم قال الله تعالى: {فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} قال: عَمَّا يُشْرِكَ المشركون ولم يَعْنِهِمَا، يعني لم يعنِ آدم ولا حواء، إذ لو عَنَى آدم وحواء لقال: يُشْرِكَان. لكن ما قال ذلك. فدل على أن المراد بخاتمة الآية مشركو العرب وليس المراد به ما وقع فيما آدم وحواء من الشرك. إذ قوله: ({شُرَكَاء}) المراد به الشرك الأصغر أو ما دونه أو نوع من الشرك وهو شرك في الاسم والتسمية، وأما {فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} المراد به الشرك الأكبر. إذًا لا وصل بين الآيتين أو بين الخاتمة وأولها.
والحاصل أن قوله: ({فَلَمَّا آتَاهُمَا})، ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}) على ما أراده المصنف رحمه الله تعالى ليتسق الترجمة مع النتيجة أن قوله: ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) أي ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء}) أي لله شركاء ({فِيمَا آتَاهُمَا}) أي لم يقوما بشكر ذلك على الوجه المرضي كما وعدا بذلك بل جعل لي فيه شركاء فيما أعطيتهما من الولد الصالح، والبشر السوي بأن سمياه عبد الحارث، فإن من تمام الشكر أن لا يُعَبَّدَ الاسم إلا له تعالى، وفي ((التيسير)) للشيخ سليمان قال: إذا تأملت سياق الكلام من أوله إلى آخره يعني الآية: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} إذا تأملت سياق الكلام من أوله إلى آخره مع ما فَسَّرَهُ به السلف وتبين قطعًا أن ذلك في آدم وحواء عليهما السلام، فإن فيه غير موضعٍ يدل على ذلك لأنه لم يذكر في آدم ولا ذكر فيه حواء، حينئذٍ التنصيص هنا على أنه أراد النفس أراد به آدم زوجه حواء هذا يحتاج إلى دليل، قال ماذا؟ قال: السياق يدل على ذلك. هو ثم حديثٌ لكن فيه كلام سيأتي ذكره قال: تبين قطعًا أن ذلك في آدم وحواء عليهما السلام فإن فيه غير موضعٍ يدل على ذلك يعني: في النص في التركيب يدل على أنه أراد به آدم وحواء، أشد ما يُتمسك به هو الضمير فقط الذي هو التثنية الألف ({جَعَلاَ})، ({آتَاهُمَا}) هذا أقوى ما يُتمسك به في ظاهر الآية على أنه أراد به ماذا؟ آدم وحواء وسيأتي الجواب عنه.
قال في ((التيسير)) بعد ذلك: والعجب مِمَّن يُكذب بهذه القصة وينسى ما جرى أول مرةٍ ويُكابر بالتفاسير المبتدعة ويترك تفاسير السلف وأقوالهم وليس المحذور في هذه القصة بأعظم من المحذور في المرة الأولى. يعني بعض أهل العلم من المفسرين وغيرهم أنكروا هذه القصة، قالوا: هذا فيه نسبة ماذا؟ شرك لآدم عليه السلام كيف يُنسب إليه؟ ولا شك أن آدم معصوم عن الوقوع في الشرك فأرادوا التَّنْزِيهِ، فيقول: ليست هذه المرة الأولى هي المرة الأولى التي وقع فيها آدم، بل له زلةٌ أخرى، وهذه ليست بأعظم من تلك، بمعنى أن تلك باشره الله تعالى بالنهي، ومع ذلك عصى، وهنا لم يباشره الله تعالى وإنما وقع في ماذا؟ في طاعة إبليس فحينئذٍ ... أيهما أعظم؟ يقول: تلك أعظم من هذه.
والعكس هو الصواب. لأن تلك قلنا ماذا؟ أنها معصية، هو عصى سماها معصية، وهنا قال: ({شُرَكَاء}). ولا شك أن الشرك أعظم .. ، ما فما قاله رحمه الله تعالى ليس بسديد، والقول بأن هذا قول أهل البدع هذا كذلك ليس بسديد فهو مرويٌّ عن الحسن وتابعه

غير واحدٍ من أهل العلم. إذًا والعجب مِن مَن يكذب بهذه القصة وينسى ما جرى أول مرةٍ. يعني لآدم عليه السلام كونه عصى، وإذا وقع في المعصية حينئذٍ لا مانع أن يقع في معصيةٍ أخرى، لكن نقول: فرقق بين أن يقال: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ} [طه: ١٢١، ١٢٢] فرقٌ بين هذه وبين أن يقول هنا: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}). ثم أين التوبة؟ لم يذكر له توبة، ويكابر بالتفاسير المبتدعة. هذا فيه نظر بأنها تفاسير مبتدعة، ويترك تفاسير السلف أقوالهم، وليس المحذور في هذه القصة بأعظم من المحذور في المرة الأولى.

نحن أوردنا هذا لماذا؟ لأن المصنف عنى بهذا الباب تعبيد الأسماء لغير الله تعالى. واستدل بهذه الآية على هذا الوجه الذي قرره ابن جرير وغيره ونسبه إلى أو حكى فيه الإجماع.

وثم قولٌ آخر قلنا ماذا؟ ليس المراد بالآية آدم وحواء.

ولفهم المسألة عندنا أصلٌ سبق التنصيص عليه فيما مرّ لأن الأصل إذا دل عليه الشرع حينئذٍ الأصل التمسك به ولا يجوز العدول عنه إلا بنصٍ شرعي لا قول الصحابي ولا إسرائيليات ولا غيرها، وإنما ننظر إلى ماذا؟ إلى كونه هل ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - شيءٌ من ذلك أم لا؟ هل ورد تخصيصٌ أو تقييدٌ من القرآن أو لا؟ حينئذٍ مرّ معنا أن الأصل في الإنسان هو التوحيد وأن الشرك طارئٌ، تذكرون؟ مرّ معنا فيما سبق أن الأصل في الإنسان هو التوحيد والشرك طارئ إذ أصل الإنسان أنهم خلقوا من نفسٍ واحدة كما قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء} [النساء: ١]. الآية. فالإنسان الأول من هو؟ آدم عليه السلام كان نبيًّا؟ كان نبيًّا، هل كان نبي؟ قال نعم. ومر معنا إذًا إذا كان نبيًّا -انتبه حينئذٍ تثبت له الأحكام المتعلقة بعصمة الأنبياء - بما يتعلق بالاعتقاد وما يتعلق بالكبائر ونحو ذلك.

إذًا فالإنسان الأول هو آدم عليه السلام كان نبيًّا يعبد الله وحده لا شريك له علم أبناءه التوحيد، ثم وقع بنو آدم في الشرك بعده بأزمانٍ وقد سبق بيان ذلك، ولذا قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ولم يكن الشرك أصلاً في الآدميين، بل كان آدم ومن كان على دينه من بنيه على التوحيد لله تعالى لإتباعهم النبوة. إذًا عندنا نبوة، وعندنا عصمة، وبين سبحانه أن البشرية كانت في أول أمرها على التوحيد، ثم طرأ عليها الشرك وتعدد الآلهة كما قال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ} [البقرة: ٢١٣]. {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}. فاختلفوا {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}. على ماذا؟ على التوحيد ولم يكن ثم شركٌ البتة بينهم.

قال الطبري: وأولى التأويلات في هذه الآية {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}. وأولى التأويلات في هذه الآية بالصواب أن يُقال: إن الله عز وجل أخبر أن الناس كانوا أمةً واحدة على دينٍ واحدٍ وملةٍ واحدة، وقد يجوز بل هو الذي يتعين وقد يجوز أن يكون ذلك الوقت الذي كانوا فيه أمةً واحدة في عهد آدم إلى عهد نوح عليه السلام. كما روى عكرمة عن ابن عباس وكما قاله قتادة ورجّحه ابن كثير وغيره من المفسرين، وصح عن ابن عباس أنه قال: كان بين آدم ونوحٍ عشرة قرون كلهم على شريعةٍ من الحق فاختلفوا {فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ}. وكل ذلك تقدم على جهة التفصيل فيما مر معنى.

ثم تقرر معنا فيما سبق أن الصحيح في أول شركٍ وقع هو في قوم نوح، إما في قوم نوح بعد بعثة نوح أو قبله بقليل، على ظاهر القرآن أنه قبله، وعلى كلام ابن عباس أنه بعد نوح. وقلنا: ظاهر القرآن مقدم على قول ابن عباس كما مر معنا.

إذًا الصحيح في أن أول شركٍ وقع في بني آدم هو في قوم نوحٍ كما سبق في بيان قوله تعالى: {وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا} [نوح: ٢٣]. روى البخاري في ((صحيحه)) عن ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنهما «هذه أسماء رجالٍ صالحين من قوم نوحٍ فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابًا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبدت». وكل ذلك مر معنا.

هذا هو الأصل الذي تقرر شرعًا. إذًا هذا أصلٌ تقرر بموجب الشرع يعني بالكتاب والسنة، حينئذٍ ننفي وقوع آدم عليه السلام في الشرك مطلقًا بموجب هذا الأصل، أن آدم نبي، وأنه ماذا؟ أنه لم يكن ذلك الزمن على الشرك مطلقًا حتى بُعث نوح أو قبل بِعثة نوح، ثم أبناؤه كانوا على التوحيد. فإذا كان كذلك دل الشرع على ذلك لا نأتي فنخصص بأن آدم وقع في شيءٍ من الشرك ولو كان في نوعٍ من أنواع الشرك الذي لا علاقة به بالشرك الأكبر أو الأصغر إلا بوحيٍ، وأما أقوال الصحابة هنا فلا وجه لها البتة يعني لا بد من المخصص بناءً على أن قول الصحابي ليس بحجة، وإذا كان كذلك فحينئذٍ لا بد من النظر في هذا الأصل على هذا الوجه.

إذًا تقرر هذا الأصل شرعًا، يعني بأدلة شرعية من الكتاب والسنة فنستمسك بهذا الأصل وهو نفي الشرك مطلقًا عن آدم وأبنائه إلى زمن نوحٍ فننفي أن آدم وقع في الشرك لا في العبادة ولا في الطاعة ولا في التسمية. الدليل ما مضى {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}. إذًا على التوحيد هذه تزكيةٌ لآدم، فإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: من نقض هذا الأصل أو استثنى فلا بد من دليلٍ واضحٍ بيِّن، فمن أثبت شيئًا من ذلك فهو إن قل طولب بدليلٍ صحيح تقوم به الحجة ويصلح للتخصيص وإلا رددنا عليه قوله، فمن ادَّعَى أن آدم عليه السلام وقع في الشرك في التسمية طولب بنصٍ من كتابٍ أو سنة، فإن لم يكن حينئذٍ رجعنا إلى الأصل.

قالوا: روى الإمام أحمد بسنده عن الحسن عن سَمُرَة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتوا بدليل - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لما ولدت حواء طاف بها إبليس وكان لا يعيش لها ولدٌ، فقال: سميه عبد الحارث فإنه يعيش. فسمَّته عبد الحارث فعاش وكان ذلك من وحي الشيطان وأمره».

قالوا: هذا الدليل يدل على ماذا؟ على أن التسمية التي قال أهل العلم بأن آدم وحواء وقعا في شرك التسمية أنه واقع بهذا النص، حينئذٍ إن صح الحديث سندًا ومتنًا صح التخصيص وإلا فلا، إن صح الحديث سندًا ومتنًا حينئذٍ صح الاستدلال وإلا فلا لكن للأسف لا يصح لا سندًا ولا متنًا، بمعنى أنه:

- من جهة المتن هو معلول بل مخالف لأصل من أصول الدين.

- ومن حيث السند فيه خلاف نظر إليه أو فيه بعضهم فمنهم من حَسَّنَ ومنهم من صحح، لكن لو حُسِّن السند فالمتن باطل، ولا يلزم كما مر معنا أنه إذا صح السند صح المتن، وهذا التلازم ليس بصحيح، وإنما نقول: إذا صح السند والأصل في المتن أنه إذا لم يُعارَض من جهة أخرى حينئذٍ نقول: التسليم. أنه إذا صح السند صح المتن، وأما إذا كان المتن معارضًا لأصل من الأصول وكان باطلاً ويشتمل على أحكام باطلة، وحينئذٍ لا يمكن أن نقول بأنه صح سنده فلا بد من تصحيح المتن، ثم تأويله بما وافق الشرع، لأن فيه ألفاظ منكرة جدًّا فيما يتعلق بعصمة الأنبياء سواء هذا اللفظ أو فيما يُذكر عن ابن عباس، فليس ظاهره الشرك الأصغر فحسب، بل ظاهره الشرك الأكبر كما سيأتي في أثر ابن عباس.

إذًا هذا الحديث لا يصح لا من جهة السند ولا من جهة المتن. ثم لو قيل بأنه قابل للتحسين لأنه قد يقال له شاهد إلى آخره نقول: هذا لا يكفي، لا بد أن يكون النظر ماذا؟ أن يكون النظر جامعًا بين المتن والسند لا بد أن يكون هكذا.

هذا الحديث رواه الإمام أحمد عن الحسن عن سمرة قال الحافظ ابن كثير: وهكذا رواه ابن جرير عن محمد بن بشار بُنْدَار عن عبد الصمد عن عبد الوارث به، ورواه الترمذي في تفسير هذه الآية عن محمد بن مثنى عن عبد الصمد به، وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث عمر بن إبراهيم.

ورواه بعضهم عن عبد الصمد به ولم يرفعه.

ورواه الحاكم في ((مستدركه)) من حديث عبد الصمد مرفوعًا ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. يعني الحاكم حكم بذلك.

ورواه الإمام أبو محمد بن أبي حاتم في ((تفسيره)) عن أبي زرعة الرازي عن هلال بن فياض عن عمر بن إبراهيم به مرفوعًا.

وكذا رواه الحافظ أبو بكر ومردويه.

على كلٍّ هذه كلها أسانيد الأكثر فيها كلام.

ثم قال ابن كثير: وهذا الحديث معلولٌ من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن عمر بن إبراهيم هذا هو البصري، وقد وثقه ابن معين، ولكن قال أبو حاتم الرازي: لا يحتج به. ولكن رواه مردويه من حديث المعتمر عن أبيه عن الحسن عن سمرة مرفوعًا، والله أعلم.

الثاني: أنه قد رُوِي من قول سمرة نفسه ليس مرفوعًا كما قال ابن جرير، يعني عارض المرفوع بالموقوف.

الثالث: أن الحسن نفسه فسّر الآية بغير هذا، فلو كان هذا عنده عن سمرة مرفوعًا لما عدل عنه إلى الذي أورده ابن جرير بسنده عن الحسن ... ﴿جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا﴾ قال: كان هذا في بعض أهل الملل ولم يكن بآدم، إذا كان عنده الحديث مرفوعًا كيف فسر الآية بغير ذلك؟ وبسنده عن الحسن قال: عُنِيَ به ذرية آدم ومن أشرك منهم بعده.

وبسنده عن الحسن قال: هم اليهود والنصارى رزقهم الله أولادًا فهودوا ونصروا. وهذا أحسن أقوال أو أصح ما ثبت عن الحسن.

حينئذٍ كيف يُعارِض الحسن ما رواه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -؟

ثم قال ابن كثير: هذه أسانيد صحيحة عن الحسن أنه فسر الآية بذلك، وهو من أحسن التفاسير وأولى ما حُمِلَتْ عليه الآية، ولو كان هذا الحديث محفوظًا عنده عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما عدل عنه هو ولا غيره.

فهذا يدلك على أنه موقوف على الصحابي ويحتمل أنه تلاقاه من بعض أهل الكتاب من آمن منهم مثل كعب ووهب بن منبه وغيرهما.

إذًا النظر في السند هنا من حيث ماذا؟ من حيث ما يتعلق بضعفه.

فحينئذٍ علة الحديث المرفوع ضعف عمر بن إبراهيم، وهذا خاصةً في قتادة فإنه مضطرب عنه.

وأيضًا عنعنة الحسن، وقد ذكر ذلك الألباني رحمه الله تعالى.

كذلك الخلاف في سماع الحسن من سَمُرَة، ثم تفسير الحسن بخلاف روايته بخلاف تلك الرواية المرفوعة.

والحديث في الصحيح أنه من حيث السند ضعيف، وإن كان قابلاً للتحسين من حيث ماذا؟ من حيث النظر فيما يتعلق بسند دون نظرٍ إلى المتن، لكن نجعل النظر إلى المتن مرجحًا لماذا؟ لكون طعن من طعن فيه، لا نكون ظاهريِّين بمعنى أننا ننفك عن المتن، لا، ليس عندنا سندٌ منفكًا عن المتن من كل وجهٍ، وإنما نقول: هذا السند اختلف فيه: منهم من ضعفه، ومنهم من علل، ومنهم من ضعف، ومنهم من حسن، لكن حجة من ضعف أقوى، بدليل ماذا؟ بدليل أن المتن باطل من أصله، بل حكا ابن حزم رحمه الله تعالى وذكر أنها خُرافةٌ مكذوبةٌ على النبي - صلى الله عليه وسلم -، فالحديث الصحيح أنه ضعيف، لذلك قال الذهبي في ((ميزان الاعتدال)): صححه الحاكم وهو حديثٌ منكر كما ترى، وعله ابن عدي في ((الكامل)) بتفرد عمر بن إبراهيم، وقال: حديثه عن قتادة مطرد، وهو مع ضعفه يُكتب حديثُه.

وضعفه الألباني كذلك في ((السلسة الضعيفة)) هذا الحديث أو السند من حيث الرواية.

وأما من حيث الدراية فلا يصح أيضًا، ولذلك قال ابن حزم: وهذا الذي نسبوه إلى آدم عليه السلام من أنه سَمَّى ابنه عبد الحارث خُرافةٌ موضوعةٌ مكذوبةٌ من تأليف من لا دين له ولا حياء. لا يسلم له ذلك لكن قال لم يصح سندها قط، وإنما نزلت في المشركين على ظاهره. نعم ظاهر القرآن أنها نزلت في المشركين.

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: فالنفس الواحدة وزوجها آدم وحواء، واللذان جعلا له شركاء فيما أتاهما المشركون من أولادهم - ليس النظر في آدم عليه السلام ولا حواء - ولا يلتفت - قال ابن القيم -: ولا يلتفت إلى غير ذلك مما قيل إن آدم وحواء كانا لا يعيش لهم ولدٌ فأتاهما إبليس فقال: إن أحببتما أن يعيش لكم ولد فسمياه عبد الحارث ففعلا. فإن الله سبحانه اجتباه وهداه فلم

يكن يُشرك به بعد ذلك. وهذا مما يحتج به بأنه تاب عليه لما وقع في الزلة في الجنة لا يمكن أن يقع بعد ذلك فيما يتعلق بالربوبية أو الألوهية، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: اجتباه الله تعالى وتاب عليه، فلا يمكن أن يقع بعد ذلك في الشرك.

ومن ذلك أن التعبير مما يُطعن في المتن الذي ذكروه. كذلك أثر ابن عباس الآتي: أن التعبيد لغير الله يكون شركًا أكبر أو أصغر، فالأكبر إذا أراد الحقيقة من معناه، والأصغر إذا أراد مجرد الالتفات إلى السبب وجعله سببًا في حصول النعمة، ولا شك أن ظاهر النص أن آدم وحواء سَمَّيَا عبد الحارث بموجب رأي مَنْ؟ الحارث نفسه فدل ذلك على أن النظر هنا إلى السبب فيكون شركًا أصغر، ومعلوم أن هذه مما يُنْفَى عن الأنبياء مطلقًا وآدم نبي معصوم، والشرك بنوعيه الأكبر والأصغر وهذا ممنوع عنه، يعني يُنَزَّهُ عنه عن الشرك بنوعيه الأكبر والأصغر، بل ظاهر ما نُقِل أنه يعني: إذا أردنا النص فهو شرك أكبر، ابن عباس هنا في الآتي يقول لهما: (لما تغشاها آدم حملت، فأتاهما إبليس فقال: إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة لتطيعاني أو لأجعلن له قرني أيل، فيخرج من بطنك فيشقه، ولأفعلن ولأفعلن - يخوفهما) هذا ظاهره خوف السِّرِّ، وفيه اعتقاد ماذا؟ أن إبليس له قدرةٌ أن يجعل له قرني أَيِّل، هل هو قادر؟ ليس بقادر، فظاهر النص الذي أورده ابن عباس أنه لا يدل على أنه شرك أصغر، بل هو أكبر، وهذا يدل على بطلان النص من أصله.

قال هنا: بل ظاهر ما نُقِلَ أنه شركٌ أكبر لأن فيه الخوف من أن يخرج ميتًا بسبب الحارث وهذا خوف السِّرِّ، وهو في العبادة لا في الطاعة، وهذا مما يؤيد على بطلان القصة، ثم في أثر ابن عباس (لتطيعاني أو لأجعلن له قرني أَيِّل) وهذا متعلِّق بالخلق، فهل يعتقد آدم وحواء أن لإبليس القدرةُ في ذلك؟ هل يعتقد (لتطيعانِّي أو لأجعلن له قرني أَيِّل) كيف ذلك باطل أن يقال بأن آدم يعتقد أن إبليس يقدر أن يجعل له قرنين، بل لا يقدر أن يخرجه مَيْتًا، فكيف يقال: بأنه أخرجه المرة الأولى ميتًا، ثم الثانية، ثم خافا خوفًا على ولدهما الثالث فسمياه عبد الحارث، هذه طاعة، هذا شركٌ في الطاعة وليس طاعة في التسمية فحسب، فظاهر النص باطل أنه يدل على شرك أكبر، فإذا كان كذلك فلا نحتاج أننا نأول النص ونجعله شركًا في التسمية الذي هو دون الشرك الأصغر، قلنا: هذا لا داعي له البتة.

أيضًا لو كان شركًا في التسمية فهو ذنبٌ، ومن يذكر الله تعالى في الآية توبة آدم وحواء، فلا يليق بحكمة الله وعدله ورحمته أن يذكر خطأ آدم وحواء ولا يذكر توبتهما كما هو المنهج القرآني. ذكر ذلك ابن عثيمين رحمه الله تعالى.

ثم ثبت في حديث الشفاعة: أن الناس أتون آدم فيطلبون منه الشفاعة فيعتذر يعني بأكله من الشجرة كما هو معلوم، وهو معصية، ولو وقع في الشرك فحينئذٍ يكون هذا أعلى وكان الاعتذار به أولى، اعتذر بأكله من الشجرة، ليس كما هو في شأن إبراهيم إنه كذب ثلاث أو أربع كذبات، قال ماذا؟ أنه أكل من .. ، لو كان ثَمَّ ما هو مقرر عنده أنه وقع في الشرك الأصغر ولو في التسمية حينئذٍ لاعتذر به، لَمَّا لم يعتذر به دل على أنه لم يقع فيه البتة، ولو وقع منه الشركُ لكان الاعتذار به أقوى وأولى.

ذكر الرازي بعض ما يدل على كذلك بطلان هذه القصة أنه تعالى قال في الآية ({فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ}) وذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة. وهو واضحٌ بيِّن.

ثانيًا: أنه تعالى قال بعده: {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ} [الأعراف: ١٩١] والأصل ماذا؟ الأصل الاتصال والمعنى واحد، ودعوى الانفصال هنا لا وجه لها، وهذا يدل على أن المراد من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى.

ثالثًا: ولو كان المراد إبليس لقال أيشركون من لا يخلق (من) ولم يقل {مَا لاَ} لأن إبليس ممن يعقل، كذلك لو كان المراد إبليس لقال أيشركون من لا يخلق، ولم يقل {مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً} لأن العاقل إنما يُذكر بصيغة (مَنْ) لا بصيغة (ما).

رابعًا: أن آدم كان أشد الناس معرفةً بإبليس، لأنه في بعض الروايات أنه ماذا؟ خاصة ما جاء عن ابن عباس، أنه لم يعرفه وجاء أنه لم يعرف نفسه لحواء إذ لو عرفته لَمَا سَمِعَتْ له، لكن في ما ذكره ابن عباس: إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة . ومع ذلك

يستمعان له؟ أليس كذلك؟ هذا من أبطل الباطل، يعني لو قيل: بأنه لَبَّسَ عليهما، وتغير شكله .. إلى آخره، قد يقال، لكن (إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة)، ومع ذلك تقع الطاعة، هذا لا شك أنه كذب كما قال ابن حزم رحمه الله تعالى.

قال هنا أن آدم كان أشد الناس معرفةً بإبليس وكان عالمًا بجميع الأسماء، الرازي الذي عنده انحراف يقول ماذا؟ كما قال تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا} [البقرة: ٣١] فكان ولا بد أن يكون قد عَلِمَ أن اسم إبليس هو الحارث {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا}، قال: إبليس لو - لأن أصلاً أننا نحتاج إلى دليل أن إبليس اسمه الحارث، حينئذٍ لو كان إبليس اسمه الحارث لعلمه آدم لأنه قال: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا} هذا توكيد، حينئذٍ كيف يلتبس على آدم أن الحارث اسم لإبليس. قال: فكان ولا بد أن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحارث، فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم، ومع علمه بأن اسمه هو الحارث، كيف سَمَّى ولد نفسه عبد الحارث؟ وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى أنه لم يجد سوى هذا الاسم؟

خامسًا: أن المقام مقام إنكار، فكيف لم ينكره آدم عليه السلام، فهذه الوجوه غيرها عند التأمل كثيرة تدل على أن هذه القصة باطلة من أساسها، وأن الحديث لو حُسِّنَ سنده فالمتن باطل، لأن النص لا بد أن يكون مطابقًا لما عليه الشريعة، إذا كان كذلك إذا كان مخالفًا لأصول من أصول الشرع فحينئذٍ لا يُعتمد البتة، فهذه القصة باطلة من أساسها وأنه لا يجوز أن يُعتقد في آدم وحواء أن يقع منهما شركٌ بأي حالٍ من الأحوال، لا في الطاعة ولا في العبادة ولا في الاسم، هذا الأصل، أما الدَّعوى أنه وقع منهما الشرك في الاسم في التسمية لا في العبادة من أجل التنزيه هذا التفصيل لا وجه له البتة، والأنبياء معصومون عن الشرك مبرءون منه مطلقًا كبيره وصغيره وخفيه، وعلى هذا يكون معنى الآية أنها عائدةٌ إلى بني آدم الذين أشركوا شركًا حقيقيًّا ولذلك قال: (جَعَلاَ لَهُ شِرْكَاً) والمراد به المعنى المصدري، فإن منهم المشرك، ومنهم الموحد

قال في ((أضواء البيان)) الشيخ الأمين رحمه الله تعالى: في هذه الآية الكريمة وجهان من التفسير معروفان عند العلماء، والقرآن يشهد لأحدهما:

الأول أن حواء كان لا يعيش لها ولدٌ. ذكر الوجه الأول .. إلى آخره.

الثاني: قال: أن معنى الآية أنه لَمَّا آتى آدم وحواء صالحاً كفر به بعد ذلك كثيرٌ من ذريتهما. يعني يقصد الشيخ الأمين أنه على أحد الوجهين فيما يتعلق بتفسير النفس كما سيأتي، يعني أول الآية نعم هي في آدم وحواء، لكن ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) الضمير لا يعود إلى آدم وحواء، وإنما عاد إلى الذرية بمعنى الذكر والأنثى، إذا وُلِدَ لهما قد يقع منهم ما هو شركٌ أكبر. قال: كفر به بعد ذلك كثيرٌ من ذريتهما، وأسند فعل الذرية إلى آدم وحواء لأنهما أصل لذريتهما كما قال تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ} [الأعراف: ١١] صَوَّرَ مَنْ؟ صور آدم لم يصوركم أنتم وإنما الخطاب باعتبار ماذا؟ باعتبار أن أصل آدم، أي بتصويرنا لأبيكم لأنه أصلهم بدليل قوله تعالى: {ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ} أليس كذلك؟ ... {خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ} خاطبه هنا بكونهم مصورين، والذي صُوِّرَ هو آدم عليه السلام لكون آدم أصلاً لذريته بدليل تمام الآية {ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ}. قال الشيخ الأمين: ويدل لهذا الوجه الأخير أنه قال تعالى بعده {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ} [الأعراف ١٩٠، ١٩١] وهذا نصٌ قرآني صريح في أن المراد المشركون من بني آدم لا آدم ولا حواء. واختار هذا الوجه غير واحدٌ لدلالة القرآن عليه، وممن ذهب إليه الحسن البصري، واختاره ابن كثير، والعلم عند الله تعالى، هكذا قال الشيخ الأمين رحمه الله تعالى.

قال ابن كثير: ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء، وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريتهما، ولهذا قال: {فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} ثم قال: فذِكْرُ آدم وحواء أو فذَكَرَ آدم وحواء أولاً كالتوطئة لِمَا بعدهما من الْوَالِدِين أو الْوَالِدَيْنِ - يجوز الوجهان - بمعنى أنه سَلَّمَ أن أول الآية في آدم وحواء، لكن ({فَلَمَّا آتَاهُمَا})، ({جَعَلاَ}) ليس في آدم وحواء: قال وهو كالاستطرادِ من ذكر الشخص إلى

الجنس، يعني ذلك أولاً الشخص آدم، ثم استطرد بعد ذلك فذكر الجنس كقوله: {وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً} [الملك: ٥] إذًا عندنا ماذا؟ عندنا مصابيح وعندنا الرجوم، ومعلوم أن المصابيح وهي النجوم التي زُيِّنَتْ بها السماء ليست هي التي يُرمى بها، وإنما هذا الاستطراد من شخص المصابيح إلى جنسها، ولهذا نظائر في القرآن، والله أعلم. يعني هذا انتقال من العين من الشخص إلى الجنس.

قال الشوكاني رحمه الله تعالى: وقال جماعةٌ من المفسرين: إن الجاعل شركًا فيما آتاهما هم جنس بني آدم، كما وقع من المشركين منهم، ولم يكن ذلك من آدم وحواء، ويدل على هذا جمع الضمير في قوله: {فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ}. هذا قولٌ.

وذهب جماعةٌ من المفسرين إلى أن معنى {مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} من هيئةٍ واحدةٍ وشكلٍ واحدٍ، {وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} [الأعراف: ١٨٩] أي من جنسها يعني لا ذكر لآدم ولا حواء، يعني على القول الصحيح هنا في تفسير النفس قولان:

- قيل أريد به آدم، ثم انتقل من الشخص إلى الجنس، وهذا وجهٌ وله نظائر، لكن هذا أضعف.

- والوجه الآخر وهو أحسن وأسلم من جهة العربية، وهو أن يكون المراد بالنفس ابتداءً الجنس. المراد به الجنس، ولذلك هذا الثاني الذي ذكره الشوكاني هوالأولى {مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} من هيئةٍ واحدة وشكل واحد {وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} أي من جنسها، {فَلَمَّا تَغَشَّاهَا} يعني جنس الذكر جنس الأنثى، وعلى هذا لا يكون لآدم وحواء ذِكْرٌ في الآية، وتكون ضمائر التثنية راجعة إلى الجِنْسَيْنِ ({آتَاهُمَا})، ({جَعَلاَ}) أي الجنسين، كل واحد من الجنسين.

فقوله: {فَلَمَّا آتَاهُمَا}) الضمير يعود على ما سبق من النفس وزوجها، فقوله: {خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} فيها قولان على الصحيح:

- الأول المراد بالنفس العين أي من شخصٍ معين، وهو آدم، وقوله: {جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} أي حواء، وهذا الذي رجحه ابن كثير رحمه الله تعالى ومال إليه الشيخ الأمين رحمه الله تعالى.

الثاني: أن المراد بالنفس الجنس، وجعل من هذا الجنس زوجه، ولم يجعل زوجه من جنسٍ آخر، وهذا واردٌ قد يُراد به النفس الجنس كقوله تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ} [آل عمران: ١٦٤] يعني من جنسهم من البشرية وليس من شيئًا آخر {لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} أي ليسكن الرجل إلى زوجته، هذا المراد ليس آدم إلى حواء، ... {لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} أي ليسكن الرجل إلى زوجته، وهذا كما سبق أنه علة لكونها من جنسه أو من النفس المعينة .. إلى آخره.

وأما قوله: {فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} جمع لأن المراد بالمثنى اثنان، لأننا إذا قلنا ماذا هناك؟ أنه ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) الضمير يعود إلى الجنسين، إذًا كل جنسٍ أفراد، الذكر جنس فتحته أفراد، والأنثى جنس وتحته أفراد، إذًا لا إشكال في الجمع، {يُشْرِكُونَ} أي تلك الأفراد الذكور والإناث فلا إشكال فيه، جمع لأن المراد بالمثنى اثنان من هذا الجنس فصح أن يعود إليهما مجموعًا كما في قوله: {وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} ... [الحجرات: ٩] يعني طائفتان، كل من الطائفتين تحتهما جمعٌ، ولم يقل اقتتلتا كذلك قوله تعالى: {فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ} [النمل: ٤٥]، ما قال يختصمان قال: {يَخْتَصِمُونَ} باعتبار ماذا؟ باعتبار المعنى. إذًا ({آتَاهُمَا})، ({جَعَلاَ})، {يُشْرِكُونَ} لا إشكال فيه له نظائر في القرآن.

ثَمَّ توجيهٌ آخر وهو أن الآيتين في شأن آدم وحواء، ويُدْفَعُ الإشكال في قوله: ({جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}) بأن الكلام على حذف مضاف والتقدير جعل أولادهما له شركاء فيما آتى أولادهما، وهذا مال إليه الزمخشري في ((الكشاف))، وكذلك ابن القيم لكن فيه ركاكة. هذا الكلام كله محذوف هذا بعيد، فيه بعدٌ.

والتثنية أن ولده قسمان ذكرٌ وأنثى أي صنفين ونوعين، فزال الإشكال عن قوله: ({جَعَلاَ})، و ({آتَاهُمَا}) وفي قوله: {فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} بلفظ الجمع باعتبار الأولاد.

على كلٍّ الصواب والحق في هذه الآية: أن آدم وحواء ليس لهما ذكرٌ البتة، وأن المراد بالنفس والزوج الجنس، وأن الحديث الوارد حديث سمرة حديثٌ باطل من جهة السند ومن جهة المتن، فحينئذ لا تأويل على ما ذكره بعض الصحابة أو غيرهم لأنه مخالف لهذا الأصل فيطعن فيه، وهذا مما يستدل به دائمًا نقول ابن القيم رحمه الله تعالى خالف في هذه المسألة مع كون ابن عباس صح عنه بمجموع ما روي عنه صحيح أنه ثبتت عنه القصة ومع ذلك خالفه ابن القيم، هذا يدل على ماذا؟

على أن قول الصحابِي ليس بحجة.

وثَمَّ مسألة يختلف فيها أهل الحديث: هل قول الصحابي في التفسير أو تفسير الصحابي له حكمٌ المرفوع أو لا؟

الصواب أنه ليس له حكم مرفوع خلافًا للحاكم. حينئذٍ إذا كان كذلك فليس ثَمَّ حُجَّة عملية عند العلماء، ليس ثَمَّ حجة إلا الكتاب والسنة. قول الصحابي ليس بحجة البتة، انظر ابن كثير يقول: يكاد أن يكون إجماع، ومع ذلك خالف، ولعله أول من رفع الراية، وجَرَّأَ من بعده، حينئذٍ نقول: هذا القول هذا الاختيار [من ابن تيمية] من ابن القيم رحمه الله تعالى وكذلك من بعده يدل على أن العبرة العملية - ودَعْكَ مما ينظر في علم أصول الفقه أو عند الحديث عن قول الصحابة حجة أو ليس بحجة - حينئذٍ ترد الأدلة وإذا سمعه الطالب ظن أن هذا القول هو الحقّ، لكن عمليًا إذا نَزَلَ إلى ساحة الترجيح ونظر الأقوال لا يجد لقول الصحابي وزنًا البتة، وإنما النظر في ماذا؟ فيما يتعلق بالكتاب والسنة لا حجة إلا في الوحي البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (قال ابن حزم: اتفقوا على تحريم كل اسم معبَّد لغير الله، كعبد عمر، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك، حاشا عبد المطلب). ابن حزم معروفٌ أبو محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري المشهور صاحب كتاب ((الإجماع)) و ((الإيصال))، ((المحلى)) وغيرها من المصنفات، وصاحب المذهب المشهور، وهو دائمًا يذكر في الذمّ يعني المذهب الظاهري، ونقول: نحن دائمًا الأصل في التعامل مع النصوص الشرعية سواء في باب المعتقد أو في غيره أن الأصل التمسك بالظاهر، لكن ليس مراد التمسك بالظاهر لأنه إذا لم تأت علة تدل على تعدِّية الحكم عن محله أننا لا نُعدّي الحكم، وهذا الذي أُخِذَ على ابن حزم رحمه الله تعالى، أنه ماذا؟ أنه لم يُعدِّ العلل إذا عُلِّلَ الحكم بعلةٍ، بمعنى أنه أنكر القياس وإذا أنكر القياس حينئذٍ ضاع كثير من المسائل التي ينبغي أن يُعدّى فيها الحكم، ولَمَّا كان كذلك صار بعض الفقهاء وخاصة المتأخرين إذا ذُكِرَ الظاهرية شنوه حملة وغارة يعني ما بينها غارة.

والصواب أن يقال: أن الظاهرية بمعنى الوقوف مع النصوص ظاهرًا، وعدم التأويل، وعدم بحثٍ عن قولٍ ولو كان اللفظ يحتمله غير الظاهر، نقول هذا الأصل هو الذي يُعتمد، وهذا هو الحق المبين الذي ينبغي اعتماده.

وأما البحث عن العلل وتأويل النصوص وأن هذا النص يُعارض ذلك، نقول: هذا الأصل فيه ماذا؟ من تَكَلُّفَات المتأخرين، ولذلك في باب المعتقد تجد أهل السنة والجماعة الوقوف على الظواهر، وهو الأصل، ومع ذلك إذا جاء بعض المتأخرين في مسائل الفروع، فإذا به ينفي الظاهر لمجرد العلة، وهذا الكلام الذي ذكره ابن حزم رحمه الله تعالى موجودٌ في ((مراتب الإجماع)) له.

قوله: (اتفقوا) الظاهر أنه أراد حكاية الإجماع لا حكاية الاتفاق على طريقة المتأخرين. يعني أراد الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية والأدلة الشرعية كتابٌ وسنةٌ وإجماع وقياس، ولذلك هو يقيد دائمًا يقول: في الإجماع المتيقن. والقياس هذا لا وزن له عنده. حينئذٍ الإجماع المتيقن المراد به ماذا؟ الثابت القطعي، وإذا كان كذلك فحينئذٍ قوله: (اتفقوا) هل أراد به الإجماع أو لا؟ هذا محتمل أنه أراد به الإجماع أو أراد عدم العلم بالمخالف، عدم العلم بالمخالف لأنه يحكى إجماع، وهذه طريقة كثير من المتأخرين حتى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، إجماع، إجماع، إجماع .. إلى آخره، لكن ليس ثَمَّ إجماع لأنه يحتاج إلى سند.

لأن الإجماع إجماع مَنْ؟

الأصل إجماع الصحابة، لو قيل: إجماع التابعين .. إلى آخره يحتاج إلى سند، أين السند؟ لا بد من نقلٍ عن سلفٍ، فإذا لم يكن كذلك

فالمراد بالإجماع حينئذٍ معنى الاتفاق، والمراد به ماذا؟ عدم العلم بالمخالف، وعدم العلم بالمخالف ليس بإجماع. وإذا لم يكن إجماعًا لا يكون حجة البتة.

الوقوف مع النص. قال هنا: (اتفقوا) الظاهر أنه أراد حكاية الإجماع لا حكاية الاتفاق على طريقة المتأخرين، ولذلك ذكره في ((مراتب الإجماع))، وهذا يؤيد هذا المعنى، والإجماع هذا الأدلة الشرعية التي تثبت بها الأحكام.

(اتفقوا) على ماذا؟ على حكمٍ شرعيٍ تكليفي على تحريم، إذًا التحريم هذا حكمٌ شرعيٌ تكليفيٌ، لكن مرّ معنا أن الشرك محرم الأكبر وأن الشرك الأصغر محرم والخفي محرم، والكبيرة محرمة والصغيرة محرمة.

إذًا لم يُعَيِّن قدر الذنب، وإنما حكا ماذا؟ حكمًا تكليفيًا، يعني هذا الاتفاق هل يُؤخذ منه أنه شركٌ أكبر أو أصغر؟

لا يؤخذ. لماذا؟ لأنه نقل إجماعًا على حكم تكليفيّ، واتفقوا على أن الشرك الأكبر حرام وأن الشرك الأصغر حرام إذًا التحريم هذا حكمٍ تكليفيّ. إذًا قوله: (على تحريم). هذا حكمٌ فهو بيان الحكم الشرعي من حيث الأحكام التكليفية، أما من حيث نوع الذنب هل هو شركٌ أم من الكبائر قلنا: فيما مضى التفصيل، أن الأصح أن التعبيد شركٌ، ثم قد يكون أكبر وقد يكو أصغر (على تحريم كل اسم معبّد لغير الله) لماذا؟ لأنه شركٌ في الربوبية والألوهية، عَبَّدَهُ لغير الله تعالى، قد يكون شركًا بمعنى ماذا؟ أنه قد يُراد به المعنى الحقيقي للتعبد، فيكون شركًا أكبر في الربوبية والألوهية، وقد يكون شركًا أصغر في الربوبية، لأنه شركٌ في الربوبية والإلهية لأن الخلق كلهم مِلْكٌ لله وعبيدٌ له، استعبدهم لعبادته وحده وتوحيده جل وعلا في ربوبيته وإلهيته، فالتعبيد لغير الله يكون شركًا، ومن هنا قلنا: بأن ما نُسِبَ إلى آدم باطل، لأنه لا يكون واقعًا في الشرك البتة، ثم قد يكون أكبر وقد يكون أصغر، فإذا كان عابدًا حقيقةً بأن تعلق به الخوف أو الرجاء أو المحبة كما كان الواجب تجاه الرب جل وعلا أو شارك الرب في هذه الأشياء فقد أشرك بالله الشرك الأكبر، وإن كان التعبد أو التعبيد مجرد إسداء النعمة إلى غير الله فهذا شركٌ أصغر كما مرّ.

إذًا دائر بين الأمرين، فإذا كان كذلك يمتنع شرعًا وعقلاً أن يقع آدم النبي عليه الصلاة والسلام في هذين النوعين البتة، فتسدل بهذا الأصل على بطلان تلك المسألة السابقة.

(كعبد عمر، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك، حاشا عبد المطلب) كعبد النبي وما أشبه ذلك كعبد النبي، وعبد علي، وكان أهل الجاهلية يعبدون أولادهم لآلهتهم كعبد اللات وعبد العزى وعبد مناة وغيرها.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: لا تحل التسمية بعبد عليّ. هذا عند الرافضة عندهم، وعبد الحسين موجود؟ وعبد الحسين لكن الظاهر والله أعلم أن الرافضة يقصدون به المعنى، لأنه في الصميم في الشرك الأكبر، وعندهم تقديس لهؤلاء الأصول لعلي رضي الله تعالى عنه والحسين، كعبد علي وعبد الحسين [نعم]، لا تحل التسمية بعبد علي وعبد الحسين ولا عبد الكعبة، وقد روى ابن أبي شيبة عن هانئ بن شريح قال: وفد على النبي - صلى الله عليه وسلم - قومٌ فسمعهم يسمون رجلاً عبد الحجر، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ما اسمك»؟ قال: عبد الحجر. فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما أنت عبد الله». يعني غَيَّرَ اسمه عليه الصلاة والسلام كما غَيَّرَ - صلى الله عليه وسلم - عبد الكعبة إلى عبد الرحمن بن عوف، صح ذلك، وعبد شمس كان اسم أبي هريرة يعني ثم غَيَّرَهُ، وهذا كثير في الجاهلية.

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ابن تيمية: وشريعة الإسلام الذي هو الدين الخالص لله وحده تعبيد الخلق لربهم كما سنه الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وتَغْيِير الأسماء الشركية للأسماء الإسلامية، والأسماء الكفرية إلى الأسماء الإيمانية.

إذًا المسلمون لهم أسماؤهم التي تختص بهم، حينئذٍ تسميةُ المسلم باسمٍ واردٍ عن العجم الأصل فيه المنع، وخاصةً إذا كان على اليهود والنصارى.

إذًا قوله: شريعة الإسلام. الذي هو الدين الخالص لله وحده تعبيد الخلق لربهم. هذا أصل متفق عليه من لدن آدم إلى النبي - صلى

الله عليه وسلم -، فلا يقع فيه آدم عليه السلام.

فإن قيل: كيف يتفقون على تحريم الاسم المعبد لغير الله، وقد صح عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «تعس عبد الدينار». الحديث الذي مر معنا، وصح عنه أنه قال: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب». صح عنه ذا وذاك.

فالجواب:

- أما قوله: «تعس عبد الدينار». فلم يرد به الاسم، وإنما أراد به ماذا؟ أراد به الوصف، لأنه تعلق به قلبه فصار الولاء والبراء عليه وصارت الطاعة والنهي عليه، حينئذٍ صار نوعٌ من العبودية، فلم يُرِد به الاسم، وإنما أراد به الوصف والدعاء على من يُعَبِّدُ قلبه للدينار والدرهم، فرضي بعبودية كل منهما عن عبودية الله تبارك وتعالى، وهذا واضح بَيِّن، إذًا لا اعتراض بعبد الدينار ولا عبد الخميصة ولا غيرها.

- وأما قوله: «أنا ابن عبد المطلب». عبد المطلب هل هذا إقرار من النبي - صلى الله عليه وسلم - أو لا؟ فهذا ليس من باب إنشاء التسمية بذلك، يعني لم يسمِّ به النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما هو موجود فذكره، وإنما هو من باب الإخبار بالاسم الذي عُرِفَ به المُسَمَّى دون غيره، والإخبار بمثل ذلك على وجه تعريف المسمى لا يحرم، ليس بحرام، يعني إذا حَكَيْتَ عن غيرك هذا الاسم حينئذٍ ليس بحرام، إنما التحريم يتوجه على من؟ عليه هو في نفسه في الإنشاء كونه انشأ ذلك الاسم، أو تمكن لم ينشئ هو بأن سُمِّيَ، حينئذٍ إذا لم يغير فيكون راضيًا بما ذُكِر.

إذًا الإخبار بمثل ذلك على وجه تعريف المسمى لا يحرم، ولا وجه لتخصيص أبي محمد ذلك بعبد المطلب خاصة، لأنه قول ماذا؟ اتفقوا على تحريم كل اسم. قال: (حاشا عبد المطلب). ما الدليل على الاستثناء؟ قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنا ابن عبد المطلب». نقول: هذا ليس فيه دليل، لأنه ما أنشأه النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أقره، وإنما ذكره من باب الإخبار عن شخص مسمى به، عُرِفَ بذلك، حينئذٍ ليس بإقرار فلا يُستدل به على الاستثناء فيبقى أن الأصل في عبد المطلب هو تعبيد لغير الله تعالى، والأصل فيما عُبِّدَ لغير الله المنع والتحريم وأنه شركٌ أصغر.

قال: ولا وجه لتخصيص أبي محمد ذلك بعبد المطلب خاصة، فقد كان - أصحابه النبي - صلى الله عليه وسلم - يسمون بني عبد شمس وبني عبد الدار بأسمائهم ولا ينكر عليهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك، أليس كذلك؟ قبيلة بني عبد الدار، وذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس إقرارًا، وإنما هو من باب التعريف ليس من باب الإنشاء، من باب ذكر الشيء بما اشتهر به، فباب الإخبار أوسع من باب الإنشاء، فيجوز فيه ما لا يجوز في الإنشاء. فعلى هذا لا تجوز التسمية بعبد المطلب ولا غيره مما عبد لغير الله، وكيف تجوز التسمية وقد أجمع العلماء على تحريم التسمية بعبد النبي، أيهما أولى؟ لو قيل بالجواز، أيهما أولى عبد النبي ولا عبد المطلب؟ لا شك أنه عبد النبي، فإذا منع هذا فعبد المطلب من بابٍ أولى، يعني لو نظرنا إلى المسألة عقليةً أجمع العلماء [على تسمية] على تحريم التسمية بعبد النبي وعبد الرسول وعبد المسيح وعبد علي وعبد الحسين وعبد الكعبة، وكل هذه أولى بالجواز من عبد المطلب لو جازت، - لو، انتبه - لو جازت التسمية به.

فإن قيل - اعتراض آخر - في الصحابة من اسمه عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب هذا موجود في الصحابة، لو أُورِدَ ذلك بأنه في الصحابة.

جوابه: أما من اسمه عبد شمس فغَيَّرَه النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى عبد الله، وأما عبد المطلب بن ربيعة وهذا لم يثبت أنه عبد المطلب صحابي، فذكر ابن عبد البر أن اسمه عبد المطلب، وقال: كان على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم يغير اسمه فيما علمت.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: وفي ما قاله نظرٌ. يعني ما قاله ابن عبد البر، فإن الزبير أعلم من غيره بنسب قريش، الزبير بن البكار صاحب كتاب (([جمهرة] نسب قريش))، أعلم من غيره بنسب قريش، يعني يعرض بابن عبد البر أعلم من غيره بنسب قريش، ولم

يذكر أن اسمه إلا المطلب يعني ليس عبد المطلب، وإنما هو المطلب وفرق بين الاسمين، وقد ذكر العسكري أن أهل النسب إنما يسمونه المطلب، وأما أهل الحديث فمنهم من يقول: المطلب. ومن يقول: عبد المطلب. إذًا لم يثبت، وإذا لم يثبت الأصل المنع، وإذا كان كذلك حينئذٍ ليس فيه حجة في كون عبد المطلب ليس بمحرم وإنما هو جائز، فليس في الصحابة من اسمهم مُعَبَّدٌ لغير الله إلا وغيره النبي - صلى الله عليه وسلم -.

فقول ابن حزم رحمه الله تعالى: حاشا عبد المطلب. هذا أراد به ماذا؟ أراد أن عبد المطلب مما وقع فيه نزاع، يعني لم يتفقوا على تحريمه، وإنما وقع فيه نزاع، ويحتمل وجه آخر، حاشا عبد المطلب اتفقوا على جوازه، أليس كذلك؟ حاشا عبد المطلب، لأن ما بعد حاشا نقيض ما قبله، حاشا حرف استثناء حاشا عبد المطلب، قال هنا: اتفقوا على تحريم كل اسم معبَّدٍ لغير الله حاشا عبد المطلب لم يتفقوا عليه، حاشا عبد المطلب اتفقوا على جوازه.

هذا أو ذاك نقول: السنة هي الفيصل في مثل هذه المسألة، حينئذٍ نقول: الأصل فيه المنع.

قول ابن حزم: (حاشا عبد المطلب). استثناء من العموم، أي فلم يتفقوا على تحريم التسمية به، وذكر ابن القاسم أصله قال: لأن أصله من عبودية الرق. يعني لماذا سُمِّيَ عبد المطلب؟ لماذا استثناه بعض أهل العلم؟ قال: لأنه لم يُقْصَدُ به التعبيد، وإنما قصد به الوصف الذي يكون عبد لسيده، يعني العبودية الرقة التي هي رق بين أولئك. قال: لأن أصله من عبودية الرق، وذلك أن عمه المطلب بن هاشم بن عبد مناف قدم المدينة وكان ابن أخيه هذا نشأ في أخواله بني النجار من الخزرج لأن هاشمًا تزوج فيهم امرأة فجاءت منه بهذا الابن وسماه شيبة، عبد المطلب اسمه شيبة، فلما شب في أخواله وبلغ سن التمييز سافر به عمه المطلب، إذًا شيبة هو عبد المطلب عمه المطلب إلى مكة بلد أبيه وعشيرته، وقدم به وهو رديفه فرآه أهل مكة وقد تغير لونه بالسفر، فحسبوه - ظنوه يعني - فحسبوه عبدًا للمطلب فقالوا: هذا عبد المطلب. إذًا أرادوا به ماذا؟ ليس التعبيد الذي هو كعبد الله وعبد الرحمن، إنما أرادوا به ماذا؟ كونه عبدًا له، يعني رقيقًا، وهذا الوصف الصحيح قد يقال من باب الإخبار، عبد زيد .. إلى آخره لا بأس به، لكن لما جاء الشرع حينئذٍ نقول: هذا سابق على الشرع، فإذا كان كذلك فجاء الشرع فالأصل فيه المنع، فإذا ذُكِرَ يكون من باب الإخبار لا من باب الإنشاء، فحسبوه عبدًا للمطلب، فقالوا: هذا عبد المطلب، فعَلِقَ به هذا الاسم ولزمه فصار لا يُذْكَرُ ولا يُدْعَى إلا به، فلم يبقَ للأصل معنى مقصود، هذا وجه الاستثناء عند بعضهم.

وأيضًا كما تقدم قول ابن القيم: يجوز في الإخبار ما لا يجوز في الإنشاء كما يقال بنو عبد شمس وبنو عبد الدار ونحو ذلك. كما أقره النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن من باب الإخبار. وقال - صلى الله عليه وسلم -: «أنا ابن عبد المطلب». هذا الوجه الاستثناء فقالوا بالجواز، والصواب المنع كما سبق تقريره، والله أعلم.

قال في ((التيسير)): كلام ابن حزمٍ ليس صريحًا في حكاية الإجماع على جواز ذلك بعبد المطلب، فإن لفظه - يعني لفظ ابن حزم - اتفقوا على تحريم كل اسم مُعَبَّد لغير الله كعبد العزى وعبد هبل وعبد عمرٍ وعبد الكعبة وما أشبه ذلك حاشا عبد المطلب واتفقوا على إباحة كل اسم بعد ما ذكرنا ما لم يكن اسم نبيٍّ أو اسم ملكٍ .. إلى آخره، يقول: هذا ليس صريحًا في كونهم اتفقوا على أن عبد المطلب لا يحرم، لأن التقابل هنا اتفقوا على تحريم حاشا عبد المطلب اتفقوا على جوازه، هذا ظاهر النص وظاهر كلام ابن حزم، لكن يقول: هذا يحتمل وجهًا آخر، وإذا احتمل وجهًا آخر حينئذٍ بطل التعيين في الاستدلال به، فيحتمل أن مراده حكاية الخلاف فيه، وعلى تقدير أن مراده حكاية الإجماع على جواز ذلك، فليس كل مَنْ حكا إجماعًا يُسلم له، يعني طعن في الإجماع، ولا كل إجماع يكون حجةً أيضًا، فكيف والخلاف موجود، والسنة فاصلة بين المتنازعين.

إذًا حاشا عبد المطلب له وجهان فيما حكاه ابن حزم، حاشا عبد المطلب اتفقوا على جوازه، وهذا باطل لأن الخلاف موجود، حاشا عبد المطلب وقع فيه نزاع، وهذا صحيح، إذًا ليس في كلام ابن حزم حكاية إجماع على أن عبد المطلب متفق عليه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في الآية). أي آية؟ التي ترجم بها (قال: لما تغشاها آدم حملت فأتاهما إبليس فقال: إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة لتطيعاني أو لأجعلن له قرنَيْ أيِّلٍ، فيخرج من بطنك فيشقه، ولأفعلن ولأفعلن. يخوفهما) هذا خوف السر (سمياه عبد الحارث، فأبيا أن يطيعاه فخرج مَيِّتًا [مَيْتًا] ثم حملت فأتاهما فقال مثل قوله، فأبيا أن يطيعاه، فخرج مَيِّتًا [مَيْتًا]- يعني يجوز الوجهان- ثم حملت فأتاهما فذكر لهما فأدركهما حب الولد، فسمياه عبد الحارث، فذلك قوله تعالى: {جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}. رواه ابن أبي حاتم). هذا الأثر كما قال المصنف: (رواه ابن أبي حاتم). ورواه سعيد بن منصور في ((سننه)) والأكثر على أنه ثابت عن ابن عباس حتى ابن كثير قال أنه ثابت، لكن طعن فيه من حيث كونه من آثار بني إسرائيل.

قوله: (في الآية). أي المترجم بها (لما تغشاها آدم حملت فأتاهما إبليس فقال: إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة) هذه نكارة ينبغي الوقفة معها، لأنه كيف يعرفهما بأنه الذي آتاهما في الجنة ثم بعد ذلك يطيعانه، هذا باطل (لتطيعاني) هذه جملة قسمية، أي والله لتطعاني، (أو لأجعلن له) أي لولدكما (قَرْنَيْ أَيِّلٍ) بالتثنية والإضافة (قرْنَيْ) و (أَيِّل) بفتح الهمزة وكسر الياء المشددة ذكر الأوعال، والمعنى أنه يخوفهما يعني بكونه يجعل للولد قرني وَعِل، وهل يقدر الشيطان على ذلك؟ كيف يُصَدِّقَانِهِ؟ إذا كان آدم عليه السلام وهو كذلك يعتقد بأن لا خالق إلا الله، فكيف حينئذٍ يتوعدهما إبليس بأن يجعل لهما قرنان ثم يصدقانه؟ هذا باطل، قال هنا: والمعنى أنه يخوفهما بكونه يجعل للولد قرني وَعِل فيخرج من بطنها فيشقه كما قال: (فيخرج من بطنك فيشقه، ولأفعلن ولأفعلن يخوفهما) أي بغير ما ذكر ويزعم أنه يفعل بهما غير ذلك (سّمياه عبد الحارث) قال سعيد بن جبير: كان اسمه في الملائكة الحارث وكيف ما عرفه آدم عليه السلام؟ وكان مراده أن يُسماه بذلك ليكون قد وُجِدَ له صورة الإشراك به، الصورة، يعني المعنى هنا ليس بموجود وإنما هو في الصورة، وهذا باطل، لماذا؟ لأنه يرده ما مضى أنه حب الولد هو الذي جعلهما يعدلان إلى التسمية، إذًا له معنى من المعاني، فإن هذا بابٌ من كيد إبليس إذا عجز عن الآدمي أن يوقعه في المعصية الكبيرة طمع منه الصغيرة، وأيضًا فإنه قد يحصل له منهما طاعته كما أطاعا أول مرة (فأبيا أن يطيعاه) لِمَا يعلمان من الشؤم في طاعته لإخراجهما بها من الجنة، هكذا هذا قول من يشرح الحديث أو الأثر على القول السابق. (فخرج ميتًا) ابتلاءً من الله سبحانه وامتحانًا لأبويه (ثم حملت فأتاهما فقال مثل قوله، فأبيا أن يطيعاه فخرج ميتًا، ثم حملت فأتاهما فذكر لهما فأدركهما حب الولد) يعني سلما له خضعا وذلا له، وهذا باطل أي حب سلامة الولد وهذا من الامتحان، فإن الإنسان لا عزم له، وإن عاين ما عساه أن يعاين من الآيات إلا بتوفيق الله، فإن الطبيعة البشرية تغلب عليه.

لكن هذا نبي لا نقول من الطبيعة البشرية حب الولد تجعله يقع في الشرك الأصغر أو الأكبر هذا باطل لا يقال بأنه وافق الطبيعية.

(فسمياه عبد الحارث) وكان ذلك شركًا في التسمية وإن لم يقصدا تعبيده للشيطان، يعني وافقا في الظاهر، وأما في الباطن فلا، بل قصدا به فيما ظن إما دفع شره عن حواء، وإما الخوف على الولد من الموت. وهذان السببان باطلان، يعني إما دفع شره عن حواء، وهذا فيه توجه إلى غير الله تعالى، وهذا باطل، يعني ما وافقا على التسمية إلا لأحد أمرين. هذا يقوله من يشرح هذ الأثر، إما دفع شره عن حواء، وهل يستدفع الشر بغير الله تعالى؟ هذا باطل، وإما الخوف على الولد من الموت، كيف الموت بيد من؟ بيد إبليس؟ ليس بيد إبليس كيف يقال بأن حواء تعتقد هذا أو آدم يعتقد هذا، هذا باطل، (فذلك قوله تعالى: {جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}).

قال المصنف: (وله بسند صحيح عن) من؟ (عن قتادة قال: شركاء في طاعته، ولم يكن في عبادته). قوله: (عن قتادةَ قال: شركاء في طاعته). بكونهما أطاعه في التسمية بعبد الحارث ولم يكن في عبادته، أي لا أنهما أطاعه في العبادة، هذا من باب ماذا؟ هذا شيء خارج عن النص، يعني ما جاء في الحديث السابق وأثر ابن عباس ليس فيه ما يدل على ذلك، وإنما الذي يدل عليه خاصةً أثر ابن عباس أنهما وقعا في الشرك الأكبر، اعتقاد أن إبليس له القدرة في الإحياء والإماتة وهذا ليس لإبليس، حينئذٍ هذا من باب الاعتذار، يعني تحويل اللفظ عن ظاهره، ولذلك بعضهم يحكي أن النظر في الحديث السابق أن منهم من صححه، ومنهم من ضعفه، ومن صححه اتفقوا على تأويله، لأنه الظاهر يدل على ماذا؟ على الوقوع في الشرك الأكبر، فلا بد من تأويله إلى ما يُذكر أنه شركٌ في الطاعة

وليس شركًا في العبادة، وهذا التأويل باطل، وفرق بين كذلك جاءوا إلى مسألة أخرى فرق بين الطاعة والعبادة، لأنه إذا قيل: أنهما أطاعها في الطاعة لا في العبادة. مر معنا أن العبادة هي الطاعة، حينئذٍ لا بد من الفرق بينهما، قالوا: فرق بين الطاعة والعبادة، فلو أن أحدًا أطاع شخصًا في معصية الله لم يجعله شريكًا مع الله وهو كذلك، يعني في العبادة، لكن أطاعه في معصية الله، وهذا دليل على الفرق بين شرك الطاعة وبين شرك العبادة.

فإن قيل: تفسير العبادة بالطاعة يلزم منه على هذا القول أن يكون شركًا في العباد على ما مر تقريره أن الطاعة هي العبادة، والعبادة هي الطاعة يلزم منه أن قول من قال أنه شركٌ في الطاعة لا في العبادة أن هذا القول باطل، لماذا؟ لأن العبادة هي الطاعة، إذًا وقع الشرك في العبادة، فلا فرق بينهما البتة.

جوابه: أن الطاعة الخاصة هي مورد الشرك كما مر معنا، وهذا أجاب به بعضهم، ثم تفسير العبادة بالطاعة وهو ما أورده صاحب ((التيسير)) هنا: تفسير العبادة بالطاعة من التفسير باللازم، فإن لازم العبادة أن يكون العابد مطيعًا لمن عبده بها، فلذا فسرت بالطاعة، أو يقال هو التفسير بالملزوم وإرادة اللازم، أي لما كانت الطاعة ملزومة للعبادة والعبادة لازمة لها فلا تحصل إلا بالطاعة جاز تفسيرها بذلك وهو أصح كما قال في ((التيسير))، لكن الصواب أن الطاعة هي العبادة والعبادة هي الطاعة، لكن متى نقول بأنه وقع في الشرك شرك الطاعة؟ بالتفسير السابق، قلنا المراد به الطاعة الخاصة، وهي تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما حلل الله أو تحليل ما حرم الله عكسه، حينئذٍ نقول: هذه إن حصلت وقع في الشرك في الطاعة.

قال المصنف: (وله بسند صحيح عن مجاهد في قوله: {لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً}. قال: أشفقا أن لا يكون إنسانًا، وذكر معناه عن الحسن وسعيد وغيرهما). قوله عن مجاهد: (أشفقا أن لا يكون إنسانًا). أي خافا، أي آدم وحواء أن لا يكون الولد إنسانًا، بل خافا أن يكون بهيمة، أو غير تام الخلقة، (أشفقا أن لا يكون إنسانًا) يعني خافا أن يكون بهيمة أو غير تام الخلقة. قال أبو صالح: أشفقا أن يكون بهيمة، فقالا: لئن آتيتنا بشرًا سويًّا. رواه ابن أبي حاتم.

وكانت عائشة إذا بشرت بالمولود لم تسأل ذكر هو أم أنثى انتبه، بل تسأل عن خِلقته هل هو ولد سويّ أو لا؟ هذا تمام النعمة، وليس في كونه ذكرًا أو أنثى.

وفيه أن هبة الله للرجل البنت السوية من النعم.

قال: (وذكر معناه)، (وذكر) أي ابن أبي حاتم فإن الراوي لما سبق ذكر معناه يعني معنى ما سبق عن مجاهد وقتادة، عن مَنْ؟ (عن الحسن) وهو البصري، (وسعيد) وهو بن جبير، (وغيرهما) وهو السُّدِّيّ، وهذا أقوال كثيرة للتابعين، وأكثرهم أتباع أو طلاب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ولذلك قال جزم ابن كثير أن هذه لأقوال قتادة ومجاهد وإلى آخره هذه لا تؤثر عليه، أخذوه عن من؟ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه.

قال ابن كثير: وقد تلقى هذا الأثر عن ابن عباس جماعة من أصحابه كمجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة، ومن الطبقة الثانية قتادة والسُّدِّيّ وغيره الذي أورده المصنف هنا، ومن الطبقة الثانية قتادة والسُّدِّيّ وغير واحد من السلف وجماعة من الخلف، ومن المفسرين من المتأخرين جماعات لا يُحْصَوْنَ كثرةً. وكأنه والله أعلم - قول ابن كثير - قول سديد في هذا، وكأنه والله أعلم أصله مأخوذ من أهل الكتاب، فإن ابن عباس رواه عن أُبَيِّ بن كعب كما رواه ابن أبي حاتم عنه، وذكر إسناده، ثم قال: وهذه الآثار يظهر عليها والله أعلم أنها من آثار أهل الكتاب، وقد صح الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم». ثم أخبارهم على ثلاثة أقسام:

- فمنها ما علمنا صحته بما دل عليه الدليل من الكتاب - يعني كتاب الله - وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -.

- ومنها ما علمنا كذبه بما دل على خلافه من الكتاب والسنة أيضًا، وهذا النوع الذي معنا من هذا النوع، يعني دل الكتاب والسنة على كذب هذا النوع.

٨٧٠٢ خاتمة الدرس

- ومنها ما هو مسكوت عنه، فهو المأذون في روايته بقوله عليه الصلاة والسلام: «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج». وهو الذي لا يُصَدَّقُ ولا يُكَذَّب، لقوله: «فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم». وهذا الأثر من القسم الثاني مما علمنا كَذِبَهُ بما دل على خلافه من الكتاب والسنة، ومن حدث به - يقول ابن كثير اعتذارًا ابن عباس وغير -: من حدث به من صحابي أو تابعي فإنه يراه من القسم الثالث المسكوت عنه وهو المؤذون في روايته.

وجعله من القسم الثالث فيه نظر لماذا؟

دليل الكتاب والسنة على أنه باطل فلا يجوز التمسك به البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(فيه مسائل:

(الأولى: تحريم كل اسم معبّد لغير الله).

دليله: الإجماع [أحسنت] إذًا ليس الآية ولا الأثر، إلا على رأي المصنف رحمه الله تعالى على ما ذهب إليه، أي لِمَا فيه من الإشراك مع الله في الربوبية ودليله الإجماع على ذلك ما حكاه ابن حزم رحمه الله تعالى.

(الثانية: تفسير الآية). ({فَلَمَّا آتَاهُمَا}) قلنا: فيهما قولان، المصنف يحتج بصحة القصة أي قوله تعالى: ({فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا}) حيث عبداه لغير الله على ما رجحه المصنف.

(الثالثة: أن هذا الشرك في مجرد تسمية لم تقصد حقيقتها).

أي التسمية وعلى ظاهر النصوص ماذا؟ كيف أنها لا تقصد حقيقتها، هما خافا منه، فكيف لم تقصد حقيقتها؟ ما سَمَّياه إلا فرارًا من تهديد إبليس لو أخذنا بظاهره يعني كذلك فكيف لم تقصد الحقيقة؟ أليس في استعانة بغير الله تعالى هذا باطل.

على كلٍّ أن هذا الشرك في مجرد التسمية لم تُقصد حقيقته، أي أن التسمية بعبد الحارث إنما هو شركٌ بمجرد التسمية فقط ولم يقصد حقيقة ما أراده الشيطان من التعبيد له.

والصواب أن هذا الشرك هو الشرك الواقع من بني آدم لا من آدم وحواء كما في الآية {أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ}

(الرابعة: أن هبة الله للرجل البنت السوية من النعم). ولد صالحاً أي أنهما حلفا أن يُشكرا الله تعالى إذا أتهما صالحاً أي سويًّا لا عيب فيه فدخلت البنت، ولم يفرقا بين كونه ذكرًا أو أنثى دل ذلك على أن هبة الله للإنسان البنت السوية من النعم خلافاً لِمَا اشتهر عند العرب من كراهة البتة.

(الخامسة: ذكر السلف الفرق بين الشرك في الطاعة، والشرك في العبادة).

أي أن ما جرى من الأبوين مجرد موافقة في التسمية فقط، وهذا من شرك الطاعة وهو لا يصل إلى الشرك الأكبر، نعم قد لا يصل لكن لأنه ليس المراد به الطاعة الخاصة، ولم يقصدا حقيقة التعبد للشيطان الذي هو الشرك الأكبر وهذا من إظهار العذر للأبوين، يعني من باب الاعتذار فقط ولذلك ظاهر النصوص أو النص الذي أو النص الذي استدلوا به المرفوع يدل على الوقوع في الأصغر أو في الأكبر، وظاهر ما أُثِرَ عن ابن عباس أشد من ذلك.

والله أعلم.

وصلَّى الله سلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

88 ٨٨

٨٨٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد))، (باب قول الله تعالى: {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ} الآية) هذا الباب هو الباب الحادي والخمسون (باب قول الله تعالى: {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} الآية) كما هو معلوم أن هذا الباب في ظاهره أنه يتعلق بنوع من أنواع التوحيد الثلاثة: وهو توحيد الأسماء والصفات، وهذا هو الباب الثاني مما نص فيه المصنف على ذلك حيث سبق قوله رحمه الله تعالى: (باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات) أنه يكفر، أنه يكفر هو الجواب، حينئذٍ قال هنا: (باب قول الله تعالى: {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ}) لا شك أن الجحد أخص من الإلحاد، لأن الجحد يعتبر تكذيبًا حينئذٍ يكون كفرًا أكبر وأما الإلحاد فهو أعم، حينئذٍ قد يقال بأن هذه هي المناسبة [بين الكتاب] بين هذا الباب وكتاب التوحيد بأنه أراد أن يبين نوعًا مما يتعلق بتوحيد الأسماء والصفات، حيث بين فيما سبق أن الجحد يكفر به ولو كان متعلقًا باسمٍ واحدٍ أو بصفةٍ واحدة، وهنا أراد أن يبين رحمه الله تعالى ما يتعلق بالإلحاد إذ هو أعم من ذلك، لكن الشراح وجدوا مناسبةً أخرى تتعلق بالباب.
فمناسبة الباب لكتاب التوحيد عند من قرَّ ذلك أراد المصنف بهذه الترجمة الرد على من يتوسل بذوات الأموات، وأن المشروع هو التوسل إلى الله تعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العليا حينئذٍ أخذوا معنى خفيًّا وهو أن هذا الباب إنما هو معقودٌ في الرد على من توسل بغير التوسل المشروع، فبدل من أن يتوسل بالأموات ونحوهم حينئذٍ يجب عليهم أن يتوسلوا بأسمائه جل وعلا وصفاته العلا وكذلك العمل الصالح، ويحتمل أن هذه هي المناسبة، ويحتمل أنه أراد عطفًا على ما سبق من الباب السابق، (باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات) أنه يكفر، هناك عيَّن التكفير وهنا أعم من ذلك، ولذلك أراد أن يبين معنى الإلحاد، فأورد قول ابن عباس الذي هو قول قتادة كذلك الرواية الثانية وقول الأعمش كله في تفسيره معنى الإلحاد، ومراده بهذا الباب والله أعلم أن يبين معنى الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته كما بيَّن فيما سبق ما يتعلق بمن جحد شيئًا ما مما يتعلق بالأسماء والصفات، وأما ما ذكره الشراح فهو محتملٌ لكن فيه شيءٌ من البعد، والله أعلم.
(باب قول الله تعالى: {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى} الآية) ذكر المصنف رحمه الله تعالى أيةً جعلها ترجمةً، وذكر بعض الآثار المتعلقة بتفسير هذه الآية كعادته رحمه الله تعالى.
قوله تعالى: ({وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى}) وعرفا فيما سبق أن هذا الباب الأصل أنه مفردٌ بما يتعلق بالكتب المتعلقة بالأسماء والصفات، حينئذٍ ليس كل ما يقال هناك يقال هنا وإنما يقال جملة ما يمكن أن يتمسك به من أصولٍ، ({لِلّهِ}) خبرٌ مقدم، جار مجرور، و ({الأَسْمَاء}) هذا مبتدأٌ مؤخر، حينئذٍ قدَّم ما حقَّه التأخير فأفاد القصر والحصر.
ففيه توحيد الأسماء لله، وهو النوع الثالث من أنواع التوحيد: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وكل منها لا بد فيه من الإفراد الذي ينبني عليه ماذا؟
إثباتٌ ونفيٌ. إذًا ({لِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى}) لا لغيره، وهل أراد أن يثبت له الأسماء فحسب أم أراد أن يثبت لنفسه قصرًا وحصرًا حسن أسمائه جل وعلا؟ الثاني المراد، لماذا؟ لأن الصفة مع موصوفها كالشيء الواحد حينئذٍ ({الأَسْمَاء}) هذا مبتدأ صفته ({الْحُسْنَى}) وهو اسم تفضيل مؤنث وأحسن حينئذٍ أراد أن يبين أن الأسماء الحسنى بهذا التركيب التوصيفي أو التَّقييدي محصورٌ في قوله: ({لِلّهِ}). إذًا

لا لغيره، ليس لغيره اسمٌ يبلغ الحسنى في غايته، وإنما هو متعلق بالباري جل وعلا، فحينئذٍ أراد بهذا توحيد الأسماء لله وليس المراد مطلق الأسماء أنها ثابتة لله فحسب، لا، وإنما أراد الحسنى.

وفي هذا إخبار عن نفسه الشريفة أن له أسماءً وأنها حسنى قد بلغت الغاية في الحسني يعني الكمال، ليس فوقه حسنٌ البتة، كمالٌ ليس فوقه كمالٌ البتة، فليس في الأسماء أحسن منها ولا أكمل، ولا يقوم غيرها مقامها لِمَا تدل عليه من صفات الكمال ونعوت الجلال، لأنه كما هو مقررّ من قواعد الأسماء أن أعلام الباري جل وعلا أعلامٌ وأوصاف، حينئذٍ من جهة دلالتها على الذات فهي أعلام، ومن جهة دلالته على الصفات التي تضمنها كل اسمٍ على حدة فهي صفات. ولذلك تنعت وينعت بها، يعني تقع نعتاً وهذا لا إشكال فيه من حيث كونه وصفًا، ولذلك بسم الله الرحمن، الرحمن هذا صفة للباري جل وعلا، الله لفظ الجلالة حينئذٍ كيف وقع صفة وهو علم، والعلم عند النحاة لا يُنعت به، وإنما يُنْعَت؟

جوابه: أنه باعتبار كونه صفةً، الرحمن دال على ذاتٍ ودال على صفةٍ، إذًا أسماء الباري جل وعلا إعلامٌ وأوصاف، فهي تدل على الذات، وبهذا الاعتبار هي مترادفة، وتدل على الصفات وهي بهذا الاعتبار متباينة، وهذا هو الحق وفي مسألة هل إعلام الباري جل وعلا مترادفة أم متباينة؟

وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيرًا بمرادفٍ محضٍ، إذا قيل: الكليم المراد به السخي مثلاً، ليس المراد أنه مرادف له من كل وجه، إنما أرادوا به ماذا؟ التقريب لأنك لو جئت باسم مرادف له وصار فيه من الكمال ما يبلغ الغاية والحسن ولم يرد في الكتب والسنة على أنه علم للباري جل وعلا فقد سواه غيره، وليس الأمر كذلك، وإنما هو ماذا؟ أنما هو تقريبٌ للمعنى فحسب، يقال: الكريم أي السخي الشريف ونحو ذلك، حينئذٍ قل هذا السخي ليس مرادفًا له من كل وجه، لو كان كذلك لدل على المعنى مثل ما دل عليه الكريم، وهذا فيه بعدٌ هذا باطل، بل هو على سبيل التقريب يعني للمعنى والتفهيم فله من كل صفةِ كمالٍ أحسن اسمٍ وأكمله وأتمه معنى، وأبعده وأنزهه عن شائبة نقصٍ، وهذا متفقٌ عليه بين أهل السنة والجماعة، فكل علمٍ يدل على ذاتٍ وصفتٍ كما أن الذات موصوفة بصفات الكمال لا يعتريها نقص بوجه من الوجوه، كذلك كل علمٍ دل على صفةٌ فحينئذٍ الصفة نثبتها على وجه الكمال لا يعتريها نقص بوجه من الوجوه، فله من صفة العلم علمه بكل شيء، يعني العلم هذه مدلول العليم. العليم هذا اسم من أسمائه جل وعلا دل على ذات وصفةٍ وهي العلم، فنثبت العلم على وجه الكمال وهو كونه متعلقًا بكل شيء سواء كان هذا الشيء على وجه الإمكان أو على وجه الجواز أو على وجه الوجوب أو المحال حينئذٍ نقول: هذا وصف العلم قد تعلق به من كل وجهٍ سواء كان جزئيات أو كان من الكليات، دون العالم والفقيه لا شك أن العالم ليس كالعليم، ولو قيل: الفقيه كذلك بمعنى أنه مرادفٌ للعالم ليس مثله من كل وجهٍ، والسميع فهو مثبتٌ لكونه سميعًا جل وعلا فسمعه متعلق بكل شيء دون السامع.

السامع ليس كـ ((السميع)) هو دونه لأنه ماذا؟ يدل على ذات متصفة بصفة السمع فحسب، أما السميع فهو صفةٌ مبالغة، صفةٌ مشبهة فحينئذٍ يدل على ماذا؟ على الغاية في هذا الوصف أما السامع هذا لا يدل على شيء مما دل عليه لفظ السميع وإن جاء في الشرع فقد يأتي ما يكمله كالقادر والقدير، القادر هذا من أسمائه جل وعلا جاء على زنة الفاعل، وكذلك القدير فهو مثله غافر جاء الغفور حينئذٍ جاء ما يدل على معنىً آخر مكمل لهاً، والرحيم رحمة بالمؤمنين دون الشفيق، والكريم الجود والكرم دون السخي، وهكذا حينئذٍ كل أسمائه جل وعلا تدل على صفاتٍ، ثم هذه الصفات هي بالغة في الحسن كماله، فأسماؤه أحسن الأسماء كما أن صفاته أكمل الصفات بلغة الغاية، فلا يُعْدَل عما سَمَّى به نفسه إلى غيره، يعني شيئًا لم يُسِمِّ به الباري جل وعلا نفسه، كما لا يُتَجاوز ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - إلى ما وصفه به المبطلون، لأن القاعدة هنا أن الباري جل وعلا إيمان يُسمى بما سَمَّى به نفسهُ في كتابه

أو على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم -، ويوصف بما وصف به نفسهُ في كتابه أو على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ كل اسمٍ لا بد أن يكون توقيفيًا، وكل صفة لا بد أن توقيفيّة، فلا مجال للعقل في إثبات الأسماء ولا مجال للعقل في إثبات الصفات، والمقصود هنا في الكون العقلي ليس له مجالاً في إثبات الصفات أنه لا يستقل بذاته، وأما كونه قد يدل على ما دل عليه السمع فلا إشكال فيه، ولذلك تأتي بعض الصفات كالعلو الذاتي مثلاً فنقول: دل عليه الكتاب والسنة والإجماعُ والعقلُ والفطرة، حينئذٍ أثبتنا بالعقل وأثبتنا بالفطرة، نقول: العقل والفطرة هنا دليلان مساندان وليس مستقلين بإثبات الصفة، وإنما يكون ماذا؟ متواطأً مع الكتاب والسنة.

فقوله: ({الْحُسْنَى})، ({وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى})، ({الْحُسْنَى}) مؤنث أحسن، مذكر ومؤنث، اسم تفضيلٍ أي البالغة في الحسن غايته أي أكمله، لأن اسم التفضيل يدل على هذا كما هو معلومٌ من لسان العرب، التفضيل هنا مطلق لا مقيد بمعنى أنه قال: ({وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى}) أحسن من أي شيء؟ أطلقه، ومعلوم أن أفعل التفضيل إذا أطلق دل على ماذا؟ على العموم، زيدٌ الأفضل حينئذٍ دل على أنه أفضل من كل أحدٍ، بالغة في الحسن أكمله من كل وجهٍ ليس فيها نقصٌ بوجهٍ من الوجوه، وما يُطلق عليه سبحانه من باب الأسماء والصفات توقيفي، وهذا محل وفاقٍ عند الصحابة، قد يكون عند المتأخرين فيه شيء من الخلاف، لكن لم ينقل عن أحدٍ من الصحابة أنه أطلق لفظًا على وجه العلمية على الباري جل وعلا، أو أطلق وصفًا من باب الوصفية على الباري جل وعلا، وأما ما وقع عند الأشاعرة وغيرهم وعند المتأخرين من أهل السنة والجماعة هل أسماؤه توقيفية أو لا؟ الصفات توقيفية أو لا هذا الخلاف حادث فلا يلتفت إليه البتة.

إذًا باب الأسماء توقيفي، وباب الصفات توقيفي، يعني الأصل فيه المنع حتى يرد النص من كتابٍ أو سنة لأن هذا اللفظ قد وصف الله تعالى به نفسه أو سَمَّى به نفسه وما عدا ذلك فالأصل فيه التحريم والمنع، بخلاف الأخبار أو الإخبار فلا يجب أن يكون توقيفيًّا، باب الخبر عندهم أوسع من الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، فدائرة الأسماء أضيق الدوائر، ثم الصفات، ثم الأخبار. وهذه وما يتعلَّق بها من قواعد بيناها على جهة التفصيل في ((شرح الواسطية)) فليرجع إليها، كذلك مقدمة ((سلم الوصول)) لكن المراد هنا التنبيه على أن باب الإخبار هذا فيه قولان لأهل السنة والجماعة.

القول الأول: أنه يُشترط فيما يخبر به عن الباري أن يكون أصل المادة محفوظة في الكتاب والسنة يعني جاء لفظها، ويشتق منها اسم فاعل أو صفة مشبهة فتطلق على الباري جل وعلا.

القول الثاني: أنه لا يُشترط، وأكثر متأخرين على هذا القول، بأنه لا يشترط، ولذلك أطلقوا القديم على الباري جل وعلا، والواجب بذاته أو بنفسه على الباري جل وعلا، قالوا: وهذا من باب الإخبار، وعلى ذلك ابن تيمية وابن القيم، ومن تبعهما.

والصواب: أن يقال أنه لا بد أن تكون المادة محفوظة، بمعنى أن أصل التركيب أو أصل المادة الحروف الواردة في الاشتقاق أن تكون محفوظة في الكتاب والسنة جاء النطق بها، ومن ذلك المتكلِّم، المتكلِّم بهذا اللفظ لم يرد في الكتاب ولا في السنة، وإنما جاء {وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى} [النساء: ١٦٤]. إذًا كَلَّمَ أصل المادة، فلو اشتق منه فقيل: الله متكلم. لا من باب الاسمية وإنما من باب الإخبار جاز، لماذا؟ لأن المتكلِّم مشتق من كَلَّمَ يَتَكَلَّمُ فهو مُتَكَلِّم. إذًا له أصلٌ في الكتاب والسنة.

كذلك الصانع له أصل في الكتاب والسنة قال تعالى: {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} [النمل: ٨٨] المتقن، أتقن، حينئذٍ الصانع والمتقن هذا لا بأس به لأن الأصل فيه أنه جاء في الكتاب والسنة، فاشتقاق اسم الفاعل أو الصفة المشبهة من ذلك لا حرج فيه البتة، وهذا يكون محل وفاق، إنما النزاع في ماذا؟ في نحو القديم بأحد المعنيين، حينئذٍ هل يجوز إطلاقه على الباري جل وعلا أو لا يجوز؟ إن اشترطنا المادة لم ترد في الكتاب والسنة، فالأصل فيها المنع، والأصل في ذلك قوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة: ٣] والغيب منه الله تعالى، حينئذٍ الباري غيبٌ، وأسماؤه غيبٌ، وصفاته غيبٌ، حينئذٍ لا يُطَّلَعُ على شيءٍ إلا بوحيٍ، فإذا وُجِدَ الوحي فحينئذٍ سلمنا

والا فالأصل المنع.
إذًا القاعدة المشهورة عند أهل السنة والخلاف سائغ في مثل هذه المسألة أن باب الإخبار أوسع من باب الصفات سواء كانت المادة المشتق منها مسموعة يعني نطق بها في الكتاب والسنة أو لا، كالقديم والشيء، الشيء ورد هذا {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً} [الأنعام: ١٩] فهل يُطلق على الباري شيء؟ نقول: نعم يُطلق لأنه جاء في القرآن فلا إشكال فيه، أما القديم، والواجب بذاته ونحو ذلك هذا لم يرد، لكن في ذكره فيما يتعلق بالبيان ما يذكره أهل العلم أو في مقام الرد لا إشكال فيه، المراد به عند عدم الحاجة إليه حينئذٍ يكون الأصل فيه المنع، لكن الذي اشتهر هو ما ذكره الشراح هنا بخلاف الأخبار فلا يجب أن يكون توقيفيًّا بمعنى أنه مطلقًا يخبر عن الباري جل وعلا بكل لفظٍ بشرط أن يكون المعنى صحيحًا لائقًا به جل وعلا، قالوا: كالقديم. القديم هل يُطلق على الباري جل وعلا هذا بمعنى الأول، لأن القديم له معنى يتعلق بالمخلوق {كَالْعُرجُونِ الْقَدِيمِ} [يس: ٣٩] حينئذٍ هذا معنى لا يصح، وإنما يصح ماذا؟ إذا كان بمعنى الأول الذي ليس قبله شيء، فالقديم الذي ليس قبله شيء جاز بهذا المعنى، لكن هل القاف والدال والميم وردت في الكتاب والسنة؟
الجواب: لا، فالأصل في مثل هذا المنع، الأصل المنع، أنه لا يجوز إلا بدليل كالقديم والشيء - الشيء هذا ورد في القرآن {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً} - والموجود والقائم بذاته والصانع ونحو ذلك. إذًا هذا باب الإخبار وهو أوسع من باب الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء فيُشترط في الأسماء أن تكون توقيفية، وكذلك في الصفات، وأما الأخبار فلا يُشترط فيه التوقيف.
({وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا}) أي اسألوه وتوسلوا إليه بها كما تقول: اللهم اغفر لي وارحمني، إنك أنت الغفور الرحيم. اغفر لي إنك أنت الغفور، ارحمني إنك أنت الرحمن الرحيم، حينئذٍ نقول: هذا دعاء الباري جل وعلا بها، فإن ذلك من أقرب الوسائل وأحبها إليه ودعاء الله بأسمائه جاء مأمورًا به هنا ({فَادْعُوهُ}) هذه صيغة أمر، ومطلق الأمر يدل على الوجوب. إذًا هذا يعتبر من الواجبات، ودعاء الله بأسمائه له معنيان:
الأول دعاء العبادة. وذلك بأن نتعبد لله بما تقتضيه تلك الأسماء، ويطلق على الدعاء عبادة كما مر معنا لقوله تعالى: {وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي} [غافر: ٦٠]، ... {ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} إن الذين يستكبرون عن دعائي، لم يقل دعائي وإنما قال: {عِبَادَتِي} فدل على أن العبادة والدعاء بمعنى واحد، وقد صح حديث: «الدعاء هو العبادة». بخلاف الحديث: «الدعاء مخ العبادة»؟ فإنه ضعيف. إذًا قوله: {إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي} ولم يقل عن دعائي، فدل على أن الدعاء هو العبادة.
قال ابن سعدي رحمه الله تعالى: فكل مطلبٍ يطلبه العبد من ربه من أمور دينه ودنياه فليتوسل إليه باسم مناسبٍ له من أسماء الله الحسنى، فمن دعاه لحصول رزقٍ فليسأله باسمه الرزاق، اللهم ارزقني إنك أنت الرزاق، لا يقل: اللهم ارزقني إنك أنت السميع البصير. هذا خطأٌ، لماذا؟ لأنه لا بد أن يتوسل باسمٍ يناسب المطلوب، ما هو المطلوب الرزق مثلاً؟ حينئذٍ إنك أنت الرزاق، ولحصول رحمةٍ ومغفرةٍ فباسمه الرحيم الرحمن البر الكريم العفو الغفور التواب ونحو ذلك، وأفضل من ذلك أن يدعوه بأسمائه وصفاته دعاء العبادة، وهذا النوع الذي ذكرناه أولاً أن يدعوه دعاء العبادة، وذلك باستحضار معاني الأسماء الحسنى وتحصيلها في القلوب حتى تتأثر القلوب بآثارها ومقتضياتها، وتمتلئ بأجلِّ المعارف، ثُمَّ مَثَّلَ لبعض ذلك فمنه، فمثلاً أسماء العظمة والكبرياء والمجد والجلال والهيبة تملأ القلوب تعظيمًا لله وإجلالاً له هذا وجهٌ، فيستحضر أسماء الله جل وعلا المتعلقة بالكبرياء والعظمة، فحينئذٍ لا بد له من أثرٍ يعني ذلك المعنى الذي يستحضره في قلبه أن يكون له أثر في القلب، هذا الأثر هو تعظيم الباري جل وعلا، فحينئذٍ يمتلئ القلب تعظيمًا له وإجلالاً له، وأسماء الجمال والبر والإحسان والرحمة والجود تملأ القلب محبة لله وشوقًا له وحمدًا له وشكرًا، يعني يقتضي له أثر، ولذلك مر معنا أن الحق من أسماء الباري جل وعلا، فكل حقٍّ في السماوات والأراضين فهو أثر من آثار اسم الباري جل وعلا الحقّ فلا يجوز رده، وأسماء العزّ والحكمة والعلم والقدرة تملأ القلب خضوعًا لله وخشوعًا وانكسارًا بين يديه .. إلى آخر ما ذكره رحمه الله تعالى. إذًا الدعاء

دعاء الله تعالى بأسمائه له معنيان:
المعنى الأول: دعاء العبادة، أن يتعبد لله تعالى باسمه بمعنى أنه يستحضر ذلك المعنى على الوجه اللائق به جل وعلا فيمتلئ القلب، إما تعظيمًا، وإما إجلالاً، وإما محبةً .. إلى آخره، ثم يتعرض للباري جل وعلا بالأسباب المقتضية لذلك فاسمه الرحمن يدل على الرحمة. إذًا يفعل الأسباب التي تقتضي رحمة الباري جل وعلا، فحينئذٍ تتطلع النفس إلى أسباب الرحمة وتفعلها كذلك الغفور. الغفور يدل على ماذا؟ على المغفرة حينئذٍ ماذا يفعل العبد، يفعل الأسباب التي تترتب عليها المغفرة كثرة التوبة والاستغفار، وهكذا .. فكل اسم له مقتضى يقف معه العبد فيعلم معناه، ثم بعد ذلك يتأثر به من جهة القلب، ثم يعمل به من جهة ما يتعلق به باللسان أو الجوارح.
النوع الثاني [الأول دعاء العبادة]
الثاني: دعاء المسألة، وهو أن تقدمها بين يد سؤالك متوسلاً بها إلى الله كما سبق. وقال - صلى الله عليه وسلم -: «فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم» جمع بين الاسمين مع الطلب وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فاغفر لي مغفرة وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم»، فالداعي إذا دعا وعلل فقد أثنى على ربه بهذا الاسم طالبًا أن يكون سببًا للإجابة، وهو كذلك، والتوسل بصفة المدعو المحبوبة له سببٌ للإجابة، فالثناء على الله بأسمائه من أسباب الإجابة، ولذلك قال: ({وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا}) دل الاقتران هنا على أن من أسباب إجابة الدعاء هو التوسل إليه بأسمائه جل وعلا.
واعلم أن الدعاء بها أحد مراتب إحصائها الذي قال فيه النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة»، والحديث متفق عليه كما هو معلومٌ. وهذه المراتب الذي جعلها أهل العلم في الإحصاء على ثلاثةٍ على المشهور، ومر معنا التفصيل في ((شرح السلم)):
المرتب الأولى: إحصاء ألفاظها وعددها. يعني عدُّها تجمعها.
المرتبة الثانية: فهم معانيها ومدلولها. إذ ليس المقصود هو حفظ اللفظ فحسب، وإنما المراد به ماذا؟ فهم المعنى، وما دلت عليه تلك الألفاظ.
المرتبة الثالثة: دعاؤه بها، وهذا كما ذكرنا في ما سبق نوعان.
قال ابن القيم وهو نوعان:
دعاء ثناءٍ وعبادة، ودعاء طلبٍ ومسألة.
حينئذٍ يكون الدعاء بالأسماء على هذين النوعين، وهذه المرتبة الثالثة هي التي تناسب الباب هنا فيما ذكره المصنف رحمه الله تعالى، فلا يُثْنَى عليه إلا بأسمائه الحسنى، فلا يُثْنَى عليه على الباري جل وعلا إلا بأسمائه الحسنى، وكذا لا يُسأل إلا بها، فيسأل كل مطلوبٍ باسمٍ يكون مقتضياً لذلك المطلوب، فيكون السائل متوسلاً بذلك الاسم كما مر في الحديث وغيره. «رب اغفر لي وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم»، ولا يَحْسُنُ أن يقول: إنك أنت السميع العليم البصير. هذا لا يحسن، وإنما جاء بالمغفرة جاء بالغفور، وإذا طلب الرحمة جاء بالرحمن .. وهكذا.
ثم اعلم أن الأسماء الحسنى كما مر في الحديث «إن لله تسعة وتسعين اسمًا» ليست محصورة في هذه التسعة والتسعين، فليست منحصرة في تسعةٍ وتسعين، والذي دل على ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - في الحديث المشهور الصحيح «أسألك بكل اسمٍ هو لك سميت به نفسك» وهذا أولاً، «أو أنزلته في كتابك» هذا ثانيًا، «أو استأثرت به في علم الغيب عندك»، «استأثرت» بمعنى أنه لم تُنْزِلْهُ في كتابك، ولم يعلم به أحدٌ قط، يعني «استأثرت» يعني انفردت به، فلم يعلمه أحدٌ البتة. حينئذٍ قوله: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا» المراد بها أنها من الكتاب والسنة. إذًا أنزلها في الكتاب، «أو استأثرت به في علم الغيب عندك» دل على أن بعض الأسماء لم يُطْلِـع الباري جل وعلا عليها أحدًا البتة، والحديث صحيح، رواه أحمد وابن حبان في ((صحيحه)) وغيرهما.
والحديث السابق جملةٌ واحدة وقوله: «من أحصاها دخل الجنة» صفةٌ لا خبرٌ مستقل، يعني ليس المراد بالحديث هنا الإخبار بكون

الباري جل وعلا ليس له إلا تسعةٌ وتسعون اسمًا، وإنما المراد أن من أسمائه هذا العدد «من أحصاها دخل الجنة» حينئذٍ «تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها» الجملة هذه صفةٌ وليست بخبرٍ مستقل، لئلا يتوهم الحصر بالتسعة والتسعين اسمًا فلا تدخل تحت حصرٍ ولا تُحَدُّ بعددٍ، والمعنى له سبحانه أسماءٌ متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة، كما تقول: معي مائة ريال، هل معنى ذلك أنه ليس معك أكثر، لا، ليس معنى ذلك. حينئذٍ نقول: هذا الأسلوب معروف في لسان العرب، فإذا أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسمًا لا يدل ذلك على أنها محصورة في ذلك، فإنما بين أن هذا الفضل الذي هو دخول الجنة مرتبٌ على عددٍ معين، كم هذا العدد؟ تسعة وتسعين «من أحصاها» يعني جمعها وفهم معناها وتعبد دعا الله تعالى بها «دخل الجنة»، وهذا لا يلزم منه ماذا؟ في لسان العرب وظاهر النص لا يلزم منه أن الأسماء محصورة في هذا العدد، بل هي أكثر من ذلك، وقد يظن بعض الطلاب كذلك أن في الكتاب والسنة ليس إلا التسعة والتسعون فقط، هذا خطأ، بل الموجود في القرآن أكثر من ذلك، وكذلك في السنة، وإنما جمع بعض أهل العلم ما جمع باعتبار نظره، ولذلك قد يختلفون في بعض الأسماء وفي بعض الصفات .. إلى آخره.

إذًا هذا الحديث قوله: «من أحصاها دخل الجنة» ليس المراد أنه خبرٌ مستقل، وإنما هو صفةٌ لهذه التسعة والتسعين، فالمعنى له سبحانه أسماءٌ متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة، وهذا لا ينفي أن يكون له أسماءٌ غيرها، وأكثر التسعة والتسعين في الكتاب والسنة، بل هي كلها في الكتاب والسنة، وما جاء في ((الترمذي)) وغيره من عَدِّهَا فذكر جماعة من الحفاظ أن سردها مُدْرَجٌ فيه كما مر معنا كذلك «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة [هو الله الذي] (¬١) ... الأول والآخر» .. إلى آخره جاء العدُّ والسرد، نقول: هذا الحديث بسردها الحديث أصله في ((الصحيحين)) فهو ثابت ولا إشكال فيه، [نعم] وإنما ذِكْرُ العدد، ذِكْرُ العددِ هذا مدرج في الحديث، والمدرج هذا من قسم الضعيف، وأن جماعة من أهل العلم جمعوها من القرآن فذكروها مدرجةً مع النص.

¬__________

(¬١) سقط سهواً.

لما كان إحصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصلاً للعلم بكلّ معلوم، العلم بأسماء الله تعالى والوقوف مع معانيها والتعبد بها أصلٌ للعلم بكل معلوم، ولذلك قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: أصل التوحيد إثبات ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله - صلى الله عليه وسلم - من الأسماء الحسنى ومعرفة ما احتوت عليه من المعاني الجليلة والمعارف الجميلة والتعبد لله بها ودعائه بها، ومر معنا أن توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات اللذان يسميان التوحيد العلمي الاعتقادي هذا يستلزم ماذا؟ توحيد الألوهية إذًا له أصلٌ، يعتبر أصلاً له، فمن وقف مع الأسماء وأدرك معانيها حينئذٍ توصل بذلك أنه لا معبود بحقٍّ إلا الله، ولذلك قال: أصل التوحيد إثبات ما أثبته الله لنفسه، فمن فقه تلك الأسماء حينئذٍ ازداد يقينًا بأنه لا معبود إلا الله. إذًا إحصاؤها والعلم بها أصلٌ للعلم بكل معلوم، وكانت سعادة الدنيا والآخرة مرتبةً عليها، فما حصل من آثارها للعباد هو الذي أوجب لهم دخول الجنة، كما جاء في النص، في الحديث «من أحصاها دخل الجنة» قلنا: «من أحصاها» المراد به ثلاث مراتب:

الجمع، والفهم، والدعاء بها.

إذًا هي من أسباب دخول الجنة، لَمّا كان الأمر كذلك كان العبد محتاجًا بل مضطرًا إلى معرفتها فوق كل ضرورة، وهل يشعر العبد وطالب العلم ذلك أنه مفتقرٌ إلى العلم بأسماء الباري جل وعلا وفقهها، والتعبد بها، فلذلك قال: ({فَادْعُوهُ بِهَا}) وهذا أمرٌ، وهو للوجوب، والأمر بدعاء الله يتضمن الأمر بمعرفتها، يعني قوله: ({فَادْعُوهُ بِهَا}) قلنا: هذا يتضمن ماذا؟ يتضمن إحصاءها عدَّها، ويتضمن معرفة معانيها، إذ يمتنع أن يأمره بإحصائها وجمع عددها ولفظها دون أن يتفقه في معانيها كما مر معنا قوله تعالى في كل أمرٍ {وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ} [البقرة: ٤٣] هذا أمر للصلاة، وأمر بتعلم الصلاة، سواء كان فيما يتعلق بالأحكام يعني الظاهرة، وكذلك فيما يتعلق بها من جهة الباطن ({فَادْعُوهُ بِهَا}) يعني اجمعوها وأحصوها وتفقهوا في معانيها، فالأمر بالدعاء أمر بالتفقه في معانيها لأنه لا

يمكن دعاء الله بها إلا بعد معرفتها، كيف تميز بين هذا وذاك، لا يمكن أن تميّز إلا إذا عرفت مدلول كل لفظٍ منها على حدة.
قوله: ({وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ})، ({ذَرُواْ}) يعني اتركوا هذا يحتمل أن الأمر هنا للتهديد ({ذَرُواْ}) يعني اتركوا هؤلاء الذين يُلحدون في أسمائه سيجزون بما كانوا يعملون ({ذَرُواْ}) أي اتركوا ({الَّذِينَ}) مفعول به وجملة ({يُلْحِدُونَ}) صلة الموصول، يعني ذروا الملحدين، أليس كذلك؟ اسم موصول مع صلته في قوة المشتق، وإنما عدل عنه لبيان ماذا؟ لبيان أن السبب في الأمر هنا ({ذَرُواْ}) لأي شيء للإلحاد. إذًا قوله: ({ذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ}) لم يقل ذروا الملحدين، أليس كذلك؟ مباشرة لأنه لو قال: ذروا الملحدين يحتمل ماذا؟ أنه لأمر آخر لكن لما قال: ({الَّذِينَ يُلْحِدُونَ}) أي لأجل إلحادهم، أي اتركوهم وأعرضوا عنهم وعن مجادلتهم ({سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}) هذا وعيد شديد وتهديد أكيد، ({يُلْحِدُونَ}) [قال قتادة كما ذكر] قاله قتادة، ونسبه المصنف إلى ابن عباس وهو خطأ ({يُلْحِدُونَ}) يُشركون غيره في أسمائه، هل الشرك الذي مر معنا بنوعيه الأكبر والأصغر يكون كذلك في توحيد الأسماء والصفات؟
الجواب: نعم، يكون في الأسماء والصفات، الشرك الأكبر والأصغر ليس مختصًا بتوحيد العبادة أو توحيد الألوهية، وإنما يدخل الأنواع الثلاثة، توحيد الألوهية فيه أكبر وأصغر ظاهر وخفيٌّ، كذلك توحيد الربوبية فيه أكبر وفيه أصغر، كذلك ظاهر وخفي، توحيد الأسماء والصفات فيه أكبر وفيه أصغر، أليس كذلك؟ فمن سمى نفسه أو سمى غيره بلفظ الجلالة الله هذا شركٌ أكبر لماذا؟ لأنه جعل غير الله مماثلاً لله تعالى، وهذا شركٌ أكبر حينئذٍ نقول: توحيد الأسماء والصفات كذلك يكون فيه النوعان الشرك الأكبر والشرك الأصغر، ولذلك قتادة فسر الإلحاد هنا بالشرك، قال: ({يُلْحِدُونَ}) يُشركون غيره في أسمائه.
ومر معنا أن السلف يفسرون ببعض المفردات، إذًا كل إلحادٍ هو شركٌ، هل كل إلحادٍ يكون شركًا؟ على ما ذهب إليه كثير من المتأخرين أنه لا يكون كذلك، ولذلك جعلنا فرقًا بين الترجمتين، من جحد وهنا أراد به الإلحاد فثمَّ فرقٌ بينهما، إذًا ({يُلْحِدُونَ}) يُشركون به غيره في أسمائه، ثم قد يكون الشرك أكبر وقد يكون الشرك أصغر، مثل ماذا في الشرك؟ كتسميتهم الصنم إلهًا، هذا أكبر أو أصغر؟ أكبر هذا، سَمَّوُا الصنم إلهًا اسم على مسمى، يعني أرادوا المعنى، إلهًا يعني معبودًا، فسموا الصنم إلهًا فأرادوا الوصف، فلذلك المشركون سموا أصنامهم ببعض أسماء الباري جل وعلا لأنهم يُثْبِتُون المعاني، هم أعلم من الجهمية وغيرهم، فأثبتوا المعاني فصرفوها إلى غير الله تعالى، فما سموا الصنم إلهًا إلا من أجل ماذا؟ إلا من أجل أنهم أدركوا أن معنى الإله هو المعبود، فأثبتوا اللفظ وأثبتوا المعنى لكن شَرَّكُوا غير الله تعالى في هذا الاسم مع الوصف فوقعوا في الشرك الأكبر من هذه الحيثية، كتسميتهم الصنم إلهًا، والإلحاد فيها في الأسماء والصفات الميل بالإشراك والتعطيل والنكران، الميل فيها بالإشراك والتعطيل يعني للمعاني، والنكران، إما إنكار اللفظ والمعنى معًا، أو التسليم باللفظ مع إنكار المعنى، والتعطيل قد يكون كليًّا وقد يكون جزئيًّا، والبحث في هذه المسألة قلنا مر معنا.
قال قتادة: يُشركون ({يُلْحِدُونَ}) يُشركون. وعن ابن عباس: الإلحاد التكذيب، حينئذٍ على قول ابن عباس وكذلك على قول قتادة لا فرق بين الترجمتين السابقة وهذه، (باب من جحد شيئًا من الأسماء والصفات)، والجحد قلنا: هو التكذيب بمعنى أنه يكفر. إذًا ({وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى}) هذا الباب أراد به الإلحاد في أسماء الله تعالى على الوجه الذي ذكرناه، حينئذٍ يكون المعنى مرادفًا لما سبق، لأن الإلحاد إذا كان كله تكذيبًا صار الإلحاد والجحود بمعنى واحد، أو لا؟ إذا قلنا: الإلحاد التكذيب، حينئذٍ كل ملحد مكذب، كل من ألحد في أسماء الله تعالى وصفاته فهو مكذب، وإذا كان مكذبًا فهو الجاحد، وإذا كان جاحدًا فهو كافر، إذًا لا فرق بين الترجمتين، لكن هذا يجاب عنه بماذا؟
يجاب عنه بأن ابن عباس قال ({يُلْحِدُونَ}) الإلحاد التكذيب أنه تفسير ببعض ما يُعنى باللفظ، على طريقة السلف أنهم يذكرون بعض مفردات اللفظ، حينئذ الإلحاد ليس محصورًا في التكذيب، لأن التكذيب المراد به ماذا؟ أن يكذب باللفظ، نقول: ليس من أسمائه الرحمن الرحيم {وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ} [الرعد: ٣٠]، حينئذٍ كفروا، لكن يثبت الرحمن ويقال بأنه يراد به إرادة الإحسان ونحو

ذلك، حينئذٍ ماذا؟ لم يُكذب هذا لكنه ألحد، هل يكفر أو لا يكفر؟ عند الجماهير أنه لا يكفر، إذًا فرقٌ بين الإلحاد وبين التكذيب، إذًا قول ابن عباس الإلحاد التكذيب أراد به تفسير اللفظ ببعض مفرداته، قلنا: هذه قاعدة مهمة جدًّا تستحضرها ليس في كل سورةٍ، بل في كل كلمةٍ، في كل آية أنه إذا أثر على السلف لفظ معين لكلمة معينة في القرآن فلا تنظر إليها أنها مرادفةٌ لها من كل وجهٍ، بل كثيرٌ أنه يراد بعض مفردات اللفظ فلا تكن ظاهريًّا. وعن ابن عباس: الإلحاد التكذيب. وعنه إلحاد الملحدين أن ادَّعَوا اللات في أسمائه، يعني اللات هذا اشتقوه من ماذا؟ من الإله، اشتقوا اللات من الإله، وهو نوعٌ من أنواع الإلحاد، وأصل الإلحاد في كلام العرب العدول عن القصد، إذا عدل عن القصد فقد أَلْحَدَ، والميل والجور والانحراف، يعني المادة تدور على هذا، حينئذٍ كل من ألحد وأثبت الباري جل وعلا أن الإلحاد يكون في أسمائه ... {يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ} أليس كذلك؟ فأثبت الإلحاد في أسمائه، فالمراد به الجور والانحراف عما أراده الله تعالى بها، فالإلحاد فيها إما بجحدها، وهذا موافق لما مر من ترجمة، أو معانيها بجحد معانيها، هل يُجْحَدَ المعنى دون اللفظ؟ نعم، الجهمية على ذلك يثبتون الألفاظ والمعتزلة كذلك يثبتون الألفاظ لكنهم يجحدون المعاني، إذًا بجحدها لفظًا ومعنًى، أو معانيها أي بجحد معانيها يعني المعنى دون اللفظ ولا فرق بين النوعين، أليس كذلك؟ لا فرق بين النوعين، بعضهم يجعل أن ثَمَّ فرقًا بينهم، لا النتيجة واحدة، وهو أن الباري جل وعلا إنما قصد بهذه هو إثبات المعاني، والألفاظ قوارب لتلك المعاني، فالمعاني هي الأصل والألفاظ فرع، فإذا نفى المعنى ما الفائدة في إثبات اللفظ؟ عندما يقول: سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، حيٌّ بلا حياة. ما الفائدة منه؟ ألفاظٌ فحسب؟ لا فرق بينه وبين ذاك إلا أنه أقل كفرًا، والكفر ليس على مرتبة واحدة، كما أن الإيمان ليس على مرتبة واحدة، فالنتيجة هي واحدة، أنهم نفوا صفات الباري جل وعلا سواء أثبتوا الألفاظ أم نفوها لا فرق بينهما البتة النتيجة واحدة.

قال هنا: أو معانيها وتعطيلها أو تحريفها الذي يسمى بالتأويل عند الأشاعرة وغيرهم، وإخراجها عن الحق، أو جعلها أسماءً لهذه المخلوقات كاللات والعزى ونحو ذلك، وحقيقة الإلحاد فيها العدول بها عن الصواب فيها الحق الذي أراده الله تعالى، وهو أن يُثبت اللفظ وما دل عليه اللفظ على الوجه اللائق به جل وعلا {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} ... [الشورى: ١١] هذا الواجب فيها أن تبقى النصوص نصوص الصفات والأسماء على ظاهرها قال: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥]. {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} ما معنى {اسْتَوَى} في لسان العرب العلو والارتفاع، هل هو علو وارتفاع كارتفاعي وارتفاعك أنت؟ {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} هل هذا صعبٌ؟ هل فيه إشكال؟ ما أسهله، تقول: استوى ليس كمثله شيء، إذًا أثبت اللفظ وما دل عليه من معنى في لسان العرب وهو ما اتفق عليه أهل السنة والجماعة، ثم نفيت النقص عن الباري جل وعلا وهو المشابهة أو المماثلة والتكييف ونحو ذلك. إذًا لا إشكال في هذا المعتقد، قال: العدول بها عن الصواب فيها، وإدخال ما ليس من معانيها فيها، وإخراج حقائق معانيها، كل ذلك يعتبر من العدول عن الصواب فيها، العدول بها عن الصواب فيها يعني: عن ما تقرر من ما ذكرته، إدخال ما ليس من معانيها فيها يعني: وصف الباري جل وعلا باسمٍ أو صفةٍ لم يرد في الكتاب ولا في السنة، هذا يعتبر من الإلحاد {وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ} [الأعراف: ١٨٠].

من الإلحاد وصف الباري جل وعلا بما لم يصف به نفسه.

من الإلحاد إثبات اسمٍ للباري جل وعلا لم يُثبته لنفسه، ولم يُثبته له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ نقول: هذا يعتبر من الإلحاد.

وإخراج حقائقها أو حقائق معانيها يعني: هذه الألفاظ لها معانٍ، والقاعدة هنا أنها تُجْرَى على ظواهرها بما يفهم من لسان العرب إلا إذا جاء ثَمَّ معنًى في الشرع، يعني يكون له حقيقة شرعية حينئذٍ إذا فسر النبي - صلى الله عليه وسلم - اللفظ فهو المتعين {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ} [الحديد: ٣] جاء تفسيره بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ لا عدول عنه البتة، ما لم يرد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا عن صحابته تفسيرٌ لمعنى لفظٍ، سواء كان اسمًا أو صفةً، حينئذٍ رجعنا إلى ما اشتهر ذلك اللفظ في معناه في

لسان العرب فيكون هو الظاهر وهو العمدة على ما تقرر بيانه غير مرةٍ.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: والإلحاد في أسمائه هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها، وهو مأخوذٌ من الميل كما يدل عليه مادة اللحد، ومنه اللحد وهو الشق في جانب القبر الذي قد مال عن الوسط. إذًا فيه شيءٌ من الميالان، ومنه الملحد في الدين المائل عن الحق إلى الباطل يسمى مُلحدًا.

قال رحمه الله تعالى: إذا عُرِفَ هذا فالإلحاد في أسمائه أنواعٌ:

أحدها: أن يُسمي الأصنام بها - وهذا قلنا: شرك أكبر - كتسميتهم اللات من الإله، اشتقُّوا ذا من ذاك، والعُزى من العزيز، وتسميتهم الصنم إلهًا، وهذا إلحادٌ حقيقة فإنهم عدلوا بأسمائه إلى أوثانهم وآلهتهم الباطلة. وهذا فيه فائدة وهي أن المشركين الذين عدلوا بأسماء الباري جل وعلا إلى تسمية أصنامهم بذلك إنما عدلوا بعد ما فهموا المعنى، فأثبتوا المعاني ثم بعد ذلك جعلوها لأصنامهم، إذًا هم يثبتون المعاني، هذا النوع الأول، تُسمى الأصنام بأسماء الباري جل وعلا إما كما هو، وإما أن يحرف الاسم فيشتق منه.

الثاني: تسميته بما لا يليق بجلاله. يعني: أن يضاف اسمٌ وهذا الاسم لا يليق بجلاله جل وعلا كتسمية النصارى له أبًا، هذا باطل لأن الأبوة هذا من أوصاف المخلوقين يستلزم البنوة، وتسمية الفلاسفة له موجبًا بذاته أو علةٍ فاعلةً بالطبع، والطبع هذا من أوصاف المخلوقين ونحو ذلك، هذه تسميةٌ باطلة وهي كذلك من الشرك.

الثالث: وصفه بما يتعالى عنه ويتقدس من النقائص كقول أخبث اليهود إنه فقير، وقولهم إنه استراح بعد أن خلق خلقه، وقولهم يد الله مغلولة. وغير ذلك. حينئذٍ نقول: هذه صفاتٌ باطلة وهي من الإلحاد.

الرابع: تعطيل الأسماء الحسنى عن معانيها وجحد حقائقها، كقول الجهمية: أنها ألفاظٌ مجردة لا تتضمن صفاتٍ ولا معاني. يعني: أثبتوا الألفاظ ونفوا المعاني، ولا فرق بينهم وبين من أنكرها يعني: غلاة الجهمية أصلاً ينكرون الأسماء والصفات، وبعضهم الذين لا يُسمون بالغلاة يثبتون الأسماء على هذا الوجه، فيقولون عليمٌ بلا علمٍ، سميعٌ بلا سمع، بصيرٌ بلا بصر، حينئذٍ ما الفائدة من هذا الاسم، إذا قيل: سميع في لسان العرب لا يُطلق إلا بإجماع أهل اللغة والعقل يدل على ذلك، بل والفطرة السليمة تدل على أنه لا يُشتق وصفًا هو السميع إلا إذا اتصفت تلك الذات بهذا الوصف وهو السمع، لا يمكن أن يقال للأعمى أنه بصير، أليس كذلك؟ ولا يقال للقائم أنه جالس، ولا للجالس أنه قائم، ولا للمستيقظ أنه نائم، ولا للنائم أنه مستيقظ، والمراد به بالفعل هل يصح؟ لا يصح، حينئذٍ ذاتٌ لم تتصف بوصفٍ لا يصح الاشتقاق له البتة من ذلك المصدر، فإذا قيل: عليم بلا علم، إذًا لا فرق بين من أنكر العليم أو أثبت العليم، لا فرق البتة النتيجة واحدة، نعم قد يكون أقل كفراً وليس هذا البحث، إذًا من قال لا يثبت العليم، حينئذٍ لزم منه نفي المعنى من قال: لا، أثبت اللفظ لكن بلا علمٍ، إذًا لا فرق بينهم، واللفظ هذا وسيلة فحسب.

إذًا الرابع تعطيل الأسماء الحسنى عن معانيها وجحد حقائقها كقول الجهمية: إنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفاتٍ ولا معاني، فيطلقون اسم السميع والبصير والحي والرحيم والمتكلم ويقولون: لا حياة له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة ولا غير ذلك. لماذا؟ لأنهم يُنفون جميع الصفات إلا بعضها كالوجود ونحوه. وهذا -قاله ابن القيم: من أعظم الإلحاد فيها، هذا من أعظم الإلحاد فيها عقلاً وشرعًا ولغةً وفطرةً، وهو يقابل إلحاد المشركين، فإن أولئك أعطوا أسماءه وصفاته لآلهتهم، وهؤلاء سلبوا صفات كماله وجحدوها وعطلوها متقابلان يعني المشركون أثبتوا الصفات للباري لكنهم جعلوها لآلهتهم، وهؤلاء نفوها، لم يجعلوها صفات للباري جل وعلا، جحدوها وعطَّلوها، وكلاهما ملحد في أسمائه، وإنما يختلفون في الجهة، ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون في هذا الإلحاد الآن يُقَسَّموا الجهمية معتزلة أشاعرة كُلابية ماتريدية كلهم يشتركون في نقطة واحدة وهي التجهم، كلهم جهمية، الأصل المعتزلة جهمية، والأشاعرة جهمية، والكلابية جهمية، وإنما يختلفون في بعض الفروع، الأصل متفق عليه، وهو نفي الصفات، فما أثبته الباري جل وعلا أو أثبته له رسوله

- صلى الله عليه وسلم - جميع الفرق هذه لا تجعله أصلاً ولا تلتفت إليه، ولا حجةٍ لكتاب ولا لسنة ولا لقول صحابي.
إذًا الأصل مطرد ما الذي يُستند إليه وعليه هو العقل، إذًا اتفقوا، ثم يختلفون في بعض الفروع، هل هذا دل العقل عليه لم يدل عليه، إذًا الخلاف عندهم ماذا؟ خلافٌ في فرعٍ لا في أصلٍ، وأما الأصل فالأصل هو أنه يُنفى عن الباري جل وعلا جميع الصفات، وتختلف الأدلة عندهم هذا يستدل بعروض، هذا بالصفات الاختيارية، حدوث الصفات ونحو ذلك، نقول: هذه كلها اختلاف في كيفية إثبات ما لجئوا إليه، وأما الأصل المطرد فهو أنه لا يُعتمد لا كتاب ولا سنة ولا قول صحابي، وإنما المعتمد هو العقل، ولذلك قال ابن القيم: ثم الجهمية وفروخهم. مَنْ فروخهم؟ المعتزلة والأشاعرة وكل هؤلاء، والأشاعرة جهمية في أصولهم جهمية، وكذلك الكُلابية فلا فرق بنيهم البتة إلا في مسائل، ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون في هذا الإلحاد فنهم الغالي والمتوسط والمتلوث، وكل من جحد شيئًا مما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - فقد ألحد في ذلك فليقل أو ليستكثر، وهؤلاء متفاوتون في القلة والكثرة.
الخامس: تشبيه صفاته بصفات خلقه تعالى الله عما يقول المشبهون علوًّا كبيرًا، هذا إلحاد أن يقول: له يدٌ كيدي، له عين كعيني. ونحو ذلك له قدم وساق كقدمي وساقي، نقول: هذا تمثيل وهو كفرٌ أكبر يعني يعتبر من الشرك الأكبر هذا الإلحاد في مقابلة إلحاد المعطلة، فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها، وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه فجمعهم الإلحاد وتفرقت بهم طرقه.
والذي عليه أهل السنة والجماعة إثبات أسماء الله وصفاته على ما لا يليق بجلاله وعظمته من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريم ولا تعطيل، كما قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}.
هذه قاعدة ما أجملها من قاعدة، لأن القاعدة قرآنية، حينئذٍ كل ما يُشكل على الإنسان أثبته بما دل عليه اللفظ، ونَزِّه الباري جل وعلا عن المماثلة، والكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات، يُحْتَذَى فيه حَذْوَهُ ومثاله، فكما أنه يجب العلم بأن لله ذاتًا حقيقةً لا تُشبه ذواتِ المخلوقين فكذلك له صفات حقيقة لا تُشبه صفات المخلوقين، فكما نثبت له ذاتًا ثم نُنَزِّه هذه الذات عن المماثلة، حينئذٍ ما أُضيف إلى هذه الذات من صفات يُحْذَى به حذو الذات، فنقول: له صفات لا يماثلها صفات المخلوقين، كما أن له ذاتًا لا تُشبه ولا تُماثل ذوات المخلوقين، فكذلك له صفات حقيقةً لا تشبه صفات المخلوقين، فمن جحد ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - فقد كفر، يعني كفرًا أكبر، إذا جحد اللفظ والمعنى كفر، وإذا أثبت اللفظ وتأول المعنى أو حَرَّف المعنى هذا يأتي التفصيل الذي ذكرناه فيما مر، ومن شَبَّه الله بخلقه فقد كفر، ومن أَوَّلَهُ على غير ما ظهر من معناه فهو جهمي، كل مؤول أو إن شئت قل أحسن كل محرف فهو جهمي، لأنه صار على قواعد ماذا؟ على قواعد الجهمية قد اتبع غير سبيل المؤمنين.
قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ما يجري صفةً أو خبرًا على الرب تعالى أقسامٌ. يعني ما ورد في الكتاب والسنة من الصفات أقسام:
- منها ما يرجع إلى نفس الذات، كقولك: ذات وهو موجود، يعني يتعلق بالذات مباشرةً، ولا شك أن الصفة غير الذات، أليس كذلك؟ الصفة غير الذات، ولذلك يُنتبه أن بعض المحرفة يقول: يسمع بذاته. يثبت السمع لكن بذاته، وهذا ليس على مذهب أهل السنة، وإنما يقال: لله صفة السمع وهذه الصفة قدرٌ زائد على الذات، ليست هي الذات، فلا نقول: يسمع بذاته، يعلم بذاته، يبصر بذاته، لا، هذا مذهب الجهمية، لماذا؟ لأنه يجعل الصفة التي تُزاد على الذات أنها تستلزم تعدد الآلهة، وهذا هو الحجة عندهم، إذا قلت الله تعالى موصوف بالعلم هذا إله، بالكرم هذا إله، إذًا تعددت الآلهة، وهذا من أبطل ما يكون، فحينئذٍ نقول: الباري جل وعلا يُثبت له الصفة، ولكنها قدرٌ زائد على الذات، ليست هي عين الذات، ولا نقول: يسمع بذاته. وإنما نقول: يسمع والسمع صفة ذاتية وهو قدر زائد على الذات وليس هو عين الذات - تَنَبَّه لذلك - ما يرجع إلى نفس الذات كقولك: ذات، وموجود، وما يرجع إلى أفعاله كالخالق والرازق، الخلق والرزق فعلان لله جل وعلا، والتنزيه المحض يعني ما يرجع إلى التنزيه المحض [ولا بد من تضمنُهُ نعم] ولا

بد من تضمنهِ معنًى ثبوتيًّا، إذ لا كمال في العدم المحض كالقدوس والسلام، حينئذٍ كل لفظ دل على معنى عدمي فإنما لأجل إثبات كمال ضده، النفي المحض عدم، والعدم ليس بشيء حتى يكون كمالاً حينئذٍ كل ما نفاه الباري جل وعلا أو دل على اسم والمراد به معنى سلبيًّا يعني ليس ثبوتيًّا حينئذٍ تضمن إثبات كمال ضده، ليس ضده فحسب، وإنما كمال ضده، قال: إذ لا كمال في العدم المحض كالقدوس والسلام، ومنها الاسم الدال على جملة أوصاف عديدة لا يختص بصفة معينة، بل دال على معانٍ نحو المجيد، المجيد هذا لفظٌ يدل على عدة معاني ك، ذلك العظيم هذا لفظٌ ويدل على عدة معاني الصمد هذا لفظٌ واحد لكن له معانٍ متعددة، فإن المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال، ولفظه يدل على هذا فإنه موضوع للسعة والكثرة والزيادة، ومنها صفةٌ تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر، يعني اجتماع الاسمين يزيد كمالاً على إفراد كل واحد منهما عن الآخر، وذلك قدر زائد على مفرديهما، ولذلك يأتي الغفور ويأتي الرحيم، الغفور وحده له معنى، الرحيم وحده له معنى، الغفور الرحيم يدل على كمالٍ لا يدل عليه الرحيم فقط ولا الغفور فقط، واضح هذا؟ فالازدواج هنا مرادٌ به إثبات كمالٍ لا يدل عليه كل لفظ إذا أفرد على حدةٍ، وذلك قدرٌ زائد على مفرديهما نحو {غَنِيٌّ حَمِيدٌ}، (الحميد المجيد) وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن، فإن الغنى صفة كمال، والحمد كذلك، واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر، فله ثناءٌ من غناه وثناء من حمده، وثناء من اجتماعهما، وكذلك (الحميد المجيد)، {العَزِيزُ الحَكِيمُ}، وهذا كثير، ما من آية تختم إلا وهي فيها ازدواج بين اسمين وصفتين.

قوله: ({سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}). لم يقل سيجزون العقاب إشارةً إلى أن الجزاء من جنس العمل، قاله ابن عثيمين رحمه الله تعالى، وهذا وعيد، وقوله: ({مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ})، العمل يطلق على القول والفعل ومر معنا مرارًا، قال تعالى: {فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ} [الزلزلة: ٧، ٨]. من يعمل من يقل، من يفعل، إذًا دخل القول والفعل تحت قوله: {يَعْمَلْ}، وهذا يكون في الأقوال والأفعال.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ذكر ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما {يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ} يشركون). هذا الأثر لم يروه ابن أبي حاتم عن ابن عباس، وإنما رواه عن قتادة، صواب عن قتادة، وكذلك عبد الرزاق في تفسيره رواه عن قتادة، وكذلك ابن جرير في تفسيره رواه عن قتادة، فصوابه عن قتادة، قوله ماذا هنا ({يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ}: يشركون) أي يشركون غيره في أسمائه كتسميتهم الصنم إلهًا كما مر، ويحتمل أن المراد الشرك في العبادة، لأن أسماءه تعالى تدل على التوحيد، فالإشراك بغيره إلحاد في أسمائه سبحانه لا سيما مع الإقرار بها، كما كانوا يقرون بها ويعبدون غيره، فهذا الاسم وحده أعظم الأدلة على التوحيد، يعني إذا سموا مع صنمهم مثلاً بالله، هذا مشتقٌ من الإله، أو سموه إلهًا هذا شركٌ في العبادة أم في الأسماء والصفات فحسب؟ يجتمع فيه الأمران، لماذا؟

أولاً: في العدول هذا إلحاد وهو شركٌ أكبر.

ثانيًا: باعتبار المعنى، لأنهم قالوا أو ادعوا زعموا بأنه إله بمعنى معبود، إذًا صرفوا له أنواعًا من العبادة، فمن عبد غيره فقد ألحد في هذا الاسم وعلى هذا بقية الأسماء.

قال هنا إذًا: ({يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ} يشركون). قال ابن عثيمين: يجعلونها دالة على المماثلة، هو أعم من ذلك، أعم من المماثلة، لأن الشرك ليس محصورًا في المماثلة، له يدٌ كيدي .. إلى آخره ليس محصورًا في ذلك، فقد أشرك لأنه جعل لله مثيلاً، قال: (وعنه: سموا اللات من الإله، والعزى من العزيز) أي عن ابن عباس، (وعنه) عن ابن عباس، لأن هذا الأثر معطوف على سابقه، أي رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس وإسناده ضعيف.

وكذلك الأثر الثاني عن الأعمش قال: (وعن الأعمش). معطوف على سابقه إنما رواه ابن أبي حاتم عنه وهو ضعيف جدًّا كذلك، والأعمش هو سليمان بن مهران أبو محمد الكوفي الفقيه ثقةٌ حافظ ورعٌ، وُلِدَ سنة واحد وستين، وتوفي سنة سبعٍ وأربعين ومائة.

قال (سموا اللات من الإله، والعزى من العزيز). يعني اشتقوا منها أسماءً للأصنام قد وقعوا في الشرك، لأنه جعل مسميات هذا الاسم مشاركًا لله تعالى، إذًا فيه نوعٌ من التشريك، قول الأعمش هنا وإن كان ضعيفًا ... (يدخلون فيها ما ليس منها) وهو كذلك يُعتبر نوعًا من الإلحاد يعني يدخلون فيها بعض الأسماء في أسماء الله تعالى ما لم يسمِّ به نفسه ولم يسمه به رسوله - صلى الله عليه وسلم -، كتسمية اللات من الإله ونحوه.

يستفاد من الآية إثبات الأسماء والصفات لله عز وجل على ما يليق بجلاله، [الصفات] الأسماء منصوص، ({وَلِلّهِ الأَسْمَاء}) والصفات لأن كل اسم يتضمن صفةً، إذًا الحكم يُعتبر واحدًا.

ثانيًا: أن أسماء الله حسنى فُعْلَى من أحسن، حينئذٍ يدل على كمال الغاية، كذلك باعتبار الوصف، {وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ} [النحل: ٦٠] يعني الوصف الأعلى، الأمر بدعاء الله والتوسل إليه بأسمائه تحريم الإلحاد في أسماء الله بنفيها أو تحريفها أو إطلاقها على بعض المخلوقات، الأمر بالإعراض عن الجاهلين والملحدين.

الوعيد الشديد لمن ألحد في أسماء الله وصفاته.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

الأولى: إثبات الأسماء).

يعني لله تعالى، لقوله: ({وَلِلّهِ الأَسْمَاء}). وهذا خبر متضمن لمدلوله من ثبوت الأسماء لله، وفي الجملة حصر كما تقدم، وهو باعتبار كونها حسنى لا باعتبار الأسماء.

(الثانية: كونها حسنى). لقوله: ({الْحُسْنَى}). جعلها وصفًا لقوله: ({الأَسْمَاء}). يعني بلغت في الحسن غايته، لأن حسنى مؤنث أحسن واسم تفصيل.

(الثالثة: الأمر بدعائه بها). يعني الأمر لأن صيغة افعل هنا ({فَادْعُوهُ}) يدل على الوجوب فيشمل نوعي العبادة كالتفصيل السابق.

(الرابعة: ترك من عارض من الجاهلين الملحدين). لقوله: ({وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ}). اتركوهم يعني، وليس المراد أنه لا يرد عليهم، لا يرد عليهم لكن لا يؤانسون، ولا ينظر إليهم أنهم قد استدلوا بأدلة ونحو ذلك، لا، وإنما الأصل فيه الإعراض، ويُبطَلُ ما ادَّعَوْه بدليل الكتاب والسنة.

(الخامسة: تفسير الإلحاد بها). يعني بماذا؟ (تفسير الإلحاد بها) الضمير يعود إلى الأسماء، على ما مر من كلام ابن القيم رحمه الله تعالى.

(السادسة: وعيد من ألحد). لقوله: ({سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}). أي لأجل عملهم، ولذلك نص على العمل.

قال رحمه الله تعالى: (بابٌ لا يقال: السلام على الله).

(بابٌ) بالتنوين، (لا يقال: السلام على الله) هذا هو الباب الثاني والخمسون من أبواب ((كتاب التوحيد)).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد لما كان حقيقة لفظ السلام السلامة والبراءة والخلاصة والنجاة من الشرور والعيوب هذا معناه، فإذا قال المسَلِّم السلام عليكم، فهو دعاء للمسَلَّم عليه، السلام عليكم يعني دعاءٌ للمسَلَّم عليه، وطلبٌ له أن يَسْلَمَ من الشّر كله، ومرجع السلامة إلى حظ العبد مما يطلبه من السلامة من الآفات والمهالك، إذًا هو حظٌّ للعبد، سلمك الله السلام عليكم، يعني عُفِيتَ من المكاره، وسلمت من الآفات، لك حظٌّ في ذلك ولي حظٌّ، وأما الله تعالى فهو المطلوب منه أن يُسَلِّم العبد حينئذٍ (لا يقال: السلام على الله) بمعنى أنه ماذا؟ يسلم نفسه من الآفات، صار فيه نوعٌ من التعدّي في الربوبية والله هو المطلوب منه لا المطلوب له وهو الْمَدْعُوُّ جل وعلا لا الْمُدْعُوَّ له، فلا يُدعى لله تعالى وهو الغني له ما في السماوات وما في الأرض، وهو السالم من كل تمثيل ونقص، وكل سلامةٍ ورحمة له ومنه وهو مالكها ومعطيها، لَمَّا كان الأمر كذلك استحال أن يُسَلَّم عليه سبحانه وتعالى، بل هو المسَلِّمُ على عباده كما قال

تعالى: {قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ} [النمل: ٥٩]. إذًا الله تعالى يُسَلِّمُ فلا يُسَلَّمُ عليه لأنه يُعتبر ماذا؟ يُعتبر دعاءً فإذا كان كذلك فالله يُدْعَى ولا يُدْعَى له، إذًا صار فيه محظور شرعي، فالله تعالى هو الذي يسلِّمُ على عباده. قال هنا: وقال سبحانه: {وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ} [الصافات: ١٨١]. كذلك، وقال: {تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ} [الأحزاب: ٤٤]. فهو السلام ومنه السلام، لا إله غيره ولا رب سواه، إذًا لَمَّا كان الأمر كذلك حينئذٍ احتجنا إلى أن نعنون كما عنون المصنف هنا (لا يقال: السلام على الله) إنما يقال السلام عليك أنت أيها المخلوق، وأما الله تعالى فهو الذي يُسَلِّمُ العباد، فصفاته عليا كاملة كما أن أسماءه حسنى {وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ} يعني الوصف الأكمل، فإذا قلنا: السلام على الله. أوهم ذلك أن الله سبحانه قد يلحقه النقص، وهذا ينافي كمال صفاته، بل هذا ممتنع البتة.

وفي ((القول المفيد)): ومناسبة هذا الباب لما قبله ظاهرةٌ لأن موضوع الباب الذي قبله إثبات الأسماء الحسنى لله المتضمنة لصفاته، وموضوع هذا الباب سلامة صفاته من كل نقص، وهذا يتضمن كمالها، أليس كذلك؟ إذا قيل بأنها سالمةٌ من كل نقصٍ، تضمن ماذا؟ تضمن الكمال، إذ لا يتم الكمال إلا بإثبات صفات الكمال ونفي ما يضادها، هذا الذي يتم به الكمال، إثبات ما دلت عليه، ثم نفي ما يضادها، ولهذا أعقب المؤلف الباب السابق بهذا الباب إشارةً إلى أن الأسماء الحسنى والصفات الْعُلَى لا يلحقها نقصٌ بوجه من الوجوه.

قوله: (بابٌ لا يقال). بابٌ للتنوين (لا) يضاف إلى ما بعده، أليس كذلك؟ (بابُ لا)، (لا) هذا حرف، والحرف لا يضاف، إذًا لا بد من التنوين (بابٌ لا يقال: السلام على الله) هذه من المصنف رحمه الله تعالى نفي، والنفي لا يستلزم أو لا يُفهم منه التحريم أو الكراهة على جهة الخصوص، حينئذٍ صار ماذا؟ صار موهمًا فهو محتمل للتحريم، ومتحمل للكراهة، لكن هو أراد أن يجعل الناظر أو الطالب يجمع بين النص وبين الترجمة، لأن النص فيه ماذا؟ «لا تقولوا السلام على الله»، إذًا هذا نهيٌ، والنهي الأصل فيه أنه للتحريم، إذًا (لا يقال: السلام على الله) على وجه التحريم، يحرم هذا التركيب، إذًا قوله: (لا يقال: السلام على الله). يحتمل التحريم والكراهة، والمراد التحريم للحديث الآتي «لا تقولوا السلام على الله» وهذا التحريم قطعًا لأنه صيغة نهي، أي لا تقل السلام عليك يا رب.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى حديثًا واحدًا تحت الترجمة، قال رحمه الله تعالى: (في الصحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كنا إذا كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة قلنا: السلام على الله من عباده، السلام على فلان وفلان. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا تقولوا السلام على الله، فإن الله هو السلام»).

قوله: (في الصحيح) أي في ((الصحيحين))، قوله: (عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كنا إذا كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة). أيُّ صلاةٍ؟ مطلق الصلاة، لكن قوله: (كنا إذا كنا). فيه ماذا؟ فيه اجتماع، (كنا إذا كنا) هذا فيه جمعٌ، وإنما يجتمع الصحابة مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في جماعةٍ إذا كانت الصلاة فريضة من الفرائض، وأما النافلة فهذا ممكن محتمل، لكن قوله: (كنا إذا كنا). يدل على أن هذا قد حصل مرارًا، حينئذٍ (في الصلاة) الظاهر أنها الفرائض، لأنه لا يكون فيه اجتماع إلا إذا كان كذلك، لأنها هي التي تشرع لها الجماعة صلاة الجماعة، أو الجماعة تشرع للفرائض، حينئذ تكون ماذا؟ تكون مشروعةً، ومشروعية صلاة الجماعة في غير الفرائض قليلة كـ الاستسقاء، وقيام رمضان ونحو ذلك، كقوله: (في الصلاة).

كذلك هذا مطلق أين يقولون ذلك في القيام أم في الركوع أم في السجود؟ هذا مطلق، يعني مجمل، فإذا كان كذلك فلا يُستدل به حتى يأتي نصٌّ، إذا كان مما يُفتقر إليه، يعني إذا كان يترتب عليه حكمٌ شرعي فلا بد من مفصل لا بد من مبين، وإلا يعتبر مجملاً، كانوا يؤمرون بوضع اليمين على الشمال في الصلاة، أين؟ هذا مجمل يحتاج إلى ماذا؟ فإذا رجعت إلى السنة وجمعت بعضها إلى بعض دل على أن قوله: في الصلاة المراد به قبل، في القيام لا في الركوع والسجود، وأنه قبل الركوع لا بعده، أما قوله: كانوا يؤمرون بوضع اليمين على الشمال أو على اليسرى في الصلاة، هذا مجمل يحتاج إلى مفسر، لو أخذت بظاهره وقفت مع النص وحده إذًا تضع يدك

في الركوع وكذلك في السجود وبين الجلستين وفي التشهد هذا لا يقول به قائل، أليس كذلك؟ لماذا قلت: تضع يديك في السجود على الأرض ولم تستدل بهذا الحديث للرجوع إلى التفصيل، فحينئذٍ إذا جاء اللفظ مجملاً يجب عليك أن تنظر في جميع النصوص تجمع بعضها إلى بعضٍ، وأما المجمل فهذا لا يتفقه فيه وحده، وإنما يعتبر ماذا؟ تنظر إلى كانوا يؤمرون بحيث ماذا؟ تعلم [أن حكم الوضع مأمورًا به] أن حكم الموضع مأمورٌ به، أما المحل فهذا مجمل، فتحتاج إلى الرجوع إلى ماذا؟ إلى السنة لتجمع النص مع النص حينئذٍ يخلص لك أنه ليس المراد به الركوع ولا السجود، وإنما المراد به القيام، ثم [القيام بعد، نعم] القيام قبل الركوع، وأما بعد الركوع فهذا لا يسمى قيامًا في الشرع، وإنما يسمى اعتدالاً من قيامٍ ولا يسمى قيامًا البتة، ولذلك ابن مفلح في ((النكت)) قال: لم يذكر المصنف وضع اليدين بعد القيام من الركوع وذكر وجهين في المذهب فقال: والراجح الوضع قياسًا على ما قبل الركوع لم يقل بالنص، وإنما قال هذا في ((النكت)) موجود على المحرر قال: قياسًا على ما قبل الركوع، إذًا النصوص الواردة لا تشمل ما بعد الركوع، وإنما هي خاصةٌ بما قبل الركوع، يدل على ذلك ما هو، ما الدليل؟ نقول: الصلاة عبادةٌ مركبة ليست مجزأة وإنما مركبة، بمعنى أنك تأخذ جميع الأجزاء ليس بحديثٍ واحد، وإنما بكل ما نُقِلَ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فتجمع بعضها إلى بعضٍ، وقلنا مرارًا: أن الذي ينظر إلى حديثٍ أو حديثين ويترك البقية هذا كالأعور، يعني لن يرى السنة على وجهها وإنما تجمع النصوص سواءً كان في الوضوء، سواءً كان فيما يتعلق بالصيام، أو فيما يتعلق بالحج، لا تجعل أصلاً وما عداه فرع، هذا من أخطاء التي فشت عند الفقهاء المتأخرين، يقول لك: حديث جابر في الحج هو الأصل، مثل هذا نحتاج إلى دليل أن حديث جابر هو الأصل في باب ماذا؟ وإذا نقل ابن عباسٍ نقله ليس بصواب، وإذا نقل ابن عمر نقله ليس بصواب؟ لا، هذا لا يقول به أحد، لكن لما جعلت هذه العبادات مؤصلة ومفرعة في الأحاديث جاء الغلط، جاء الخطأ ولذلك بعضهم ينكر السنية كالجلسة الاستراحة، بعضهم يجعل أن ما بعد الركوع كقبله .. إلى آخره، سبب ذلك هو العور الذي أصابهم في النظر إلى بعض النصوص دون بعض، وإنما تجعل كل ما صح هذا الضابط، كل ما صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو أصلٌ، حينئذٍ إذا جاء تعارض حينئذٍ ينظر إلى الكثرة ..

ينظر إلى آخر ما يكون في المرجحات. إذًا هنا نقول: ماذا في الصلاة؟ هذا مجمل، والمراد به التشهد، أي يقولون ذلك في التشهد الأخير كما هو مصرحٌ به في بعض ألفاظ الحديث، كنا نقول قبل أن يفرض التشهد: السلام على الله، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله هو السلام ولكن قولوا: التحيات لله» .. إلى آخر الحديث. إذًا في الصلاة جاء المخصص أو جاء المبين والأصح، فدل على أن المراد به هو التشهد الأخير. قوله: (قلنا: السلام على الله من عباده). أي يطلبون السلام لله من الآفات يسألون الله أن يُسَلِّمَ نفسه من الآفات، أو أن اسم السلام على الله من عباده على التوجيه الذي سيأتي. قوله: (السلام على فلانٍ وفلان)، يعني يقولون: السلام على الله من عباده، ثم يسلمون سلامًا آخر السلام على فلانٍ وفلانٍ، وفي روايةٍ: (يعنون الملائكة)، فلانٍ وفلانٍ يعني الملائكة، وفي روايةٍ: (فنعد من الملائكة ما شاء الله)، يعني يعدون كثيرًا، وفي روايةٍ: (على جبرائيل وميكائيل وفلانٍ وفلان) وهذه كلمة فلان يُكنى بها عن الشخص وهي مصروفة، فلانٌ لأنها ليست بصفةٍ ولا علمٍ، ليست مثل ماذا؟ صفوان ليست مثل عثمان ولا سكران، يعني ليست ممنوعة من الصرف، فلان ليست مثل عثمان، عثمانٌ هذا ممنوعٌ من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون، كذلك سكران ممنوعٌ من الصرف للوصفية وزيادة الألف والنون، فلان هل هي مثلها؟ قد يظن الظان أنه قياس فلان مثل عثمان؟ لا، ليس الأمر كذلك، بل هي مصروفة لأن ليست علمًا، وليست بصفةٍ، فكل ما كان على وزن فعلان وليس بعلمٍ ولا صفةٍ، ولم تكن كلٌّ من الألف والنون زائدة، فحينئذٍ هو مصروفٌ على الأصل إذ المنع فرعٌ حتى يثبت دليله ولا دليل.

قوله: فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا تقولوا السلام على الله» نهاهم، هذا نهيٌ والنهي يقتضي التحريم. إذًا سلموا على الله السلام على الله من عباده، السلام على فلانٍ وفلان، ذكروا جملتين، ونهاهم عن إحدى الجملتين صحيح، لأنه قال: «لا تقولوا السلام

على الله فإن الله هو السلام» وسكت عن قولهم السلام على فلانٍ وفلان دل على أنه جائزٌ، السلام على الملائكة جائزٌ. إذًا قوله: «لا تقولوا» نهيٌ فهو للتحريم، وفيه دليلٌ على جواز السلام على الملائكة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم ينهَ عنه، بل أقره، وفي حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «هذا جبريل يَقرأ عليك السلام» قالت: قلت: وعليه السلام ورحمة الله وبركاته) متفقٌ عليه. قوله: «فإن الله هو السلام»، فـ (إن) تعليلية، لماذا تعليلية؟ [نعم]، بعد النهي. كل (إن) بعد نهيٍ أو أمرٍ فهي للتعليل ولو لم تأت الفاء، الفاء هنا تدل على العِلِّيَّة، سها فسجد، إذًا سجد لماذا؟ لأجل السهو أليس كذلك؟ هنا قال: «لا تقولوا السلام على الله» إن «الله هو السلام» لو قال هكذا، هل تدل على التعليل؟ تدل على التعليل، إذًا اجتماع الفاء مع إن زيادة تأكيدٍ على أن هذا هو العلة، فحينئذٍ قرن النبي - صلى الله عليه وسلم - الحكم بعلته «فإن الله هو السلام» تعليلٌ بعد نهيٍ يدل على عِلِّيَّة الحكم. وفيه إثبات القياس كل ما دل على ذلك فيه إثبات قياس خلافًا لابن حزم، وفي روايةٍ «ومنه السلام» وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا انصرف من المكتوبة استغفر ثلاثًا وقال: «اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام».

وفيه: «إن هذه تحية أهل الجنة ربهم تبارك وتعالى»، «اللهم أنت السلام ومنك السلام». هذه تحية أهل الجنة ربهم تبارك وتعالى، وقد قال الله تعالى: {سَلَامٌ قَوْلاً مِن رَّبٍّ رَّحِيمٍ} [يس: ٥٨]. قوله: «فإن الله هو السلام». أي إن الله سالمٌ من كل نقصٍ «إن الله هو السلام» أنتم قلتم ماذا؟ السلام على الله من عباده، إذًا تدعون الله أن يسلم نفسه من الآفات «فإن الله هو السلام» يعني هو السالم من كل نقصٍ فلا حاجة أن يُدْعَى البتة، أي إن الله سالمٌ من كل نقصٍ ومن كل تمثيلٍ فهو الموصوف بكل كمال، المنزه عن كل عيبٍ ونقصٍ، فأنكر - صلى الله عليه وسلم - التسليم على الله وأخبر أن ذلك عكس ما يجب له سبحانه، فإن كل سلامٍ ورحمة له ومنه فهو مالكها أو معطيها وهو السلام. قال ابن الأنباري: أمرهم أن يصرفوه - يعني السلام - إلى الخلق لحاجتهم إلى السلامة. السلام عليكم هذا الذي هو السلام والتحية، وقال غيره: وهذا كله حمايةٌ منه - صلى الله عليه وسلم - لجناب التوحيد حتى يَصْرِفَ لله تعالى ما يستحقه من الأسماء والصفات وأنواع العبادات، حينئذٍ لا يقال: السلام عليك يا رب.

قال ابن عثيمين لثلاث فوائد، أولاً أنه يوهم، أو لأمرين:

- أنه يوهم النقص في حقِّ الله تعالى، إذ يكون دعاءً، فتدعو الله تعالى أن يسلم نفسه من ذلك، إذ لا يُدْعَى لشيءٍ بالسلام من شيءٍ إلا إذا كان قابلاً أن يتصف به، والله سبحانه منزهٌ عن صفات النقص، إذا قلت: اللهم، أو قلت: السلام على الله حينئذٍ يستلزم ماذا؟ الدعاء له بالسلامة من النقص، ولا يُدْعَى لشيءٍ بالسلامة من شيءٍ إلا إذا كان قابلاً له، إذًا الله تعالى قابلاً لوصفه بالنقص وهذا باطل، وهذا معنًى جيد.

- ثانيًا: فيه قلب الحقائق، لأن الله يُدْعَى ولا يُدْعَى له، فهو غنيٌّ عن الْمُسَلِّمِ وغيره كما مر معنا.

والسلام مصدر وقيل: اسم مصدر، لكن المشهور أنه مصدرٌ، وهو من ألفاظ الدعاء يتضمن الإنشاء والإخبار، فجهة الخبرية فيه لا تناقض الجهة الإنشائية، الإنشائية المعني بها ماذا؟ الدعاء، يعني يتضمن الخبر السلام يعني كونه سالمًا، أخبرت عنه بالسلامة، أو يتضمن الإنشاء بمعنى الدعاء اللهم سلمه من كذا يتضمن الجهتين، ولا شك أن الجملة الخبرية قد تأتي ويراد بها ماذا؟ الجملة الإنشائية حينئذٍ لا تعارض بين الوجهين، وهذا كلامٌ قيم، رحمه الله تعالى. مصدرٌ وهو من ألفاظ الدعاء يتضمن الإنشاء والإخبار فجهة الخبرية فيه لا تناقض الجهة الإنشائية وهو معنى السلام المطلوب عند التحية، وفيه للعلماء قولان، يعني التحية التي بين الناس، إذا قال زيدٌ لعمرٍ: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته السلام ما المراد به فيه قولان للعلماء:

الأول: أن المعنى اسم السلام عليكم، يعني اسم السلام يعني اسم الله تعالى عليكم، فيحتاج إلى ماذا؟ إذا جعلناه اسم الله تعالى احتجنا

إلى مضاف محذوف، السلام عليكم، كيف يكون السلام عليك؟ على أي شيء؟ يعني المراد اسم السلام عليكم، حينئذٍ له وجهٌ سيأتي، إذًا لا يصح أن يكون السلام عليكم الذي هو تحية الناس المسلمين بعضهم لبعض لا يصح أن يكون السلام على المراد به اسم الله تعالى إلا مع التقدير يعني اسم السلام عليكم، والسلام هنا هو الله عز وجل، ومعنى الكلام إذا جعلناه كذلك نزلت بركة اسم السلام عليكم وحلت عليكم، فاختير في هذا المعنى من أسمائه اسم السلام دون غيره من الأسماء. إذًا السلام عليكم اسم السلام عليكم، يعني حلت بركة هذا الاسم عليكم، وهذا له وجهٌ.

وفي هذا الحديث الذي معنى هو صريحٌ في كون السلام اسمًا من أسمائه جل وعلا لقوله: «فإن الله هو السلام» إذًا اسم السلام هذا اسمٌ من أسمائه جل وعلا مع كونه جاء في القرآن الكلام فيه في الحديث هنا.

الثاني: أن السلام مصدرٌ بمعنى السلامة، وإن شئت قل: اسم مصدرٍ بمعنى التسليم لا إشكال، أو مصدر بمعنى السلامة، وهو المطلوب المدعو به عند التحية، ما الدليل على أنه مصدر؟ إذا كان مصدرًا حينئذٍ لا يكون المراد به اسم الله السلام صار ماذا؟ مصدر عادي كغيره من الألفاظ، الدليل قالوا: لأنه ينكر بلا ألفٍ ولام. يعني نقول: سلامٌ عليك، يصح أو لا يصح؟ {سَلَامٌ قَوْلاً مِن رَّبٍّ رَّحِيمٍ}، {سَلَامٌ عَلَيْكُمْ} [الأنعام: ٥٤]. إذًا لما سقطت أل فلو كان اسمًا من أسماء الله جل وعلا لما جاز أن تسقط أل البتة لأنه جزءٌ من الكلمة ليس معرفًا لها، فإذا كان كذلك لَمَّا سقطت دل على أنه ليس اسمًا لله تعالى، وإنما هو مصدرٌ قال: لأنه ينكر بلا ألفٍ ولام فيجوز أن يقول المسلم: سلامٌ عليكم، ولو كان اسم من أسمائه تعالى لم يستعمل كذلك، بل كان يطلق عليه معرفًا كما يطلق على سائر أسمائه الحسنى فيقال: السلام المؤمن المهيمن كما جاء في آخر الحشر، فإن التنكير لا يصرف اللفظ إلى معين، صحيح؟ إذا قلنا: السلام اسم الله تعالى معين أو لا؟ معين، إذا قلت: سلامٌ عليكم تعين أن يكون لله؟ لا، إذًا التنكير لا يُعين، إذًا لم يكن علمًا، ليس بعلمٍ اسم يعين المسمى مطلقًا

هذا هو العلم، إذا لم يعين ليس بعلمٍ، إذًا سلامٌ هذا نكرة سقطت (أل) حينئذٍ صار مطلقًا، لا يُفهم منه معين البتة، فإن التنكير لا يصرف اللفظ إلى معينٍ فضلاً عن أن يصرفه إلى الله وحده بخلاف المعرَّف فإنه ينصرف إليه تعينًا، إذا ذُكِرَت أسماؤه الحسنى، وإذا نُوِيَ به ماذا؟ أنه اسم الله تعالى، فإذا قيل: السلام ونويت به الباري انصرف إلى معين جل وعلا، ويدل على ذلك عطف الرحمة والبركة عليه في قوله: سلامٌ عليكم ورحمة الله وبركاته، يدل على ماذا؟ على أن المراد السلامة والرحمة والبركة، وليس المراد به ماذا؟ السلام الذي هو اسم الله تعالى، فلما عُطِفَتِ الرحمة وعُطِفَتِ البركة دل على أن المراد بالسلام ماذا؟ السلامة يعني مصدر وليس بعلم للباري جل وعلا، ولأنه لو كان اسمًا من أسمائه تعالى لم يستقم الكلام إلا بإضمار، يعني حذف وتقديم، وذلك خلاف الأصل، لو كان اسمًا لله لا بد من التقدير على حذف المضاف، اسم السلام عليكم، وحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وهذا لا يجوز إلا إذا دلت قرينة، على أين قرينة؟ لا توجد قرينة، ثم عدم التقدير أولى من التقدير، فإذا كان كذلك فحينئذ حمله على المصدرية أولى، هذا القول الثاني، وذلك خلاف الأصل ولا دليل عليه، ولأنه ليس المقصود من السلام هذا المعنى، وإنما المقصود منه الإيذان بالسلامة خبرًا ودعاءً، يعني القصد به الخبرية السلام عليكم خبر، أنك مسلم ودعاء لك بأن يسلمك الله تعالى، والحق في مجموع هذين القولين، يعني الجمع بين القولين، فكل منهما بعض الحق. قاله ابن القيم رحمه الله تعالى: والصواب في مجموعهما، وإنما يتبين بقاعدة وهي: أن حق من دعا الله تعالى بأسمائه الحسنى أن يَسْأَلَ في كل مطلوبٍ ويتوسل بالاسم المقتضي ذلك المطلوب؟ قلنا: إذا أردت المغفرة، تقول: اللهم اغفر لي إنك أنت الغفور، اللهم ارحمني إنك أنت الرحيم، أليس كذلك؟ ارزقني إنك أنت الرزاق، اللهم سلمه إنك أنت السلام. إذًا لَمَّا كان الأصل والقاعدة في دعاء الله تعالى أن يقترن سؤال الباري جل وعلا مع الاسم المناسب له، حينئذٍ يكون هذا مطابقًا هنا،

أن يسأل في كل مطلوبٍ ويتوسل بالاسم المقتضي ذلك المطلوب المناسب لحصوله، حتى إن الداعي مستشفعٌ إلى الله متوسلٌ به إليه، والمقام لَمَّا كان مقام الطلب السلامة السلامُ عليكم يعني التي هي أهم عند الرجل يعني المُسَلِّم أتى في طلبها بصيغة اسمٍ من أسماء الله تعالى. إذًا العدول عن المصدر الذي هو أصلٌ العدول إلى اسمٍ من أسمائه جل وعلا لأن هذا السلام متضمن للدعاء، والقاعدة أنه إذا دُعِيَ الشيء للشيء جيء باسم مناسب من أسماء الله تعالى، وهنا دُعِيَ بالسلامة للشيء بالرجل مثلاً حينئذٍ المناسب أن يأتي باسم السلام، أتى في طلبها بصيغة اسم من أسماء الله تعالى وهو السلام الذي تُطلب منه السلامة فتضمن معنيين.

أحدهما: ذكر الله تعالى.

٨٨٠٢ خاتمة الدرس

والثاني: طلب السلامة وهو مقصود المُسَلِّمُ بتسليمه، وهذا ما عناه ابن القيم رحمه الله تعالى بقوله: (والصواب في مجموعهما) أي القولين، وذلك أن من دعا الله بأسمائه الحسنى يسأل في كل مطلوبٍ ويتوسل إليه بالاسم المقتضي بذلك المطلوب المناسب لحصوله حتى كأن الداعي مستشفعٌ إليه متوسل به، فإذا قال رب اغفر لي وتب علي إنك أنت التواب الرحيم الغفور فقد سأله أمرين وتوسل إليه باسمين من أسمائه مقتضيين لحصول مطلوبه وهذا كثير، وإذا ثبت هذا فالمقام لما كان مقام طلب السلامة التي هي أهم ما عند الرجل أتى في لفظها بصيغة اسمٍ من أسماء الله تعالى وهو السلام الذي تطلب منه السلامة فتضمن لهم السلام من معنيين:

أحدهما: ذكر الله تعالى كما في حديث ابن عمر.

والثاني: طلب السلامة وهو المقصود من المسلم فقد تضمن سلامٌ عليكم اسمًا من أسماء الله تعالى، وطلب السلامةِ منه.

وهذا يرد عليه إشكال واحد فقط، وهو حذف (أل)، وحينئذ يراد به أنه لاحظ الاسم ولم يقصد به اللفظ.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة، إذ فيه النهي عن أن يقال السلمٌ على الله.

وفي الحديث إثبات أن السلام من أسمائه سبحانه وتعالى.

وفيه كذلك تعليم الجاهل أنكر فعَلَّمَهُ.

وفيه قرن الحكم بعلته.

قوله: (فيه مسائل:

(الأولى: تفسير السلام). أي أنه السالم من الآفات والنقائص والعيوب، أو بمعنى الذي سَلَّمَ عباده من أن يظلمهم، وهذا باعتبار كونه اسمًا لله تعالى، وبالنسبة لكونه تحية فعلى التفصيل السابق، إما اسم الله السلام على تقدير مضاف، وإما المراد به المصدر، والجمع بينهما حسن مع ملاحظة يعني يلاحظ أحد المعنيين.

(الثانية: أنه تحية). لقوله: (السلام على الله)، (السلام على فلان) صار تحيةً.

(الثالثة: أنها لا تصلح لله). فتكون حرامًا («لا تقولوا السلام على الله») وهذا نهيٌ يعني ما لا يصلح لله يكون ماذا؟ يكون محرمًا.

(الرابعة: العلة في ذلك). وهي لأن الله هو السلام («فإن الله هو السلام») ولا حاجة حينئذٍ إلى أن يُدْعَى له بذلك.

(الخامسة: تعليمهم التحية التي تصلح لله). وهي التحيات لله .. إلى آخره، ثم عدل عن الذي لا يصلح إلى الذي يصلح، أليس كذلك؟ علمهم الذي يصلح، وهو التحيات لله، الذي لا يصلح الذي قال فيه: («لا تقولوا»)، (تعليمهم التحية التي تصلح لله) وهي التحيات لله .. إلى آخره.

والله أعلم.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

٨٩ 89

٨٩٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ((كتاب التوحيد)): (باب قول: اللهم اغفر لي إن شئت).
هذا هو الباب الثالث والخمسون من أبواب ((كتاب التوحيد)).
مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لَمَّا كان قول: (اللهم اغفر لي إن شئت) يعني تقييده بـ (إن شئت)، وأما اللهم اغفر لي هذا لا إشكال فيه، بل هو مطلوب من العبد، لكن الكلام فيما يتعلق بتعليق طلب المغفرة بالمشيئة (إن شئت)، هذا التعبير أو هذا اللفظ أو هذا القول يدل على فتور الرغبة، الرَّغبة ليست بتلك، وقلة الاهتمام بالمطلوب، ويُنْبِئُ عن قلة اكتراثه بذنوبه ورحمة ربه، وذلك منافٍ للتوحيد، يعني (اللهم اغفر لي إن شئت) وإن لم تشأ لا تغفر لي لست محتاجًا إلى المغفرة، هذا الذي يُنْبِئُ عنه اللفظ، ولذلك قالوا: يُنْبِئُ عن قلة اكتراثه بذنوبه ورحمة ربه وذلك منافٍ للتوحيد، منافٍ للتوحيد قد يكون منافيًا لأصله، وقد يكون منافيًا لكماله الواجب، وعرفنا فيما سبق أنه في مثل هذه التراكيب لا يُنفى كمال المستحب، إنما المراد به الكمال الواجب، فكلما ترجم له الإمام هنا رحمه الله تعالى فالمراد به إما أنه ينافي أصل التوحيد، وإما أنه ينافي كماله الواجب، وأما المستحب فهذا لا يَتَأَتَّى كما مر معنا في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن كمال المستحب هذا لا يتأتى في الشرع، ويُشْعِرُ أيضًا بأن الله تعالى قد يضطره شيءٌ إلى فعل ما يفعله، وهذا محظور كذلك مضاد للتوحيد، ... (اللهم اغفر لي إن شئت) هذا يُشعر بماذا؟ أن الله تعالى قد يكرهه شيءٌ يجعله يفعل أو يجعله لا يفعل، حينئذٍ هذا يكون فيه تقييدًا لفعل الباري جل وعلا، وهذا باطلٌ، وكذلك قد يكون منافيًا لأصل التوحيد وقد يكون منافيًا لكماله الواجب، فالعبد لا غنى له عن رحمة الله تعالى ومغفرته طرفة عين، بل هو فقير بالذات إلى الغني بالذات كما قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ} [فاطر: ١٥]. فنُهِيَ عن هذا القول (اللهم اغفر لي إن شئت) وليس المراد به المغفرة فحسب ... (اللهم اغفر لي إن شئت) اللهم ارحمني إن شئت اللهم، ارزقني إن شئت وهكذا، فالمراد تعليق الدعاء بالمشيئة، وليس المراد عين المغفرة طلب المغفرة، إنما المراد سؤال الباري جل وعلا وتعليقه بالمشيئة، حينئذٍ كل دعاءٍ لا بد فيه من الجزم وليعزم المسألة كما سيأتي، وأما تعليقه بالمشيئة ففيه المحاذير التي سمعتم، فنُهِيَ عن هذا القول لما فيه من إيهام الاستغناء عن مغفرة الله تعالى ورحمته.
ومناسبة الباب للأبواب السابقة أن هذا الباب يتضمن من كمال الله تعالى وكمال سلطانه وكمال جوده وكرمه وفضله وذلك من صفات الكمال، قوله: (باب قول: اللهم اغفر لي إن شئت). أي أنه لا يجوز للحديث الذي سيأتي معنا الأصل فيه التحريم، وإذا كان الأصل فيه التحريم، حينئذٍ قلنا كلمة التحريم هذه تدل على بيان الحكم التكليفي أنه محرم، لكن ما نوع الذنب؟ هذا يحتاج إلى النظر في المعنى أو النظر في دليل آخر، بمعنى أنه قد يُحَرَّم الشيء تأتي صيغة النهي حينئذٍ نقول: هذا للتحريم، ثم نحكم عليه بأنه شركٌ، الحكم عليه بكونه شركًا أخصّ من مطلق التحريم، أليس كذلك؟ هل نحتاج إلى دليل آخر من نص كتاب أو سنة؟ قلنا: نعم، لكن أحيانًا يكون هذا الدليل نوعه أنه فهم لحقيقة الشرك مثلاً، أو فهمٌ لحقيقة التوحيد، فحقيقة التوحيد مأخوذة من مجموع أدلة، وحقيقة الشرك مأخوذة من مجموع أدلة، حينئذٍ كل منهما حقيقة شرعية، فإذا كان كذلك حينئذٍ يفهم التحريم على وفق هاتين الحقيقتين، إما كونه منافيًا للتوحيد، وإما يعني لكونه انتفى فيه ركنٌ أو شرط وإما أنه وجدت فيه حقيقة الشرك، واضح هذا؟ فنحكم عليه بكونه ماذا؟ بكونه شركًا، إذًا نحكم على الشيء بكونه محرمًا لوجود صيغة التحريم، ثم يرد السؤال هل هو شركٌ أكبر؟ هل هو شرك أصغر أم أنه كبيرةٌ من الكبائر؟ حينئذٍ نقول: ننظر في المعنى، هل وُجِدَ في هذا المنهي عنه ما يدل على انتقاض التوحيد فوات ركن أو فوات شرط حينئذٍ

نقول: انتفى التوحيد، فنستدل بكل آية جاءت في معنى التوحيد أو بمجموع الأدلة على كون التحريم هنا يدل على أنه وقع في شركٍ أكبر ونحو ذلك أو في الكفر الأكبر.

إذًا (باب قول: اللهم اغفر لي إن شئت) نقول: هذا معناه أنه لا يجوز للحديث الآتي («لا يقل») حينئذٍ نقول: هذا نهي والنهي يقتضي التحريم.

(باب قول: اللهم) وهذا بالترقيق لأن الله لام الجلالة إذا جاءت بعد كسرٍ على قول الجمهور أنها تُرقق، وإذا جاءت بعد فتحٍ أو ضم فهي تُفخم هذا قول الجمهور، وقيل: ترقق مطلقًا، وقيل: تفخم مطلقًا.

ونخّم الله من اسم الله ... عن فتحٍ وضمٍ كعبد الله

عَبْدُ اللهِ رَأَيْتُ عَبْدَ اللهِ، مَرَرْتُ بِعَبْدِ اللهِ مَرَرْتُ بِعَبْد [اللهِ] (¬١) يجوز فيه الوجهان هنا كذلك (اللهم اغفر لي) نعم (باب قول: اللهم)، اللهم أصله يا الله، حُذفت ياء النداء لكثرت الاستعمال وعُوِّض عنها الميم كما مر معنا مرارًا (اللهم اغفر لي)، (اغفر) هذا فعل دعاء، وكونه فعلاً يدل على الدعاء هذا يُسمى بهذا الاسم أدبًا مع الله تعالى، وإلا في أصل المعنى اللغوي هو فعل أمر، لكن لكونه من العبد إلى خالقه يُسمى فعل دعاء، وليس هذا تسليمًا للتقسيم المشهور عند البيانيين وغيرهم أنه كان من أدنى إلى أعلى سُمِّيَ دعاءً، وإن كان من أعلى إلى أدنى سُمِّيَ أمرًا، وإن كان من مساوٍ لمساوٍ سُمِّيَ التماسًا، هذا التقسيم حادث.

أمر مع استعلا وعكسه دعا ... وفي التساوي والتماس وقعا

____

(¬١) نطق بالتفخيم.

هذا التقسيم حادث، يعني لم يدل عليه لسان العرب ولا القواعد ولا الأصول لسان العرب، وإنما هو اجتهاد من بعض البيانيين وتبعه المناطقة والأصوليين وغيرهم، إذًا فعل دعاء نسميه بذلك لكونه من باب الأدب والأصل في التعامل مع الباري جل وعلا هو كمال الأدب، سواء كان في الدعاء أو في غيره، ولذلك (إن شئت) أدبًا لو لم يقصد المعنى لو لم يستحضر شيئًا في نفسه حينئذٍ نقول: هذه المعاني في الألفاظ على القاعدة السابقة أنه لا يُلْتَفَتُ إلى المقاصد، وإنما يُنظر في اللفظ فحسب، قصد أو لم يقصد كما قلنا في قوله: توكلت على الله وعليك. قصد أو ما قصد، لعله لا يستحضر شيئًا ما، حينئذٍ نقول: هذا اللفظ الأصل فيه المنع، كل ما تعلق بالألفاظ وكانت الألفاظ موهمة من حيث كونها قد تفيد معنًى صحيحًا وقد تفيد معنى باطلاً، حينئذٍ نقول: الأصل في مثل هذه الألفاظ المنع ولو لم يقصد المعنى الباطن. إذًا (اغفر لي) نقول: هذا فعل دعاء متضمن طلب المغفرة لأنه مشتقٌ من الغفران، وهي ستر الذنب مع التجاوز عنه، يعني يشتمل على أمرين خلافًا لما اشتهر عند كثير من الشراح أن - من شراح الحديث عمومًا ليس شراح ((كتاب التوحيد)) - أن المراد بالمغفرة أو طلب المغفرة هو ستر الذنب فحسب، لا، وإنما المراد به الستر مع التجاوز، ومر التنبيه على ذلك مرارًا، مشتقة من الْمِغْفَر وهو ما يستر الرأس للوقاية من السهام، وسبق.

(إن شئت)، (إن) هذه شرطية، و (شئت) هذا فعل الشرط أين جوابُهُ؟ إن شئت فاغفر، له مقابل، وإن لم تشأ فلا تغفر، إذًا دل على أن العبد قد زَهِدَ في مغفرة الباري جل وعلا، إذًا (إن شئت)، (إن) شرطية تدل على التعليق، يعني تعليق الجواب بالفعل، جوابه محذوف، والفعل ... (شئت)، ثم كذلك في ملحظ آخر وهو أن (إن) إنما يُعَلَّقُ بها عند عدم الطمع في وقوع الفعل، وأما إذا كان قريبًا فالأصل في التعبير فيه أن يكون بـ (إذا) الشرطية، وأما إذا كان بعيدًا حينئذٍ نقول: (إن)، تأتي بـ (إن)، وهذا ملحظ في التفريق بين النوعين، على كلٍّ قال: (إذا شئت) أو (إن شئت). تعليق بالمشيئة هذا محظور شرعًا، ولعل المصنف هنا إنما بوب بذلك تنبيهًا على ما جاء في الحديث، وأما إذا فهو لو نُفِيَ إذ فـ (إن) من باب أولى وأحرى.

إذًا (إن شئت) أي إن شئت تغفر لي فاغفر، وإن شئت فلا تغفر، إذًا حذف جواب الشرط، ثم إن شئت هذا يستلزم مقابلاً له،

وكذلك هو المحذوف تقديره إن شئت فاغفر لي، وإن لم تشأ فلا تغفر.

ذكر المصنف تحت الترجمة حديثًا واحدًا، قوله رحمه الله تعالى: (في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يقل أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت»). ولذلك عنون أو ترجم المصنف بهذه الجملة، («لا يقل أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم المسألة، فإن الله لا مُكْرِهَ له».

ولمسلم) يعني في رواية («وليُعَظِّم الرغبة، فإن الله لا يَتَعَاظَمُهُ شيء أعطاه»).

وهذا الحديث بروايتيه، قوله: (في الصحيح). يعني في ((الصحيحين)) يعني الحديث في ((البخاري)) و ((مسلم))، وعرفنا أن المصنف رحمه الله تعالى يورد هذه الجملة أو هذه الكلمة للتعبير عن ((الصحيحين))، ولعله أراد ماذا؟ أراد أن الحديث ما دام أنه صحيح حينئذٍ سواء كان في ... ((الصحيحين)) أو في أحدهما لا إشكال فيه، وهذا أولى من أن يقال بأنه أراد الصحيح صفةً لموصوف محذوف في الحديث الصحيح، والحديث الصحيح نقول: لا، هذا فيه بُعْدٌ، وإنما أراد ماذا؟ أراد أنه حديثٌ صحيح وأنه في أحد الكتابين إما ((البخاري)) وإما ((مسلم)) سواء كان في هذا أو ذاك أو اتفقا النتيجة واحدة، وأما إذا كان صحيحًا في غيرهما فهذا حينئذٍ يحتاج إلى البحث وإلى النظر، وأما ما صح في ((البخاري)) فالأصل فيه التسليم، وما صح في ((مسلم)) فالأصل فيه التسليم، ولا اعتراض البتة إلا ما انْتُقِدَ عليهما رحمه الله تعالى فحينئذٍ ينظر فيه، وما عدا ذلك فالاتفاق حاصل على التسليم ولا ينبغي النظر في أسانيدهما.

قال: («لا يقل»). في رواية كذلك عند ((البخاري)): «لا يقولن». («لا يقل») «لا يقولن» روايتان، أورد المصنف الرواية الأولى («لا يقل»)، وفي رواية عند ((البخاري)): «لا يقولن». («لا يقل»)، (لا) ما نوعها؟ ناهيةٌ، وإذا كانت ناهيةً فهي جازمةٌ، ولذلك سُكِّنَ الفعل («لا يقلْ») لا تقلْ، ومعلوم أن دخول (لا)) الناهية على الفعل المخاطَب أكثر، لا تضربْ، لا تفعلْ، هذا الأكثر في لسان العرب، ويقل - وهو فصيح ورد في السنة وورد في القرآن - أنه يأتي ويدخل على الغائب فلا يفعلْ، لا يفعلْ، حينئذٍ هل يأتي؟ نقول: نعم، بَقِيَ ماذا؟ فلا يفعلْ جاء في القرآن {فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ} [الإسراء: ٣٣] أليس كذلك {فَلاَ يُسْرِفْ} دخلت (لا) الناهية على ماذا؟ على يفعل، حينئذ جاء في القرآن، وأما ما ادَّعاه البعض أنه ضعيف هذا غلط لا يُسَلَّم له لوجوده في القرآن، وقيل: لأعرفن. كما جاء قول الشاعر يرد أو لا يرد؟ هذا فيه ركاكة في استعماله أن (لا) الناهية لا تدخل على الفعل فعل المضارع المتكلِّم لا أفعل، لا أفعلن، حينئذٍ لام الأمر ترد هذا، «قوموا فلأصلي لكم» قال النبي - صلى الله عليه وسلم -، «فلأصلي لكم» نَزَّلَ نفسه منزلة الغير فأمرهم، وأما (لا)) الناهية هذا جاء في قول الشاعر:

فلا أعرفن .. إلى آخره.

الحاصل أن قوله هنا: فلا يقل أو («لا يقل») لا يقولن لا يقولن لا إشكال فيه جاء على الفصيح كذلك من لسان العرب وإذا كان كذلك فهو عمدةٌ، وإن كان في نفسه باعتبار تفعل أقل، حينئذٍ باعتبار تفعل أقل لا شك في ذلك أن الأكثر لا تفعل، يكون للخطاب وأما لا يفعل هل سُمِعَ أو لم يُسْمَع؟ نقول: نعم، سمع جاء في القرآن وجاء في السنة حينئذٍ صار قاعدةً وصار كلامًا فصيحًا ولا إشكال فيه، لكن كونه قليلاً هذا لا إشكال فيه، ولا يلزم أن يكون في القرآن كل ما شاع يعني قد يكون فيه فصيح وأفصح، هذا موجودٌ في القرآن وموجود في السنة، ووجود الفصيح لا يُخرج القرآن عن كونه فصيحًا، وكذلك وجوده في السنة لا يخرج النبي - صلى الله عليه وسلم - عن كونه فصيحًا، على كلٍّ قوله: ف («لا يقل») لا ناهيةٌ بدليل جزم الفعل بعدها، وعلى الرواية «يقولن» وهو فعل مضارع مؤكد بنون التوكيد الثقيلة، «لا يقولنَّ» يكون في محل جزم لأنه مبني على الفتح لاتصاله بنون التوكيد الثقيلة في محل جزمٍ، لأن (لا) تقتضي ماذا؟ تقتضي الجزم، فإذا اتصلت نون التوكيد بالفعل حينئذٍ بني معها على الفتح، طيب أين عمل (لا)؟ يبقى في المحل لا في اللفظ («لا يقل») ظهر في اللفظ، «لا يقولن» هذا في المحل، وهذا يؤكد أن كلام النحاة قويٌّ جدًا في مسألة التقدير، الإعراب

المقدر، والإعراب المحلي، هذا موجودٌ، فلا يقل، «لا يقولن» أين ذهب السكون، حينئذٍ نقول: لا بد من تأثير (لا) على كلٍّ هذا استطرادٌ، فيه توكيد الفعل بنون التوكيد الثقيلة.

قوله: («اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت») جمع بينهما للدلالة على ماذا؟ على أن الحكم هنا ليس مقيدًا بطلب المغفرة كما ذكرنا، وإنما المراد من التركيب هنا:

أولاً: الإشارة إلى أن أكثر ما يطلب هو المغفرة والرحمة وهما قرينان.

ثانيًا: المراد به أن التعليق هنا بالمشيئة تعليق الدعاء، سواء كان بالمغفرة بطلب المغفرة أو بطلب الرحمة، فحينئذٍ نوَّع النبي - صلى الله عليه وسلم - هاتين العبارتين، وإلا قد يقال بأنه لو قال: («اللهم اغفر لي إن شئت») يكفي في بيان الحكم، قل: نعم يكفي، لكن أورد معه («اللهم ارحمني») لأن الرحمة قرينةٌ لطلب المغفرة، ثم المراد ماذا؟ التوصل للقاعدة وهي أنه إذا دعا المسلم ربه أيًّا كان الدعاء حينئذٍ لا يعلق بالمشيئة، فالمراد هنا التعميم، فذكر الأخص عقل معناه، ثم صار عندنا عموم معنويّ، فإذا كان كذلك فلا نقول بأن الحديث خاص، لا نقول بأن الحديث خاصٌ في قوله: («اللهم اغفر لي إن شئت») تقول: لأن المعنى هنا مُعَلَّل لما سيأتي من ذكر العلة، فإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: العلة تدل على تعدِيَة الحكم، فكل دعاءٍ سواء كان طلب مغفرةٍ أو طلب رحمةٍ أو طلب رزقٍ أو طلب زوجةٍ فلا يعلق بالمشيئة، بل يعزم المسألة، يجزم [نعم].

(«اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت») في الجملة الأولى («اغفر لي») هذه النجاة من المكروه وفي الثاني («ارحمني») الوصول إلى المطلوب فشمل هذا الدعاء كل ما فيه حصول المطلوب وزوال المكروه، ولذلك قلنا: أكثر ما يَرِدُ هو طلب المغفرة والرحمة.

قال القرطبي: ما علة النهي هنا؟ («لا يقل») نهى النبي - صلى الله عليه وسلم -، هل ثَمَّ عِلَّةٌ تلتمس؟ نقول: نعم.

قال القرطبي: إنما نهى الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن هذا القول لأنه يدل على فتور الرغبة، يعني الرغبة في طلب المغفرة هذه الرغبة فيها، فتور فيها ضعف ليست قوية، وهذا منافٍ للدعاء، الأصل في الدعاء أن يكون ماذا؟ بإلحاح واضطرار وإظهار الفاقة إلى الباري جل وعلا، وهذا منافٍ له، إذًا انتفى ركن من أركان الدعاء، ولذلك نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عنه، إنما نهى الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن هذا القول لأنه يدل على فتور الرغبة وقلة التهمُّمِ بالمطلوب، وكأنها هذا القول يتضمن أن هذا المطلوب إن حصل وإلا استغني عنه وهو كذلك، [إن جئت] إن شئت تأتي فلك وإلا فلا، إذًا أن مستغني عنك هذا الاستعمال اللغوي في لسان العرب، فإذا كان كذلك حينئذٍ هذا التعبير بعينه لا يصلح أن يخاطب به الباري جل وعلا، وخاصة في مقام الدعاء، وكأن هذا القول يتضمن أن هذا المطلوب إن حصل وإلا استغني عنه، ومن كان هذا حاله لم يتحقق من حاله الافتقار والاضطرار الذي هو روح عبادة الدعاء، فانتفى روح الدعاء، وكان ذلك دليلاً على قلة اقترافه بذنوبه وبرحمة ربه. وأيضًا فإنه لا يكون موقنًا بالإجابة لأن اليقين منتفٍ لَمَّا عَلَّقَه بالمشيئة انتفى اليقين، إذا كان كذلك فلا إيقان بالإجابة. وقد قال - صلى الله عليه وسلم -: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة» وهذا من حسن الظن بالرب جل وعلا «واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلبٍ غافل». قوله: («ليعزم المسألة») اللام لام الأمر، فدل على أن المأمور به هنا واجبٌ، لأن الأصل فيه. ولذلك يُقابل النهي، لَمَّا نهى عن شيء استلزم ماذا؟ استلزم إيجاب ضده، لو لم يرد - انتبه للقاعدة - لو لم يَرِدْ وليعزم المسألة لكان قوله: («لا يقل أحدكم») دالاً على ذلك، أليس كذلك؟ أَمَا مر معنا قاعدة أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده، فحينئذٍ لَمَّا قال: («لا يقل») ليقولن كذا لتعليقه بالمشيئة إذًا ما الذي يقابل المشيئة؟ الجزم، المشيئة المراد به ماذا؟ التردد، إن شئت افعل، وإن شئت لا تفعل، إذًا هذا منهيٌّ عنه، التردد في الدعاء منهيٌّ عنه وهو حرام، حينئذٍ ما الذي يُقابله؟ الجزم والعزم، حينئذٍ لو لم يَرِدْ هذا النص و («ليعزم المسألة») لأخذ من قوله: («لا يقل») للقاعدة السابقة.

قوله: («ليعزم المسألة») اللام لام الأمر فيدل على الوجوب من جهتين يعني هو التصريحُ بما استلزمه النهي، ولذلك الصواب أن نقول:

النهي يستلزم وليس هو عينه ولا يتضمنه، ثلاثة أقوال للأصوليين:
- القول الأول: عينه. وهذا قول باطل.
- والقول الثاني: يتضمنه. وهو قول باطل.
- وقول أهل السنة والجماعة والمسألة عقائدية لأنها مبنية على الكلام النفسي إثباته وعدمه حينئذٍ القول الثالث وهو قول أهل السنة والجماعة بناء على أن الباري جل وعلا موصوفٌ بكونه يتكلم بحرفٍ وصوتٍ .. إلى آخره، حينئذٍ يقول: يستلزم. وليس هو عينه وليس يتضمنه، لأن الدلالة ثلاثة:
إما عينه، يتضمنه، يستلزمه.
يستلزمه هذا القول قول أهل السنة والجماعة، وانتبه لترجيحات الأصوليين هناك في هذا المقام في الجمع وغيره، إما عينه وإما يتضمنه، والكثير على أنه يتضمنه بناءً على أن الكلام هو الكلام النفسي، والأمر المراد به الأمر النفسي، وهذا قولٌ باطل، بل هو بدعة وضلالة في هذا المقام وغيره. ((ليعزم المسألة)) العزم في المسألة أن لا يتردد في المسألة، والمسألة المراد بها السؤال، و ((ليعزم المسألة)) مَفْعَلَة، والمراد به السؤال، إذًا لا يتردد وليعزم، يعني ليجزم. قال القرطبي: أي ليجزم في طلبته. فسَّر العزم بالجزم لأنه مقابل للتعليق بالمشيئة. قال رحمه الله تعالى: أي ليجزم في طلبته وليحقق رغبته ويتيقن الإجابة، فإنه إذا فعل ذلك دل على علمه بعظيم ما يطلب من المغفرة والرحمة، مغفرة عظيمة فلا بد من الجزم وربك كريم، كذلك طلب الرحمة عظيم وربك كريم، إذًا اجزم، لا بد من الإيقان بالإجابة وحينئذ يستلزم ذلك الجزم في حال الدعاء، وعلى أنه مفتقر إلى ما يَطْلُبُ مضطر إليه، وقد وعد الله المضطر بالإجابة بقوله: {أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ} [النمل: ٦٢]. حينئذٍ الباري جل وعلا وعد بالدعاء مطلقًا، المضطر وغير المضطر، لكن لو كان الإنسان في حال دعائه نَزَّلَ نفسه منزلة المضطر حينئذ صار آكد، هذا المراد بكلام القرطبي وليس المراد أن الوعد خاص بالمضطر فحسب، لا، إنما المراد به أنه لو دعا باضطرار فالله تعالى نصَّ على المضطر {أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ}.
قوله: ((فإن الله لا مكره له)). وفي رواية: «فإنه لا مكره له». وهذه رواية عند البخاري كذلك، ((فإن))، ((ليعزم))، ((لا يقل))، ليعزم، لا يقل، فإن، قلنا: التعليل هنا إذا جاءت (إن) أول الفاء أو هما معًا أحدهما أو هما معًا دل على أن الحكم مُعَلَّل، فقوله: ((لا يقل))، ((ليعزم)). هذان الحكمان متداخلان، يعني ليسا حكمين متغايرين، أليس كذلك؟ قلنا: الثاني ((ليعزم المسألة)) لو لم يرد لدل عليه السابق، إذًا حكمان متداخلان كل منهما يلزم الآخر، إذا عزم في المسألة فحينئذٍ لزم منه أن لا يتردد، وإذا نُهِيَ عن التردد في المسألة لَزِمَ منه أن يعزم في المسألة، هما متداخلان، حينئذٍ قوله: ((فإن الله لا مكره له)). هذا تعليل بعد نهي، وكل (إن) أو (الفاء) بعد نهي أو بعد أمر فحينئذٍ يدل على العِلِّيَّة، بمعنى أنه نهى لأجل كذا، حينئذٍ إذا وُجِدَت هذه العلة في موضع آخر حينئذٍ لزم وجود الحكم، ولذلك قلنا: القاعدة عامة هنا، المراد بهذا النص تعميم عدم أو إن شئت قل تحريم تعليق الدعاء مطلقًا بأيّ شيء كان بالمشيئة، لهذه العلة ((فإن الله لا مكره له)) هذا تعليل بعد النهي، فدل على عِلِّيَةِ الحكم، وفيه ماذا؟ فيه إثبات القياس، حينئذٍ القياس يدخل في بعض المسائل العقدية أو لا؟ الحكم هنا عقدي، يعني يتعلق بماذا؟ بشيء يتعلق بجناب الرب جل وعلا، وإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: الأصل في القياس أنه لا يدخل في الأصول، ولذلك بعضهم يرى - وهذا قول له وجه - أنه في باب العبادات الأصل عدم دخول القياس، لكن قيَّده بعضهم بأنه لا قياس في الأصل، وإنما في بعض الفروع يمكن أن يقاس بعضها على بعض، لكن بشرط أن يكون ثَمَّ ما يُشعر بالعِلِّيَّة، لأن العلة لا يجوز القول بها إلا إذا كانت منصوصة أو مستنبطة، إمَّا هذه وإما هذه، والاستنباط هذا معناه اجتهاد، والاجتهاد معناه ماذا؟ نظر في نص، وأما علة عقلية من الذهن فحسب، وليست معتمدة على نص فلا، لأن الأصل التعبد، فهذا يُقَيَّد بمثل هذا الكلام، إذًا قوله: ((فإن الله لا مُكْرِهَ له)). وهذا دل على عِلِّيَّة الحكم. ولفظ ((مسلم)) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يقولن أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت.

ليعزم على المسألة في الدعاء، فإن الله صانع ما شاء لا مكره له».

«فإن الله صانع ما شاء» يعني يفعل ما شاء، «فإن الله صانع» الصانع وصانع هذا جاء يصلح مثال لما نذكره بكونه ماذا؟ خبر، أنه لم يرد بـ (أل) هنا فلا يكون اسمًا، لم يرد بـ الصانع، وإنما جاء صانع، حينئذٍ قلنا فيما سبق: {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} [النمل: ٨٨] يجوز أن يقال الصانع من باب الإخبار ولا يكون عَلَمًا، لماذا لعدم وروده على قاعدة الأعلام، فإذا كان كذلك فحينئذٍ يُشتق اسم فاعل، وهنا جاء النص به، لو لم يرد النص، هل يجوز أن نقول: من المصدر {صُنْعَ اللَّهِ} صانع؟ نقول: نعم، بناءً على ماذا؟ على أن المادة موجودة في القرآن، فإذا كان كذلك حينئذٍ جاز الاشتقاق وإلا الأصل المنع على الصحيح، «فإن الله صانع» ولذا «فإن» هذه تدل على التعليل، «لا يقولن أحدكم»، «فإن الله صانع ما شاء لا مكره له»، {فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ}، {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣] دل ذلك على أن الله تعالى يفعل ما شاء، [وليس أحدٌ مكرهٌ] وليس أحدٌ مكرهًا لله تعالى على فعله البتة، ولا يمنعه من شيءٌ البتة. قال القرطبي: هذا إظهارٌ بعدم فائدة تقييد الاستغفار والرحمة بالمشيئة، لا فائدة فيه، إذا كان الله تعالى صانع ما شاء لا مكره له إذًا ما فائدة التقييد. التقييد إنما يكون ماذا؟ إذا كان ثَمَّ مؤثرٌ خارجي، وهنا انتفى المؤثر الخارجي لكمال الباري جل وعلا يفعل ما شاء، فإن الله صانعٌ ما شاء لا مُكره له البتة، حينئذٍ نقول: هذا نفيٌّ لفائدة التقييد هذا التقييد لا فائدة منه البتة، وإنما يقال في شأن من؟ في شأن من إذا طلب مع الشيء قد يوجد شيءٌ خارجي يُؤثر فيه فعلاً وانتفاءً، هذا إظهار لعدم فائدة تقييد الاستغفار والرحمة بالمشيئة لأن الله تعالى لا يضطره إلى فعل شيءٍ دعاءٌ ولا غيره، بل يفعل ما يريد، ويحكم ما يشاء، ولذلك قيّد الله تعالى الإجابة بالمشيئة في قوله: {فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ} [الأنعام: ٤١]، {إِنْ شَاءَ} قيَّده هنا بماذا؟ والفعل منه والقول منه، فقيّد الإجابة بالمشيئة، لكون الإجابة صفة له جل وعلا، أليس كذلك؟ وهي فعل له، حينئذٍ ما كان من جهة الباري جل وعلا ففعله مطلق لا يُقَيَّدُ البتة، فإذا خوطب بدعاء وطلب منه شيء حينئذٍ لا مكره له، فلا معنى لاشتراط المشيئة فيما هذا سبيله، يعني فيما يخاطب يعني فيما يخاطب به الباري جل وعلا، بخلاف العبد فإنه قد يُعْطِي السائل مسألته لحاجته إليه أو لخوفه أو رجائه، يعني إذا طلب الشخص من آخر مخلوقٌ من مخلوق حينئذٍ الإعطاء والمنع الأصل في تعامل الناس هو ماذا؟ هو المنفعة هذا الأصل فيه، فحينئذٍ نقول: قد يقول لزيدٍ أعطني إن شئت، لأنه قد يكون كارهًا، قد يجامله، قد لا يحبه، قد لا يريد أن يعطيه، فيقول: أعطني إن شئت، فحينئذٍ التقييد هنا بالمشيئة لها وجهٌ، لماذا؟ لأنه قد يكون له تأثير خارجي، إما محبة، إما شيءٌ آخر، حينئذٍ لما كان التوجه هنا بالسؤال مخلوق لمخلوق فيقال له إن شئت، بخلاف الباري جل وعلا، بخلاف العبد فإنه قد يُعطي السائل مسألته لحاجته إليه، طلبتني وأنا لي أشياء في المستقبل قد آتيك، فحينئذٍ قلت لي: إن شئت.

حينئذٍ لي رغبة في شيءٍ آتٍ فيعطيه، أو لخوفه، أو رجائه، فيعطيه مسألته وهو كارهٌ، فاللائق بالسائل للمخلوق أن يُعلق حصول مسألته على مشيئة المسئول، يعني إذا كان ثَمَّ منفعة بين مخلوقٍ ومخلوق فالسائل حينئذٍ يستحسن منه أن يعلق سؤاله بالمشيئة، أليس كذلك؟ فيقول: أعطني إن شئت لماذا؟ لأن ثَمَّ أمور أخرى قد تأثر فيه، أن يُعَلِّقَ حصول مسألته على مشيئة المسئولِ مخافة أن يعطيه وهو كارهٌ بخلاف رب العالمين جل وعلا فإنه لا يليق به أن يعلق مسألته يعني السائل، لا يليق به أن يعلق مسألته له بشيءٍ لسعة فضله جل وعلا، وإحسانه وكمال غناه عن جميع خلقه وكمال جوده وكرمه وليعزم المسألة فإنه لا يُعطي عبده شيئًا عن كراهةٍ.

إذًا فرق بين سؤالك الباري جل وعلا، («فإن الله لا مكره له»)، فتسأل دون تعليق بالمشيئة، وإذا سألت مخلوقًا تعلّق بالمشيئة، علّق بالمشيئة لأنه قد يكون كارهًا لما سيعطيك. قال هنا: فإن لا يُعطي عبده شيئًا عن كراهة، ولا عن عِظَم مسألةٍ، بل إعطاؤه دائم مستمر جل وعلا يجود بالنوال قبل السؤال، {وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ} [النحل: ٥٣]، وقد ويمنع لحكمةٍ جل وعلا الدعاء كما مر معنا

فهو أعلم بما يُصلح عبده من العطاء والمنع، وقد يُؤخر لوقته المقدر أو ليعطيه أكثر فتبارك الله ربُ العالمين.
إذًا القاعدة هنا («فإن الله لا مُكره له»).
قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولمسلم: «وليعظِّم الرغبة، فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه»)، («وليعظِّم») بتشديد الظاء («الرغبة») أي الطلبة يعني ما يطلبه والحاجة التي يريد في سؤال ربه، فإنه سبحانه يعطي العظائم كرمًا وجودًا وإحسانًا، ولِيُلِحَّ في السؤال فإن الله يُحب المليحين في الدعاء، وليسأل ما شاء من قليلٍ وكثير، ولا يقل هذا كثير لا أسأل الله إياه («فإن الله لا يتعاظمه شيء») يعني لا يكون شيء عنده عظيم فاسأل ما شئت من قليل أو كثير، ولا يقل هذا كثير لا أسأل الله إياه ولهذا قال - صلى الله عليه وسلم -: («فإن الله لا يتعاظمه شيء») يقال: تعاظم زيدٌ هذا الأمر أي كَبُرَ عليه وعَسُر، ليس ثم شيءٌ عظيمٌ البتة فاسأل ما شئت إن أردت الجنة فأسأل الجنة ولا تقيِّده بالمشيئة، إن أردت ما هو أعظم من ذلك وهو رضوان الله تعالى فاسأل واجزم وألحَّ في الدعاء ولا تعلقه بالمشيئة، فإن الله لا يتعاظمه شيء، لا يكبر عليه ويعسر عليه شيءٌ أعطاه، يقال: تعاظم زيدٌ هذا الأمر أي كَبُرَ عليه وعَسُر، أي ليس شيءٌ عند الله بعظيم وإن عَظُمَ في نفس المخلوق، وهو كذلك، قد يكون في نفس المخلوق عظيم ولكن عند الله تعالى ليس كذلك، وإن عَظُمَ في نفس المخلوق بكمال فضل الباري جل وعلا وجوده فلا يعظم عليه إعطاء شيء بل جميع الموجودات في أمره يسير {وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}، ولهذا أمر عباده بسؤاله الجنة والفردوس الأعلى كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس الأعلى» وهو سقف الجنة، حينئذ نقول هذا ماذا؟ معنى الجنة وهو الفردوس الأعلى الجنة، حينئذٍ نقول: هذا عظيم لكنه عظيمٌ عندك أنت وليس عند الباري فإن الله لا يتعاظمه شيء البتة. قال: «إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس الأعلى» بل أمر بسؤال رضاه وهو أكبر من ذلك، أليس كذلك؟ {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ أَكْبَرُ} [التوبة: ٧٢] وهذا غاية المطالب فالاختصار على الداني في المسألة إساءة ظنٍ لجوده وكرمه جل وعلا، حينئذٍ نقول: هذه الأمور كلها بيد الله تعالى فاسأل ما شئت قلَّ أم كثر ولو كان عندك عظيم.
قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: الأمور كلها وإن كان في مشيئة الله وإرادته فالمطالب الدينية كسؤال الرحمة والمغفرة، والمطالب الدنيوية المعينة على الدين كسؤال العافية والرزق وتوابع ذلك قد أُمِرَ العبد أن يسألها من ربه طالبًا مُلِحًّا جازمًا، وهذا الطلب عين العبودية ومُخُّهَا لأنه دعاء، سؤال الباري جل وعلا، ولا يتم ذلك إلا بالطلب الجازم، لن يتم تحقيق العبودية التي هي في الدعاء إلا بطلب الجازم، أما مع انتفاء طلب الجازم حينئذٍ لا يتحقق الدعاء، ولا يتم ذلك إلا بالطلب الجازم الذي ليس فيه تعليقٌ بالمشيئة لأنه مأمورٌ به، يعني في الطلب الجازم وهو خيرٌ محضٌ لا ضرر فيه والله تعالى لا يتعاظمه شيء، وثم إيراد أجاب عنه الشيخ هنا: وهو أنه جاء في حديث «اللهم أحيني إذا كانت الحياة خيرًا لي، وتوفني إذا علمت الوفاة خيرًا لي»، «إذا عَلِمْتَ» حينئذٍ هل هو مثل («اغفر لي إن شئت»)؟ وكذلك جاء في دعاء الاستخارة بماذا؟ «إذا كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي» .. إلى آخره هل هذا تعليقٌ بالمشيئة؟ الجواب: لا، ليس تعليقًا بالمشيئة، وإنما تعليقٌ بما يجهل الداعي نفعه وضره، هل هو نافعٌ أم ضار، أما الجزم به فهذا مجزوم به فالتعليق ليس من جهة ماذا؟ افعل أو لا تفعل، وإنما لعلمك السابق بأنه خير لي حينئذٍ وُجِدَ الجزم، وإن لم يكن كذلك فالله تعالى بكونه شرًّا مثلاً حينئذٍ لا يكون الأمر كذلك، يعني لا يُعطيه الأمر، وهذا عناه بقوله: وبهذا يظهر الفرقُ بين هذا وبين سؤال بعض المطالب المعينة التي لا يتحقق مصلحتها ومنفعتها، يعني لا يعلم العبد أنها منفعة محضة، لا يدري يستخير الله تعالى في زوجةٍ ما الذي أدراه عنه حالها، قد تكون شرًّا له من كل وجهٍ، وقد تكون في بعض الوجوه، هو لا يدري لكن يجزم بأنه يريد زوجة ما، فحينئذٍ نقول هذا ماذا؟: هذا مخفيٌّ عن العبد، فإذا كان كذلك حينئذٍ يُعَلِّقُ ذلك بعلم الباري جل وعلا، وليس المراد به أنه في مثل منزلة (اللهم اغفر إن شئت) ولذلك قال: لا يتحقق مصلحتها ومنفعتها، ولا يجزم أن حصولها خيرٌ للعبد، فالعبد يسأل ربه ويُعَلِّقُه على اختيار ربه له أصلح الأمرين، يعني

يجزم ثم يُعَلِّقُ ماذا؟ يعلق ليس أصل الفعل وإنما اختيار الباري جل وعلا أصلح الأمرين، فليس في حديث الاستخارة ما يَرُدُّ أصل هذا الباب، وليس في الحديث الآخر ما يَرُدُّ أصل هذا الباب.

فقال: فالعبد يسأل ربه جازمًا مُلِحًّا، ويعلقه على اختيار ربه له أصلح الأمرين، وهذا ليس لا شك أن المغفرة طلب المغفرة مجهولة المصلحة والمنفعة أم معلومة؟ معلومة قطعًا، إذًا ما الدَّاعِي أن يعلِّقَه بالمشيئة، كذلك طلب الرحمة هي معلومة المصلحة، بل كل ما يتعلق بماذا؟ بالآخرة فهو معلوم المصلحة والمنفعة، أما الأمور الدنيوية كوظيفةٍ وزوجةٍ وغيرها التي يلتبس على الإنسان فيما يترتب عليه الباري جل وعلا بعلمه السابق يعلم ما سيكون حينئذٍ يُعَلِّقُ علم الباري جل وعلا بأصلح الأمرين فيكون، وإلا أصل الدعاء مجزوم به.

قال: كالدعاء المأثور «اللهم أحيني إذا كانت الحياة خيرًا لي، وتوفني إذا علمت الوفاة خيرًا لي» وكدعاء الاستخارة، فافهم هذا الفرق اللطيف البديع بين طلب الأمور النافعة المعلوم نفعها وعدم ضررها، هذه معلومة مغفرة ليس بها قولان، لكن زوجة فلانة فيها قولان، هذا يُثْنِي وهذا لا يُثْنِي، حينئذٍ نقول: هذا يَتَرَدَّدُ في الإنسان، أما الجنة والنجاة من النار ونحو ذلك هذا ليس فيه تَرَدُّدٌ.

قال: بين طلب الأمور النافعة المعلوم نفعها وعدم ضررها، وأن الداعي يجزم بطلبها ولا يعلّقها، وبين طلب الأمور التي لا يدري العبد عن عواقبها يجهلها العبد، هذا متعلقة بأمور دنيوية، قد تعين على الآخرة وقد لا تعين لكن يجهل العاقبة يجهل المصلحة قد يلتبس عليه الأمر، حينئذٍ يستخير الله تعالى فيه ولا يكون أصل الدعاء إلا مجزومًا به، ولا رجحان نفعها على ضررها فالداعي يُعَلِّقُهَا على اختيار ربه الذي أحاط بكل شيءٍ علمًا وقدرةً ورحمةً ولطفًا. إذًا لا يُقال: (اغفر لي إن شئت، ارحمني إن شئت) فإن أعترض بهذا الحديث حديث الاستخارة ونحوه، نقول: لا اعتراض، لأن المطالب الدينية معلومةُ النفع قطعًا، فالسؤال فيها حينئذٍ لا يحتاج إلى تعليق، وأما الأمور الدنيوية التي يَلْتَبِس على العبد مصلحتها، وجاء في الاستخارة ونحوها حينئذٍ نقول: هذا لا إشكال فيه أنه يُعَلِّقه على الباري جل وعلا.

مناسبةُ لحديث للباب: فيه النهي عن تعليق طلب المغفرة من الله بالمشيئة وبيان علة ذلك. ونحن نقول: النهي عن تعليق الدعاء بالمشيئة، وأما ما استُثْنِيَ هذا لا إشكال فيه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:).

(الأولى: النهي عن الاستثناء في الدعاء). المراد بالاستثناء هنا شرط إن شئت، هذا يُسمى شرطًا، ويُسمى عند الأصوليين استثناءً، يُسمى استثناء، أليس كذلك؟ ولذلك يُعد من المخصصات المتصلة، على كلٍّ الاستثناء المراد به هنا الشرط لقوله: («لا يقل أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت») هذا منهيٌّ عنه، النهي عن الاستثناء في الدعاء، ونوع النهي هنا ماذا؟ تحريم أو كراهة؟

هذا تحريم، يكون للتحريم، هل هو شركٌ أم لا؟

فيه تفصيلٌ، قد يكون هو إذا كان في الألفاظ مجرد اللفظ قد يكون نوعًا من الشرك، لكن هل يُنفي عنه أن لا يكون شركًا أكبر؟

قلنا: كل ما علَّق بالشرك الأصغر حينئذٍ يحتمل أن يكون شركًا أكبر، وإذا كان كذلك فمثله فيما يقال بأنه نوعٌ من الشرك، على كلٍّ هذا اللفظ محرم، أُطلق عليه شركٌ أم لا.

(الثانية: بيان العلة في ذلك). («فإن الله لا مُكره له») لأن الله لا مكره له، («لا») نافيةٌ للجنس، و («مُكره») اسمها، و («له») خبرها. إذًا فيه عموم، لا من مكرهٍ أبدًا مطلقًا، ليس ثَمَّ من يُكره الباري جل وعلا على شيءٍ البتة.

[(الثالثة: قوله: «ليعزم المسألة»).] في السابقة (بيان العلة في ذلك) لأن الله تعالى لا مكره له. قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى وفي المعنى هي ثلاث علل وهي.

الأولى: أنها تشعر بأن الله له مكرهٌ، وليس الأمر كذلك.

الثانية: أنها تُشعر بأن هذا أمرٌ عظيمٌ على الله، قد يثقل عليه ويعجز عنه، وليس الأمر كذلك.
الثالثة: أنها تُشعر بالاستغناء. يعني استغناء العبد الداعي عن الله تعالى وهذا غير لائقٍ وليس من الأدب في الدعاء.
(الثالثة: قوله: «ليعزم المسألة»). يعني يجزم في سؤاله ربه ولا يعلق ذلك على المشيئة.
(الرابعة: إعظام الرغبة). لقوله: («وليعظم الرغبة») يعني فليسَل ما بدا له، فليَسَل، فليَسْأَل، وجهان، ما لم يكن فيه اعتداءٌ، طبعًا المسألة فيما يتعلق بماذا الدعاء الأصل فيه المشروع، أما إذا كان فيه اعتداء هذا شيءٌ آخر يعتبر مسألة أخرى.
(الخامسة: التعليل لهذا الأمر). لأن الله تعالى لا يتعاظمه شيءٌ في إعطائه البتة.
قال رحمه الله تعالى: (بابٌ لا يقول: عبدي وأمتي) قلنا إذا جاء بعده بعد الباب هنا لا وهو حرفٌ حينئذٍ تعين التنوين، لأن الوجه الآخر وهو الإضافة ممتنع لأن الحرف لا يُضاف، إلا إذا قصد لفظه فحينئذٍ يُضاف، ولكن هنا لا يتأتى يقصد لفظه، إنما مقصود به اللفظ والمعنى معنى، (باب لا يقول: عبدي) للغلام، (وأمتي) للجارية، هذا الباب الرابع والخمسون (باب لا يقول: عبدي وأمتي) مناسبة الباب لكتاب التوحيد أن التلفظ بهذه الألفاظ المذكورة يُوهم المشاركة في الربوبية (عبدي) وأنت عبد لله تعالى، أليس كذلك؟ أنت عبد لله تعالى، فإذا قيل: عبدي حينئذٍ العبودية هذه في أصل المسألة المعنى لغوي شيءٌ مشارك، فثَمَّ عبدٌ لله تعالى وثَمَّ عبد للمخلوق، لكن لَمَّا خُشِيَ إدعاء التشريك أو إيهام التشريك مُنِـعَ من هذا اللفظ، لذلك أطلق المصنف. قال: (بابٌ لا يقول: عبدي) مطلقًا حينئذٍ يمنع منه لماذا؟ لكونه يُوهم قَصَدَ أو لم يَقْصِد؟ نعم في الألفاظ المنع منها مطلقًا سواء قصد المعنى أو لا، إن قصد المعنى هذا لا إشكال فيه لأنه قد يخرجه من الدين، يعني قد يكون شركًا أكبر، إذا ادَّعَى بأنه عبد له ككون العبد للإنسان عبدًا لله تعالى بأنه يعبده يتوجه إليه بالعبادة إن قصد ذلك كفر، لكن المراد هنا ماذا؟ التشريك في اللفظ ولو لم يقصد المعنى، هذا الذي قد يقع من المسلم، أما كونه يتعنى ويقصد به المعنى الذي هو العبودية، نقول: هذا لا يتأتى من مسلمٍ البتة، العبودية وصفٌ لله تعالى، فمناسبة الباب لكتاب التوحيد أن التلفظ بهذه الألفاظ المذكورة يُوهم المشاركة في الربوبية. يُوهم، فنُهِيَ عن ذلك أدبًا مع جناب الربوبية، هذا من مكملات التوحيد، وحمايةً للتوحيد بسدّ الذرائع المفضية إلى الشرك، كُلُّ لفظٍ يحتمل معنيين هو في أحدهما باطل يوهم الشرك ونحوه، فالأصل فيه المنع هذه القاعدة المطردة، كل لفظٍ يحتمل معنيين أحد المعنيين هذا إما كفرٌ وإما شركٌ فالأصل في هذه الألفاظ المنع، والقاعدة مثل هذه المنهيات الواردة في النصوص لأن المراد به ماذا؟ المراد به ما ذكر من هذه الألفاظ مما مر معنا (لا يقال: السلام على الله) لأنه موهم، كذلك لا يقال: (اغفر لي إن شئت) لأنه موهم قد لا يقصد المعنى حينئذٍ نقول: يُمْنَعُ منه، كذلك عبدي الأصل فيه جوازه في اللغة لكن مُنِـعَ منه لماذا؟ لكونه يُوهم. إذًا قد يقول: هذا عبدي إن كان أو يقول يا عبدي، دعك من هذا الإخبار قد يجوز، لكن إذا كان في حال النداء عبدي زيد يناديه فحينئذٍ هذا فيه إيهام فمُنِـعَ منه، حينئذٍ كل لفظٍ يوهم معنى باطلاً وفيه قدحٌ في جناب الربوبية أو الألوهية أو ما يتعلق بالأسماء والصفات فالأصل المنع سدًّا لكل طريقٍ يُوهم الوصول أو يُوقع في الشرك ولو كان باللفظ حماية للتوحيد لسد الذرائع المفضية إلى الشرك.
ذكر المصنف حديثًا واحدًا تحت الترجمة.
قال رحمه الله تعالى: (في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يقل أحدكم: أطعم ربّك، وضئ ربك، وليقل: سيدي ومولاي، ولا يقل: أحدكم عبدي وأمتي، وليقل: فتاي وفتاتي، وغلامي»). قوله: (في الصحيح) أي ((الصحيحين))، قوله: («لا يقل أحدكم») هو بالجزم («لا يقل») على النهي، أليس كذلك؟ الكلام فيه كالكلام في السابق («لا يقل») جاء بالياء، والمراد أن يقول: ذلك لمملوكه أو مملوك غيره، فالكل منهيٌ عنه. («لا يقل أحدكم: أطعم ربك») يعني لعبد غيره («أطعم ربك»)، أو أطعم ربك لنفسه فيكون قد ذكر نفسه مقام ماذا؟ مقام الغير المخاطب بكونه نَزَّلَ نفسه مُنَزَّلَة المخاطب كما

مر معنا «فلأصلي لكم»، حينئذٍ يحتمل اللفظ («أطعم ربك») يعني أطعمني أنا إذا كان هو سيدٌ له، ويحتمل ماذا؟ أنه للغير، فإذا كان كذلك حينئذٍ يُحمل على المعنيين، للقاعدة السابقة أن اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين حُمِلَ عليهما («لا يقل أحدكم») لا يقل لِمَن؟ لعبده أو لعبد غيره؟ يحتمل المعنيين إذا احتمل حينئذٍ نُهِيَ عنهما، وهذا رَجَّحَه في ((التيسير)) وهو الصحيح، يعني اللفظ هنا يحتمل المعنيين، لا يقل لعبده هو («أطعم ربك، وضئ ربك»)، «اسق ربك» كما في الرواية، ولا يقل لغيره: («أطعم ربك») يعني سيدك هذا ممنوعٌ («لا يقل أحدكم») المراد أن يقول ذلك لمملوكه هو أو مملوك غيره فالكلُّ منهيٌ عنه («أطعم ربك») بفتح الهمزة أمر من الإطعام، أطعم، و («ربك») مفعول به، والفاعل أنت («وضئ ربك») أمر من التوضؤ أو الوضوء كسابقه. وفيها في هذا الحديث زيادة: «اسق ربك». كأن المؤلف اختصرها تركها «اسقِ ربك». فهو داخل فيما مضى.

قال الخطابي: وسبب المنع هنا («أطعم ربك») لماذا منع النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال: («لا يقل») وسبب المنع أن الإنسان مربوبٌ أن الإنسان العبد مرب متعبدٌ بإخلاص التوحيد لله تعالى وترك الإشراك به فكره المضاهاة بالاسم لئلا يدخل في معنى الشرك، يعني إذا قيل: أطعم ربك. الرب هنا مضاف إلى ضمير المخاطب حينئذٍ هذا فيه ماذا؟ فيه مضاهاة لأنه يقال: ربك الله، ويقال: ربك السيد فلان في مضاهاة أو لا في اللفظ؟ فيه مضاهاة، فأفهم ماذا؟ أفهم وله من جهة اللوم أنه مُشارك لله تعالى في لفظ الربوبية، وهذا باطلٌ، هذا الذي وَجَّه به الخطابي، سبب المنع أن الإنسان مربوبٌ متعبَّدٌ بإخلاص التوحيد لله تعالى وترك الإشراك به، فكره يعني الشارع المضاهاة بالاسم. بالاسم انظر هنا لو قصد المعنى شيءٌ، آخر لو أراد به ربك بمعنى الخالق لك كفر، لكن المراد به هنا إذا لم يقصد المعنى، فحماية لجناب التوحيد ولكون اللفظ مُوهِمًا لوقوعه الشرك منع منه، وأما الذي يقصد المعنى فهذا شيءٌ آخر، فقال هنا: فكره المضاهاة بالاسم لئلا يدخل في معنى الشرك، بمعنى أنه منهيٌ عن المضاهاة لهذا الاسم لِمَا فيه من التشريك في اللفظ وإن كان يُطلق لغةً، يعني وهذا مستعمل في لسان العرب الرب يطلق ويراد به السيد، ويطلق ويراد به المالك، مالك المخلوق، إذا كان كذلك فحينئذٍ يقول: هذا في أصل المعنى اللغوي مستعمل وهو مرادٌ، لكن بهذا التركيب («أطعم ربك») صار فيه محظور شرعي.

فالنبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عنه تحقيقًا للتوحيد وسَدًّا لذرائع الشرك، فالله تعالى رب العباد جميعهم، فإذا أُطْلِقَ على غيره شاركه في الاسم فنهى يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك لذلك وإن لم يقصد التشريك في الربوبية فقطعًا لم يقصد التشريك، لو قصده لم يكن مسلمًا، التي هي وصف الله تعالى، وإنما المعنى أن هذا مالك له، فإذا كان مالكًا فالأصل فيه أنه قيَّد، فإذا كان كذلك إذا قيل: رب الدار رب البيت لا إشكال فيه، لأنه قيده بخلاف ربك ففيه إيهام، وإنما المعنى أن هذا مالكٌ له فيطلق عليه هذا اللفظ بهذا الاعتبار فنُهِيَ عنه حسمًا لمادة التشريك بين الخالق والمخلوق وتحقيقًا للتوحيد وبعدًا عن الشرك حتى في اللفظ، يعني اللفظ الذي لم يُقصد معناه، جاء الشرع بالمنع من هذا النوع، اللفظ الذي يوهم معنًى ولا يقصد معنها جاء الشرع بالمنع منه، هذا من باب ماذا؟ سدّ الذرائع وحماية لجناب التوحيد، وأما ما لا تعبد عليه من سائر الحيوانات والجماد فلا يُمنع منه، يعني رب إذا قيل: ربك أراد به ماذا؟ كما جاء في الحديث ماذا هنا؟ ربّ الدار، رب البيت هنا ليس البيتُ من قبيل الْمُكَلَّفين، فإذا كان كذلك فلا إشكال في أن يُطْلَقُ اللفظ ويراد به ماذا؟ الجمادات، وأما المراد («أطعم ربك») هناك المنع فيما إذا كان بين مخلوقٍ ومخلوق كل منهما مكلّف، وأما فيما يتعلق بالجمادات والحيوانات فالأصل فيه فيما يظهر والله أعلم وسيأتي كلام الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى أن الأصل الجواز، قال: وأما ما لا تعبد عليه من سائر الحيوانات والجماد فلا يُمنع منه كقوله: رب الدار، ورب الدابة، هذا لا إشكال فيه، لماذا؟ لأنه لا يَرِد الإيهام يكون في ما يتعلق بالمخلوق مملوك رجل عبدٌ لله تعالى {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦] إما مَليك الذين يُسمون بالعبيد هؤلاء مأمورون بالتوحيد ومنهيون عن الشرك، إذًا هو مثلك عبيد لله تعالى، فإذا كان كذلك فحينئذٍ يرد الإيهام في مثل هذا النوع، وأما الحيوان والجماد هذا لا يرد الالتباس، بل هو منفصل بذاته لأنه ليس بداخل تحت الأمر والنهي، أما العبد

هذا المملوك فهو داخل تحت النهي والأمر، فإذا قال أنا ربك حينئذٍ يُوهم ماذا؟ أنه آمرٌ له وناهي كما يأمره الله تعالى، وأما الدابة فلا يأمرها الله تعال فليس ثَمَّ تشريكٌ، ليست مأمورة ولا منهية بخلاف المملوك الذي يكون تحت السيد، وهذا هو الأولى هنا خلاف لما رجحه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى.

قال ابن مفلح وظاهر النهي التحريم هنا ((«لا يقل») ظاهر النهي للتحريم، وقد يحتمل أنه للكراهة، وجزم به غير واحدٍ من العلماء، يعني قوله: ... ((«لا يقل») هذا نهي، والأصل في النهي التحريم، لكن قيل: لم يقل أحد من العلماء بأنه للتحريم، ولذلك قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: واتفق العلماء على أن النهي الوارد في ذلك للتنزيه، حتى أهل الظاهر، حتى ابن حزم رحمه الله تعالى يرى أنه ماذا؟ أنه للتنزيه وليس للتحريم، إلا ما سنذكره عن ابن بطال في لفظ الربّ سيأتي تفصيله، فإن قيل: قال الله تعالى حكاية عن موسى، إذًا الأصل في مثل هذا التركيب المنع، ثم هل المنع المراد به تحريمًا أو كراهة؟ على ما ذُكِرَ، والعلم عند الله أنه إذا صح الاتفاق أنه لم يقل أحد به بالتحريم حينئذٍ الاتفاق في مثل ذلك إن جُعِلَ إجماعًا صار ماذا؟ صار قرينةً صارفة عن ظاهر اللفظ من التحريم إلى الكراهة، لكن سيأتي بعض النصوص الدالة على ذلك، فإن قيل: قال الله تعالى حكاية عن يوسف ... {اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ} [يوسف: ٤٢]، وقال - صلى الله عليه وسلم - في أشراط الساعة: «أن تلد الأمة ربتها»، وفي رواية «ربها» هذا النص الذي في أشراط الساعة يَصْلُح، ولِمَا جعلوه قرينة إن كان ذكره صاحب ((التيسير)) يصلح أن يكون قرينة صارفةٍ أولى من ادِّعَاء الاتفاق، لأنه إذا قيل: اتفق، هذا كما مر معنا أنه قد يُراد به اتفاق المتأخرين بمعنى أنه لا يُعلم خلافًا، فيحكى عدم العلم بالخلاف أنه اتفاق، وهل هو إجماع بعضهم يُصَيِّرُ إجماعًا، فإذا كان كذلك صار صارفًا للنهي عن التحريم إلى الكراهة، لكن الأولى من هذا الطريق ماذا؟ أن نقول: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أن تلد الأمة ربها» الأمة المراد بها ماذا؟ مكلفة مأمورة منهية فإذا كان كذلك قال: «ربها» ولا فرق هنا في الضمير ربَّك ربَّها الصواب أنه يستوي فيه الأمران، فإذا كان كذلك فهذا الأولى أن يُعَلَّق به كونه قرينة صارفة لله، أما الآية ... {اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ} هذا قد يجاب عنه بأحد جوابين:

الأول: وهو الأظهر أنه جائزٌ، وجائزٌ بمعنى أنه لا يُكره، يعني علمنا أنه ماذا؟ أنه مكروه، فجائزٌ بمعنى أنه لا يُكره، الجواز لا يُنافي الكراهة، وإنما يقابل ماذا؟ يقابل المنع الذي هو التحريم، قد يقال بأنه جائز بمعنى أنه ليس محرمًا، وإذا كان كذلك حينئذ يجتمع مع الكراهة، فيقول: جائز، لا يقول ١٠٠١٠٥٢ كيف هذا يقول: جائز ثم يقول: مكروه؟ لا، نقول: الجواز والكراهة لا يتنافيان، فيقال بالجواز ولا يمنع أن يكون مكروهًا، لكن لو قيل جائز بمعنى أنه ليس محرمًا، ولا في التحريم لا يستلزم نهي الكراهة، لأن التحريم هذا خاص داخلٌ تحت النهي، والنهي تحته فردان، أليس كذلك؟ يعني كأنه عام، فيشمل الكراهة ويشمل التحريم، نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، صحيح؟ فإذا قيل: هذا ليس بمحرم قد يقال بأنه مكروه، قد يقال: بأنه مكروه، وقد يقال: لا، ليس بمكروه قد يكون محرمًا، هذا جائزٌ إذًا ليس بمحرم، ولا يلزم أن لا يكون مكروهًا، إذًا الأول الجواب عن الآية أن هذا جائزٌ في شرعٍ من قبلنا، وقد جاء شرعنا بخلافه، يعني يوسف عليه السلام ليس من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، فإذا كان كذلك كل ما حُكِيَ حينئذٍ نقول: هذا شرع من قبلنا، وهل شرع من قبلنا شرعٌ لنا؟ هذا فيه تفصيل متى نقول بكونه شرعًا لنا؟ إذا لم يأت شرعنا بخلافه، أما ما وافقه حينئذ يستدل بشرعنا وقد يؤكد بشرعٍ من قبلنا، وأما إذا خالفه حينئذٍ نقول قال: {اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ} والنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((«لا يقل أحدكم: أطعم ربك») إذًا نهى عنه، حينئذٍ يكون شرعنا مخالفًا لشرع يوسف عليه السلام فيكون هذا شرعًا لما قبلنا فلا يحتج به.

الثاني: أنه ورد لبيان الجواز، والنهي للأدب وللتنزيه دون التحريم، يعني يُجْعَل شرعًا لنا فيكون قرينةً، نجمع بين النصين، فنقول قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«لا يقل أحدكم») هذا نهيٌ، [والنهي يستلزم] والنهي يدل على التحريم، وإذا كان كذلك حينئذٍ نحتاج إلى قرينة نصرفه عن التحريم لا إلى الكراهة وقد وُجِدَ، وهو قول يوسف عليه السلام {اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ}، فلما قاله وهو نبيٌ ولم يأتِ على

ما يدل على خلافه في النص لأنه حُكِيَ وأطلق فإذا كان كذلك فيجعل قرينة صارفةً للنهي، وعلى كلٍّ، على القولين لا ينفي ماذا؟ أن يكون قوله: («لا يقل أحدكم») أن يكون مكروهًا.

إذًا الجواب عن قول يوسف عليه السلام فيما حكاه الله تعالى عنه ... {اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ} يعني سيدك حينئذٍ نقول: أطلق الرب مضافًا إلى الكاف وجاء في استعمال يوسف عليه السلام، نقول: هذا شرع من قبلنا، أو نقول: شرع لنا لكنه قرينةٌ صارفةٌ من النهي عن التحريم لا إلى الكراهة، هذا أو ذاك.

القول الثاني أنه ورد لبيان الجواز والنهي للأدب والتنزيه دون التحريم، يعني صار قرينة صارفة من التحريم إلى الكراهة، وأما الحديث «أن تلد الأمة ربتها» هذا لا إشكال فيه، لأن الموهم ما هو؟ ربها ليس عندنا ربة أنثى، إنما عندنا رب اللفظ مذكر هذا الذي يُوهم أم ربتها فهذا لا إيهام فيه، مع أن صاحب ((التيسير)) أجاب عنه، وأما الحديث فالذي فيه ليس من هذا الباب للتأنيث والمنهي عنه أن يقول ذلك للذكر («أطعم ربك») حينئذٍ ربك لما قال: («أطعم ربك») قد لا يعلم بأنه سيدٌ له، حينئذٍ يقول: («أطعم ربك») يظن أنه ربه الباري جل وعلا قد يُوهم اللفظ، لكن لو قيل: أطعمي ربتكِ هذا لا إشكال فيه، ليس فيه إيهام، ليس فيه تشريك، وإذا لم يكن فيه تشريك زال المحذور، وإذا زال المحذور الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، إذًا أن تلد الأمة ربتها بالتأنيث هذا لا إشكال فيه، وصاحب ((التيسير)) ذكر هذه الرواية وترك الرواية الثانية الأخرى «ربها»، وهي التي يقع فيها الخلاف مع النص.

إذًا النص «ربتها» للتأنيث، والمنهي عنه أن قول ذلك للذكر لما فيه من إيهام المشاركة، وهو كذلك، هذا الجواب حسن وهو معدوم في الأنثى وهذا هو الأظهر، أو يُقال: جوز معنى أو قولاً آخر يُحَمّل على الكراهة في الأنثى أيضًا لورود الحديث بذلك دون الذكر لأنه لم يرد فيه إلا النهي، بمعنى أنه يقال («لا يقل أحدكم: أطعم ربك») هذا جاء في المذكر فلم يأتي ما يصرفه عن ظاهره وهو التحريم، وأما ربتها جاء ما يدل على ماذا؟ على صرفه، حينئذٍ يكون في حق الأنثى مكروهًا لوجود القرينة الصارفة، وفي حق الذكر لا، محرمًا لعدم وجود القرينة، وهو قول الحسن وذاك أحسن.

قال: أو يقال، قال في ((التيسير)) وهو الأظهر إن هذا ليس فيه إلا وصفها بذلك «أن تلد الأمة ربتها» هذا لم يأتِ في باب أو مقام التسمية أو الدعاء، وإنما جاء في ماذا؟ في الوصف والخبر، وإذا كان في مقام الخبر لا إشكال فيه، لأن الخبر لا يتضمن أمرًا ولا نهيًا، وإنما الرب إذا جاء المقام مقام أمرٍ ونهيٍ حينئذٍ قد يقع الشركة، وأما إذا جاء من باب الأوصاف والأخبار فلا إشكال فيه أنه لا يوهم، وهذا وجهٌ ذكره صاحب ((التيسير)). قال: إن هذا ليس فيه إلا وصفها بذلك لا دعاؤها به وتسميتها به، وفرقٌ بين الدعاء والتسمية وبين الوصف كما تقول: زيدٌ فاضل فتصفه بذلك ولا تسميه به ولا تدعوه به، وهذا كما قلنا: الجواب الأول أحسن من هذا وهو أن الإشكال إنما يَرِدُ بين الرواية الأخرى، أما ربتها فهذا ليس مكروهًا، لا نقل بأنه ليس محرمًا، نقول: ليس مكروهًا، لماذا؟ لزوال العلة، وهي إيهام المشاركة، وأما الرواية الأخرى «أن تلد الأمة ربها» صار مذكرًا هنا، حينئذٍ هذا يُجعل قرينة صارفةً للنهي عن كونه مقتضيًا للتحريم إلى الكراهة، إذا تقرر ذلك - قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى - فإضافة الرب إلى غير الله تعالى أقسام، جاء النص هنا («أطعم ربك») ربه ربي، هل بينها خلاف أو لا؟ ظاهر النص والله أعلم أن الحكم واحدٌ، لا فرق بينها البتة، بمعنى أنه إذا أضيف إلى ضمير الغيب فالحكم واحد وإذا أضيف إلى ضمير الخطاب فالحكم واحد، وإذا أضيف إلى ضمير المتكلم أطعم ربي ما قال ربك الحكم واحد أو لا؟ الحكم واحد، إذًا لا فرق، لماذا؟ لأن النظر هنا بالأصالة إلى المضاف، والمضاف إليه تبع حينئذٍ يكون الحكم منصبًا على المضاف لأنه هو الذي يقع فيه الشركة، وأما ربكَ ربهُ ربِ الياء والكاف والهاء، هذه تصدق على عبدٍ أو سيدٍ، هذا أو ذاك وكلّ منهما مكلفٌ يعني يكون مأمورًا ومنهيًا، حينئذٍ إطلاق اللفظ الرب على من كان مأمورًا منهيًّا من جهة الباري جل وعلا صار اللفظ موهم الاشتراك فالمنع فالعلة موجودة، لا فرق بينها، حينئذٍ نقول القاعدة: («أطعم ربك، وضئ ربك») نقول: هذا أضافه النبي -

صلى الله عليه وسلم - للخطاب ولم يُرِدْ أن الكاف قيد، فإذا قيل: أطعم ربي، أطعم ربهُ، أنه الأصل فيه الجواز، قل: لا. ولذلك يدل على ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((أطعم ربك، وضئ ربك، وليقل: سيدي)) هذا عدول أم لا؟ عدول عن ظاهر السياق لأنه الأصل أن يقال ماذا؟ أطعم سيدك ومولاك، لكن لما أرشد إلى ما أضيف إلى الياء دل على أن قوله: ((أطعم ربك)) الكاف ليس مراده فلا مفهوم له، وإنما الحكم منصب على أي شيء على لفظ الرب، كونها مضافاً إلى ما يُشِير إلى مُكَلَّفٍ مأمور منهي حينئذٍ وقع الاشتراك، لكن أنا أورد كلام الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى من أجل معرفة ما فيه. قال رحمه الله تعالى: أن إضافة الرب إلى غير الله أقسامٌ:

الأول: أن تكون الإضافة إلى ضمير المخاطب كما في الحديث ((أطعم ربك، وضئ ربك)) فيكره ذلك للنهي عنه وذلك لأن فيه محظورين جاء النص فيه، يعني ((أطعم ربك)) جاء النص فيه، ثم هل هو محرمٌ أو مكروه؟ اختار أنه مكروه بناء على نقل الاتفاق إلى ذكره الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى والعلة أو القرينة الصارفة هي ما ذكرناه سابقًا، إما آية يوسف عليه السلام {اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ} والأحسن أن نجعله ماذا؟ حديث أشراط الساعة حديث جبريل المشهور «أن تلد الأمة ربها» على هذه الرواية، وليس «ربتها»، كلاهما روايتان صحيحتان، لكن المراد به ما يُجعل قرينةً. قال هنا: فيكره ذلك للنهي عنه، وذلك لأن فيه محظورين:

الأول من جهة اللفظ: لأنه يوهم معنى فاسدًا، لأن الرب من أسمائه تعالى وهو سبحانه يطعم ولا يطعم، وإن قُطِعَ بأن الرب هنا ليس هو رب العالمين، ولكن من باب الأدب في اللفظ، وهذا لا نحتاج إلى القيد بمعنى أنه ماذا؟ نقول: الكلام هنا منصبٌ على ماذا؟ الحكم منصب على اللفظ، أما المقصد فقطعًا أنه لم يرد به رب العالمين، فليس بقيدٍ، وإنما لو جعله رب العالمين هذا خرج من الملة، يعني يعتبر كفرًا أكبر وشركًا أكبر، وإنما الكلام في المسلم الذي لا يقصد هذا المعنى، وإنما جاء اللفظ وأوهم المشاركة، حينئذٍ نقول: الأصل فيه المنع على وجه الكراهة كما ذُكِر.

المعنى أو النوع الثاني أو المحظور الثاني من جهة المعنى: أنه يُشعر العبد أو الأمة بالذل، لأنه إذا كان السيد ربًّا كان العبد أو الأمة مربوبًا، هذا المعنى لكنه ليس مرادًا، هذا الذي جعل الشيخ يفرق بين الأحكام، نقول: الأصل ما هو أن الرب اسم من أسماء الباري جل وعلا، ويقتضي ماذا؟ وصفه بالربوبية، فإذا أطلق الرب على غيره. على غيره الباري جل وعلا وكان موهمًا فالأصل فيه المنع لدلالة اللفظ على المشاركة، وليس المراد به قصد الذل ونحوه، ليس هذا المراد لأن المقام هنا مقام ماذا؟ حفظ حماية جناب التوحيد من أي لفظٍ يُوهم الشرك، ولو كان في الألفاظ، فالتعليل الآخر فيه نظر لأنه رتب عليه أحكامًا، من جهة المعنى أنه يشعر العبد أو أمة بالذل لأنه إذا كان السيد ربًّا كان العبد أو الأمة مربوبًا، إذًا التعليل الأول هو الصواب الذي يعتمد، وهو أن الحجة في تعليق الحكم هنا من جهة اللفظ فحسب، وليس عندنا معنًى آخر، يعني ليس عندنا معنى مراعًا من جهة الذل وعدمه، لأن العبد أصلاً هو ذليل بنفسه كونه عبدًا مملوكًا هذا فيه نوع من الذل، ولذلك الشرع يتشوف إلى ماذا؟ إلى العتق لرفع الذل عن العبد. إذًا نقول: اللفظ هو المراعى هنا، أما من جهة المعنى فهذه تُسْقَطُ والعلم عند الله.

الثاني: هذا المضاف إلى الكاف ربك وجاء النص به.

الثاني: أن تكون الإضافة إلى ضمير الغائب فهذا لا بأس به، لحديث ... «أن تلد الأمة ربها» ضمير الغيبة، وهل هذا التعليل صحيح أم عليل؟ قلنا: الصواب أنه تعليلٌ عليل لماذا؟ لما ذكرنا أن العبرة الحكم هنا منصبٌ على المضاف وليس على المضاف إليه، يدل على ذلك الإرشاد إرشاد النبي - صلى الله عليه وسلم - أو الانتقال من تعين من تحريم أو منع من لفظٍ معين ((ربك)) ثم أرشد إلى أن يقول ((سيدي ومولاي)) فدل ذلك على أنه لا فرق هنا بين كونه مضافًا إلى الخطاب أو إلى الغيبة، وأما أطعم أو قوله «أن تلد الأمة ربها» هذا يدل على أنه مُكْرَه يعني يجوز لكنه مع الكراهة، مع كون هذا اللفظ يحتمل ماذا؟ «أن تلد الأمة ربها» يحتمل أن المراد به

الإخبار فحسب، وليس في مقام الأمر والنهي والدعاء، يا عبدي، يا عبدك أطعم ربك، قلنا: المشارك إنما تقتضي ماذا؟ إنما المنع يقتضي أن يكون ثم مأمورًا وثم منهيًّا، هنا تأتي أو يأتي وَهَم المشاركة أو إيهام المشاركة، وأما الخبر وهذا ليس فيه .. ١٠١٥٠٤٣ وأما لفظ «ربتها» فلا إشكال فيه لوجود تاء التأنيث فالإشراك مع الله في اللفظ لأن الله تعالى لا يُقال له إلا ربٌّ، وفي حديث الضالة المتفق عليه «حتى يجدها ربها» يعني رب الدابة الضالة، هذا قلنا فيما سبق: أن الصواب أن العبرة هنا بمكلَّفٍ وغير مكلَّف، لأن الربوبية تقتضي الأمر والنهي، وإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: ما ليس مكلَّفًا من البهائم إضافته إلى الرب لا إشكال فيه، ليس فيه وَهَم، لأنه إذا قال: ربها، رب الضالة لا يأمرها ولا ينهاها ولا يتصور منها الامتثال ونحو ذلك هذا الأصل فيه، يعني الامتثال الشرعي، قد يُناديها فتأتي وليس هذا المراد، المراد به الامتثال الشرعي، وقال هنا: حديث الضالة المتفق عليه «حتى يجدها ربها» قيل: هذا في البهيمة، وهي لا تتعبد ولا تتدلل، فليست كالإنسان هذا هو الصواب أنه في البهيمة ولذلك لا اعتراض به، وما ذكره الخطابي في ما مضى أن البهيمة والجماد والحيوانات إذا أضيفت إلى الرب أو أضيف لفظ الرب إليه فلا إيهام ولا إشكال، إنما جاء فيما يتعلق بالعبد ونحوه، وإن كان الشيخ رحمه الله تعالى يرى أنه أو أنه يخالف هذه المسألة حيث قال: والصحيح عدم الفارق لأن البهيمة تعبد الله عبادة خاصة. قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ} [الحج: ١٨] وقال في الناس: {وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ} ليس جميعهم {وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ} يعني كون الجمادات تعبد ربها كذلك لا تضاف، وهذا فيه نظر، الصواب هو ما مضى، وعلى هذا فيجوز أن يقال: أطعم الرقيق ربه ونحوه، بناء على ماذا؟ على قوله: «حتى يجدها ربها». إذًا إذا أضيف إلى ضمير الغيبة جاز، وإنما النهي متعلق بما أضيف إلى، إلى ماذا؟ إلى كاف الخطاب ربك («وضئ ربك») اسق ربك وهذا جمودٌ لا يوافق الشيخ رحمه الله تعالى على ذلك.

الثالث: أن تكون الإضافة إلى ضمير المتكلم كقول العبد هذا ربي قيل بالجواز لأن هذا من العبد لسيده فقد قال صاحب يوسف: {إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ} [يوسف: ٢٣] أي سيدي، إذ المحذور من قول ربي هو إذلال العبد وهذا منتفٍ. إذًا هذا التعليل جُعِلَ صارفًا للنهي فيما يتعلق بما أضيف إلى ياء المتكلِّم. والصواب أنه لا علة إلا وجود اللفظ بعينه وهو لفظ الربِّ، سواء أضيف إلى الكاف أو إلى الهاء أو إلى الياء، بدليل أطعم ربي قال: («وليقل: سيدي») إذًا عدل عن الكاف إلى الياء، إذًا الكاف والياء بمعنى واحد لا فرق بينهما البتة، وأما المسألة الإذلال وعدمه ليست واردة هنا، لأن المقام هنا مقام حفظ اللفظ عن الوقوع في الشرك، إذ المحظور من قول: ربي. هو إذلال العبد وهذا منتفٍ، لأنه صادرٌ عنه.

الرابع: أن يضاف للاسم الظاهر كربِّ الغلام ونحوه، فظاهر الحديث الجواز، وهو كذلك ما لم يوجد محظور فيمنع، كما لو ظن السامع أن السيد ربٌّ يعني حقيقي خالق ونحو ذلك، وهذا لا إشكال فيه رب الغلام هذا لَمّا كان اسمًا ظاهرًا حينئذٍ نقول: لا إشكال فيه، لماذا؟ لأن الغلام هنا مُعَبَّدٌ لله تعالى، رَبُّ الغلام، يعني صاحب الغلام، فيكون على ما سبق.

إذًا هذه أربعة أقسام ذكرها الشيخ رحمه الله تعالى، وجعل بينها فرق من حيث الضمائر.

قوله: («وليقل: سيدي ومولاي»)، («ليقل») هذا أمرٌ هل المراد به الاستحباب أو الإيجاب؟ أو الأمر بعد النهي يدل على الجواز؟ الثاني أنه قال: («لا يقل»). («وليقل»)، هل يلزمه أن يقول سيدي؟ لا قد يسكت لا يقول شيئًا، حينئذٍ نقول: اللام هنا للإباحة، فلا تفيد الندب ولا ماذا؟ ولا الإيجاب، لكن لو تكلم فشيءٌ آخر، المراد هنا إحداث هذا القول، هل يلزمه إحداث؟ الجواب: لا، («وليقل: سيدي ومولاي»)، قلنا فيما سبق: مقتضى الحال لَمَّا نهاه عن فعلٍ عن قولٍ، وكان هذا القول مقيَّدًا بصفةٍ معينة، وهي إضافته إلى الخطاب مقتضى الحال الإرشاد إلى البدل عن اللفظ المنهي عنه مع المطابقة، كل منهما مطابق للآخر، وفي الحديث ورد النهي بلفظ الخطاب («ربك»)، والبدل بلفظ المتكلِّم، دل على أن الذي نُهِيَ عنه مطلق سواء كان بالكاف أو بالياء، لأن العدول

هذا إنما عدل لماذا؟ لنكتة لفائدة، ما هي هذه الفائدة؟ ليس عندنا فائدة إلا هذه، تأمل وتدبر وانظر ليس عندنا فائدة إلا أنه لا فرق بين قول ((«أطعم ربك»)) أطعم ربي، أضافه إلى ياء المتكلم أو أضافه إلى الخطاب، حينئذٍ ((«وليقل: سيدي»)) عدل عن الخطاب إلى المتكلم، وليس ثَمَّ فائدة إلا كون الحكم واحدًا، قال هنا: وفي الحديث ورد النهي بلفظ الخطاب ((«ربك»)) والبدل بلفظ المتكلم أخذ المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى أن فيه إشارة إلى أنه إذا كان الغير قد نُهِي أن يقول للعبد: ((«أطعم ربك»)). فالعبد من باب أولى أن يُنهى عن قول أطعمت ربي، وهذا هو الصحيح هذا الذي قلناه خلافًا لما ذهب إليه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، إذا نُهِيَ أن يقال له: ((«أطعم ربك»)). فقول العبد نفسه: أطعمت ربي. من بابٍ أولى وأحرى، بل يقول: ((«سيدي ومولاي»))، وأما إذا قلنا بأن أطعم ربك خاصٌ بمن يخاطب كما قاله الشيخ رحمه الله تعالى لما فيه من الإذلال العبد بخلاف ما إذا قال هو بنفسي أطعمت ربي، فإنه ينتفي الإذلال فإنه يقال: إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لما وجّه الخطاب لمن يخاطب العبد وجه الخطاب إلى العبد نفسه («وليقل: سيدي ومولاي») أي بدلاً عن قوله: أطعمت ربي، وضأت ربي. وقلنا: العلة ليست هي الإذلال ولا عدمه.

قوله: ((«وليقل: سيدي»)). لأن مرجع السيادة إلى معنى الرئاسة، الرئاسة على ما تحته، سيد معناه رئيس على من تحته، وهو كذلك السيد رئيس على من تحته من العبيد والإيماء، ففيه معنى علو المنزلة، لأنها من السؤدد والشرف والجاه ونحو ذلك، والسيد يُطلق في لسان العرب على معانٍ منها المتولي للسواد، وهي الجماعة الكثيرة، وينسب إلى ذلك فيقال سيد القوم، ويقال: ساد القوم يسودهم، ويطلق على الزوج لسياسته زوجته {وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ} [يوسف: ٢٥] زوجها {لَدَى الْبَابِ} عند الباب، ويطلق على المالك والشريف المطاع، و ((«سيدي»)) في الحديث مضاف لياء المتكلم مضاف إلى ياء المتكلم، وليست على وجه الإطلاق، فالسيد على وجه الإطلاق هو الله، الله هو السيد كما جاء النص بذلك، وأما السيد مضافةً فإنها تكون لغير الله تعالى، ولذلك جوَّز النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: ((«سيدي»)). سيدي جائز، أما ربي فيكره، وفي ((التيسير)) قيل: إنما فرَّق بين الرب والسيد. يعني منع الرب ربي وجوَّز سيدي، هل بينهما فرق؟ نقول: نعم بينهما فرق، إنما فرق بين الرب والسيد لأن الرب من أسماء الله تعالى اتفاقًا، الرب بـ (أل) من أسماء الباري جل وعلا، ... «وأما الركوع فعظموا فيه الربّ»، ولم يرد في القرآن بـ (أل)، وإنما جاء في السنة، وأما ربٌّ بالتنوين كذلك من خواص الباري جل وعلا، وأما الإضافة هذا قد يُطلق على المخلوق ربّ الدار ونحوها على الوجه المذكور السابق، أما الربّ بـ (أل) وربٌّ بالتنوين قطع مع إضافة وعن (أل) هذا مختص بالباري جل وعلا، {وَرَبٌّ غَفُورٌ} [سبأ: ١٥] جاء في القرآن {وَرَبٌّ غَفُورٌ} دل على أنه مختص به، وأما الإضافة فهذه أوسع.

إذًا الرب من أسماء الله تعالى اتفاقًا، واخْتُلِفَ في السيد هل هو من أسماء الله تعالى ولم يأتِ في القرآن أنه من أسماء الله تعالى، لكن في حديث عبد الله بن شخير: «السيد الله».، فأخذ بعض أهل العلم أن السيد اسم من أسماء الباري جل وعلا، فإذا قلنا: ليس من أسماء الله تعالى فالفرق واضح، إذا قيل بأن السيد ليس من أسماء الله تعالى فالفرق واضح، منع من الربّ لكونه ماذا؟ لكونه اسمًا من أسماء الله تعالى، فلا يقولنَّ: ربك أطعم ربك ولا ربي ولا ربه لأن الرب هذا موهم لأنه من أسماء الله تعالى، سيدي ليس من أسماء الله تعالى، إذًا إذا نُفِيَ كونه اسمًا لله تعالى فالفرق واضح، إذ لا التباس بينهما البتة، وإن قيل: إنه من أسماء الله تعالى فنحتاج إلى الفرق بينهما، إن قيل: أنه من أسماء الله تعالى فثَمَّ فرقٌ جوهري وهو مُسَلَّمٌ، وهو أنه ليس في الشهرة والاستعمال كلفظ الرب، الرب هذا أشهر من لفظ السيد، ولذلك يعلمه الخاص والعامة أنه اسم من أسماء الباري جل وعلا، لكن السيد هذا يُستعمل في غير الله تعالى لعله أكثر من استعماله في الله تعالى فيحصل الفرق، وأما من حيث اللغة فلا شك أن ثَمَّ فرقًا فالسيد من السُّؤْدَدِ وهو التقدم، يقال: ساد قومه إذا تقدمهم، ولا شك في تقدم السيد على غلامه، فلما حصل الافتراق جاز الإطلاق. إذًا فرَّق النبي - صلى الله عليه وسلم - قطعًا النص واضح بيِّن في التفرقة بين الأمرين، أدركنا العلة أو لم ندرك العلة، نقول: سلمنا منع من رب وأذن في السيد هذا [يضاف] إلى

يمنع من إضافته للضمير ربي، وسيدي هذا جائز سلمنا بناءً على ماذا؟ على النص، إن أردنا العلة والفرق بينهما، نقول: الرب اسم من أسماء الله تعالى والسيد مختلف فيه، فإن قيل بأنه ليس اسمًا من أسماء الباري جل وعلا ظهر الفرق، [وإن قيل بينهما] وإن قيل بأنه اسم من أسماء الله تعالى فالأول أشهر من الثاني وهذا مما يلتمس من جهة ماذا؟ إدراك الفوارق بين الأحكام فحسب، وحديث ابن الشخير قال في ((التيسير)): لا ينفي إطلاق لفظ السيد على غير الله، بل المراد بأن الله هو الأحق بهذا الاسم بأنواع العبارات لا أن غيره لا يسمى به.

قوله: («ومولاي»)، («وليقل: سيدي ومولاي») يعني وليقل: مولاي، يعني يجوز هذا ويجوز ذاك، قال النووي: المولى يُطلق على ستة عشر معنى. المولى في لسان العرب يطلق على ستة عشر معنى، منها: الناصر، والمولى، والمالك، وحينئذٍ فلا بأس أن يقول: مولاي، لما كان له معانٍ كثيرة في لسان العرب فلا بأس أن يقول: مولاي. قال في ((الفروع)): ولا يقل عبدي كلكم عبيد الله. ولا يقل عبدي، إذًا في الفروع منع إضافة عبد إلى الضمير كما سيأتي، كلكم عبيد الله وإماء الله ولا يقل العبد لسيده ربي، العبد لا يقل لسيده ربي، وفي مسلم أيضًا «ولا مولاي» فمولاكم الله، «ولا مولاي» هنا («وليقل: سيدي ومولاي»)، قال في مسلم: «ولا مولاي». بينهما تعارض، وظاهر النهي للتحريم، وقد يحتمل أنه للكراهة وجزم به غير واحد من العلماء كما في شرح ((مسلم)) هكذا ذكره صاحب ((الفروع)).

إذًا قال هنا: الشاهد منه قوله: أن قوله: «ولا .. مولاي». معارض للنص للذي معنا، فظاهر رواية ((مسلم)) معارض لحديث الباب، لأنه قال: «ولا يقل ... مولاي». وهنا يقل: («سيدي ومولاي»). إذًا تعارضا، أُجيبَ بأن مسلم بين الاختلاف فيه عن الأعمش، يعني كلمة ... «ولا مولاي» أسقطها البعض يعني فيها كلام، وأن منهم من ذكر هذه الزيادة لأنها مما يجب حذفه، ومنه من حذفها، قال: وأن منهم من ذكر هذه الزيادة يعني مقرًّا لها، ومنهم من حذفها، قال عياض: وحذفها أصح. لأنها معارضة، فظهر أن اللفظ الأول أرجح، وإنما صرنا للترجيح للتعارض بينهما والجمع متعذر والعلم بالتاريخ مفقود فلم يبقَ إلا الترجيح، وهذا وجه ضعيف، والصواب أن يقال: أنه متى ما أمكن - الرواية صحيحة ثابتة - ومتى ما أمكن الجمع فحينئذٍ نقول: الأصل هو الجمع، وهنا كما قال في ((التيسير)): الجمع ممكن بحمل النهي على الكراهة أو على خلاف الأولى. فإذا كان كذلك حينئذٍ نقول: «ولا مولاي» وقوله: («وليقل») مر معنا أن الجواز لا يُنافي الكراهة، («وليقل») قلنا: هذا للإباحة، يعني الجواز، دلت رواية مسلم على أنه يُكره، إذًا تركه أولى من قوله، هل بين الجواز والكراهة تعارض؟ الصواب لا ليس بينهما تعارض، يكون جائزًا ومع ذلك يقال بالكراهة، والحاصل: أن الولاية المضافة يجوز إطلاقها على المملوك إذ لها معانٍ كثيرة في اللغة وهو كثير التصرف من ولي وناصر ومن عم وحليف وعتيق، وأصله من ولاية أمره وإصلاحه فلا يمنع منه أن يوصف به مالك الرقبة كما سبق.

قال النحاس: لا نعلم بين العلماء خلافًا أنه لا ينبغي لأحدٍ أن يقول لأحدٍ من المخلوقين مولاي، وإن كان مملوكًا، وقد حضر ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على المملوكين فكيف بالأحرار، فإذا نظرنا إلى رواية مسلم «ولا مولاي»، دل على الكراهة، يعني مطلقًا في شأن المماليك وورد النص فيه، فالأحرار من باب أولى، قوله: «مولاي» الأصل فيه المنع، ولو كان للعالم بعض الناس يقول: مولاي. بمعنى أنه يعني شيخي، نقول: الأصل فيه الكراهة.

قوله: («ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي»). هذا خطاب لمن؟ للسيد نعم («ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي») خطاب للسيد، («ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي») يعني للمملوك والمملوكة، لماذا؟ لأن حقيقة العبودية إنما يستحقها الله تعالى، («ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي») يعني السيد («عبدي») هذا للغلام كما مر، («وأمتي») هذا للجارية، وهذا الذي عنون له المصنف رحمه الله تعالى لأن العبودية كالربوبية ربك كذلك موهم عبدي، كل منهما موهم للعبودية.

إذًا لأن حقيقة العبودية إنما يستحقها الله تعالى ولأن فيها تعظيمًا لا يليق بالمخلوق، وقد بيّن النبي - صلى الله عليه وسلم - العلة في ذلك

كما رواه أبو داود بإسناد صحيح عن أبي هريرة مرفوعًا رضي الله تعالى عنه «لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي. ولا يقولن: المملوك ربي وربتي» هكذا بالتأنيث «وليقل المالك: فتاي وفتاتي. وليقل المملوك: سيدي وسيدتي. فإنكم المملوكون والرب الله عز وجل» هذا تعليل، «فإنكم» قلنا الفاء وإن إذا جاءت بعد النهي تدل على التعليل، إذًا العلة مدركة، وإذا كان كذلك فحينئذٍ المراد به حفظ جناب الربوبية، وسدّ كل ذريعة ولو في اللفظ ولو لم يقصد المعنى مطلقًا، فلا يقال: عبدي. ويقال للكراهة أو للتحريم على خلاف، حينئذٍ المنع مُدرك، فإذا كان كذلك حينئذٍ نقول: هذه العلة ثابتة بالنص، «فإنكم» أي لأنكم، «المملوكون» جميع أحرار أو غيرهم، «والرب الله عز وجل»، ورواه أيضًا بإسناد صحيح موقوفًا فهذه علة لهم.

فالحاصل: أن قوله: ((«عبدي وأمتي»)). من باب المضاف، ومقتضاه العبودية له، ((«عبدي») أنت عبدي، حينئذٍ أوهم ماذا؟ عبودية العبيد لله تعالى فإذا كان كذلك فالأصل فيه المنع، ومقتضاه العبودية له، وصاحبه عبدٌ لله متعبدٌ بأمره ونهيه، فإدخال مملوكه تحت هذا الاسم يوهم التشريك، إذًا [السيد لا يقول: ربي] العبد لا يقول: ربي. لأن لفظ الرب موهم للتشريك، فالذي يأمر وينهى هو الله عز وجل، وهذا السيد ليس له الأمر والنهي، كذلك السيد لا يقول عبدي، العكس لأن العبد هو سيد نفسه عبدٌ لله تعالى، حينئذٍ لما كان هذا اللفظ موهمًا للعبودية جاء المنع منه في السنة، فإدخال مملوكه تحت هذا الاسم يوهم التشريك لأن حقيقة العبودية إنما يستحقها الله تعالى، ولأن فيها تعظيمًا لا يليق بالمخلوق، والعبيد عبيد الله، والإماء إماء الله {إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً} [مريم: ٩٣] العبودية عامة هنا، ففي إطلاق هاتين الكلمتين على غير الله تشريكٌ في اللفظ ولو لم يقصد المعنى، فناهم النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك تعظيمًا لله وأدبًا معه وبعدًا عن الشرك وتحقيقًا للتوحيد، هذا إن أضافه إلى نفسي كقوله: عبدي. يعني في صيغة النداء فهو منهيٌّ عنه، لكن إذا ذكره على جهة الخبر، قلنا: الخبر لا يدل على ماذا؟ على الأمر والنهي لو قال: هذا عبدي. من باب التعريف هل يكون منهيًا عنه؟ إن كان المراد به من باب التعريف الخبرية المحضة، فالظاهر والله أعلم أن العلة منتفية، حينئذٍ لا إشكال فيه، ولو قيل من باب الاحتياط والمنع فلا إشكال فيه، لكن نقول: لما أدركت العلة فيما سبق وحديث أبي داود حينئذٍ لم يرد به أنه عندما يقول: يا عبدي، أو اعطني، فيه أمر ونهيٌ حينئذٍ الإشكال واردٌ، لكن إذا كان من باب الخبر والأصل والله أعلم أنه لا إيهام.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: بخلاف ما إذا أضافه إلى نفسه على سبيل الخبر كقوله: أطعمت عبدي. ونحوه فلا بأس به إن قاله في غيبة العبد والأمة، وأما في حضرته فإن ترتب عليه مفسدةٌ تتعلق بالعبد أو بالسيد مُنع وإلا فلا. يعني فصَّل رحمه الله تعالى بين ماذا؟ بين الحضرة والغيبة، في الغيبة يجوز مطلقًا، وأما في الحضرة يعني حضور العبد فإن أوهم المعنى الذي مُنع منه أصلاً في النداء حينئذٍ وُجدت العلى الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، قال: وأما في حضرته فإن ترتب عليه مفسدةٌ تتعلق بالعبد أو بالسيد مُنع وإلا فلا لأن قائل ذلك لم يقصد العبودية التي هي الذل وإنما قصد أنه مملوك، هذا التعليل كذلك فيه شيء لأن المراد هنا وقوف مع الألفاظ، يعني لم يقترن به شيء ما يدل على ماذا؟ على أنه عبدٌ فليس ثَمَّ أمرٌ ولا نهيٌ، وأما مجرد الإخبار والذل ونحو ذلك نقول: هذا أو لا، المقصود هنا أنه قصد العبودية أو لم يقصد أو أنه أراد الذل أو لا، هذا لا علاقة له بالحكم الشرعي، وإنما النظر في ماذا؟ في اللفظ فحسب، فمتى ما جاء الإيهام منع، قال: وأما إن أضافه إلى غيره كقوله عبد فلان أو أمة فلان هذا جائز لا إشكال فيه، كالرب هناك رب الغلام ونحوه، قال تعالى: {وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ} [النور: ٣٢]. {وَإِمَائِكُمْ} أضافه إيماء، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة». قال في ((مصابيح الجامع)): النهي إنما جاء متوجهًا إلى السيد إذ هو في مظنة الاستطالة، وأما قول الغير هذا عبد زيد هذا الشاهد هنا، الكلام السابق فيه شيء من الإشكال، [نعم] أما

قوله: هذا عبد زيد، وهذه أمة خالد فجائز لأنه يقوله إخبارًا أو تعريفًا وليس في مظنة الاستطالة، يعني الخبر المحض بإضافته إلى اسم ظاهر ولا إشكال فيه، قوله هنا: («وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي»). إذًا لا يقل عبدي وأمتي، أرشده إلى ماذا؟ («وليقل») اللام هذه للإباحة ليست للوجوب ولا للاستحباب وإنما للإباحة، يعني الأمر بعد النهي في مثل هذا الموضع يكون لماذا؟ للإباحة، وإن كان في بعض الأحكام الشرعية أنه يكون ماذا؟ على حسب ما كان قبل النهي، قال هنا: («وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي»). لأنها ليست دالة على المِلْك أو المُلْك كدلالة عبدي وأمتي، مرّ المِلك في الأعيان والمُلك في المعاني، وقد يجوز استعماله في بعض المواضع معًا، لأنها ليست دالة على الملك كدلالة عبدي وأمتي، فأرشد - صلى الله عليه وسلم - إلى ما يؤدي المعنى مع السلامة من الإيهام والتعاظم مع أنها تُطلق على الحر والمملوك، نعم فتاي لا يختص بالمملوك، فتاتي غلامي لا يختص بالمملوك وإنما يَعُمّ الأحرار كذلك، لكن إضافته تدل على الاختصاص فتاتي، إذًا هذه الإضافة للتخصيص.

إذًا («لا يقل: عبدي وأمتي، وليقل: فتاي وفتاتي»). قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وهذا على وجه الاستحباب أن يعدل العبد عن قول عبدي وأمتي إلى: فتاي وفتاتي، لا يقل، وليقل، المراد فيما سبق إن الإباحة بمعنى أنه لا يُندب له القول، أما إذا أراد أن يُنشأ حينئذ يأتي بلفظ لا يخالف الشرع، يعني عندنا جهتان هنا لقوله: («ليقل») هل إذا منع من قوله عبدي وأمتي هل يلزمه أن يقول شيئًا آخر؟ لا يلزم قد يسكت ولا يتكلم، قد يأتي بالإشارة لا يلزمه القول، حينئذ القول نفسه ليس واجبًا ولا مستحبًا وإنما يكون ماذا؟ يكون مباحًا، فيباح له أن يتكلم لكن إذا تكلم فثَمَّ لفظ ممنوع وثَمَّ لفظٌ مستحبٌ، أليس كذلك؟ فالعدول عن الإضافة عبدي وأمتي إلى أي لفظٍ مخالفٌ لذلك اللفظ يكون مستحبًا من حيث العدول، وهذا الذي عناه ابن السعدي رحمه الله تعالى وليس عين القول أن يتكلم، وهذا على وجه الاستحباب أن يعدل، إذًا العدول هو المستحب، وليس هو القول فرق بين المسألتين، تأمل. وهذا على وجه الاستحباب أن يعدل العبد عن قول عبدي وأمتي إلى فتاي وفتاتي تحفظًا عن اللفظ الذي فيه إيهامٌ ومحذورٌ ولو على وجهٍ بعيد. إذًا لا عبرة بالمعاني وليس عندنا تعليل وإنما النظر في ماذا؟ كون هذا اللفظ موهمًا لكونه مملوكًا لهذا المخلوق أو كونه عبدًا له أو كونه ربًّا له وليس حرامًا يعني ليس مرجح عنده نون التحريم إنما هو للكراهة، وإنما الأدب كمال التحفظ بالألفاظ الطيبة التي لا توهم محذورًا بوجهٍ فإن الأدب في الألفاظ دليلٌ على كمال الإخلاص، انظر هذه فائدةٌ طيبة، الأدب في الألفاظ دليلٌ على كمال الإخلاص خصوصًا هذه الألفاظ التي هي أمس بهذا المقام يعني التوحيد الكلام في التوحيد.

[قال المصنف رحمه الله تعالى:]

إذًا مناسبة الحديث للباب أن فيه النهي عن قول عبدي وأمتي لأنه موهم التشريك في اللفظ.

وفي الحديث النهي عن استعمال الألفاظ التي تُوهم الشرك وقلنا: هذه قاعدة مطردة من أول كتاب التوحيد إلى يومنا هذا، ونحن قلنا: كل لفظٍ يوهم ما يُنقص التوحيد أو يُنافي أصله ولو لم يقصده فالأصل فيه المنع، ومن هنا يترجح أنه لا يُقال توكلت على الله وعليك.

قال: وفيه سد الطريق الموصلة إلى الشرك، فإن من أحسن مقاصد الشريعة ما نهى عنه من هذه التسمية لِمَا فيها من رائحة الشرك وإن كان لفظًا لا يُقصد معناه، هكذا قال ابن قاسم رحمه الله تعالى. وما أرشد إليه مما يقوم مقام تلك الألفاظ حمايةً للتوحيد وسدًّا لذرائع الشرك.

قال رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:).

(الأولى: النهي عن قول: عبدي وأمتي). النهي هذا عام يحتاج إلى مخصص، هل النهي للتحريم أو النهي للكراهة؟ وقلنا: الصواب أنه للكراهة لما مرّ (النهي عن قول: عبدي وأمتي) من قوله: («لا يقل أحدكم») لأن العبيد عبيد الله والإماء إماء الله.

٨٩٠٢ خاتمة الدرس

(الثانية: لا يقول العبد: ربي). إذًا استفاد المصنف من ماذا؟ من العدول لا يقل وليقل سيدي، قال: لا يقول العبد لسيده ربي ولا يُقال له أطعم ربك لقوله: («لا يقل أحدكم: أطعم ربك») أليس كذلك؟ (لا يقول العبد - لسيده -: ربي، ولا يُقال له: أطعم ربك)، لا يقول العبد بنفسه هو المتكلِّم ولا يُؤمر من غيره، ولذلك قلنا: الحكم عام لا يقول عن السيد لعبده أطعم ربك، وهل هذا السياق موجود في لسان العرب نعم، قد يقول لأب لابنه: اسق أباك. يصح أو لا يصح؟ الأب يقول لابنه يأمره: اسق أباك، يصح، نَزَّلَه مُنَزَّلة المخاطب، أو الشيء الآخر يعني جعله كأنه منفصلاً. إذًا هذا ممنوعٌ داخل في النص، أو يقول لغيره: أطعم ربك إذا كان شخصًا آخر فاللفظ يحتمل المعنيين فيحمل عليهما.

(الثالثة: تعليم الأول) الذي هو السيد (قول: فتاي وفتاتي وغلامي). والتعليم الذي نهي عن قوله: («عبدي وأمتي») أن يقول فتاي وما ذكر معه.

(الرابعة: تعليم الثاني) مَنْ؟ العبد أن يـ (قول: سيدي ومولاي).

(تعليم الثاني قول: سيدي ومولاي) الثاني أي العبد أي تعليم الذي نهي أن يقول: («أطعم ربك») قول: سيدي ومولاي).

(الخامسة: التنبيه للمراد) يعني العلة التي من أجلها جاء المنع ولو كراهةً، وهو تحقيق التوحيد حتى في الألفاظ، والمراد بالألفاظ التي لم يُقصد معناه قيِّده، لا تذهب عنه، المراد بالألفاظ التي لم يقصد معناها، أما إذا قصد معناه فهذا لا إشكال فيه أنه محرم وقد يكون شركًا أكبر أو دونه، لكن المراد إذا لم يقصد إلا اللفظ لم يستحضر المعنى، حينئذٍ جاء المنع أي أن هذا النهي عن هذه الألفاظ من باب تحقيق التوحيد في الألفاظ.

نقف على هذا. والله اعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

90 ٩٠

٩٠٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب لا يُرَدُّ من سأل بالله). هذا هو الباب الخامس والخمسون (باب لا يُرَدُّ من سأل بالله).

مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)) لأن في عدم إعطاء من سأل بالله عدم إعظامٍ لله وعدم إجلالٍ له وذلك يُخِلُّ بالتوحيد (من سأل بالله) أسألك بالله لفعلت كذا، عدم إجابته دليلٌ على عدم تعظيم المسئول به وهو الله جل وعلا، فإعظامًا وإجلالاً لله تعالى أن يُسأل به في شيءٍ ولا يجاب السائل إلى سؤاله ومطلوبه، إعظامًا وإجلالاً لله تعالى أن يسأل به في شيءٍ ولا يجاب، هذا إذا لم يجب لي فيه تعظيم وإجلال الله تعالى فإذا أجيب فيكون فيه تعظيم وإجلالٌ لله تعالى.

قال السعدي رحمه الله تعالى: وهذا خطابٌ للمسئول. يعني الباب هذا خطابٌ للمسئول، وأنه إذا أدلى على الإنسان أحدٌ بحاجةٍ وتوسل إليه بأعظم الوسائل وهو السؤال بالله أن يجيب احترامًا وتعظيمًا لحق الله تعالى وأداءً لحق أخيه حيث أدلى بهذا السبب الأعظم كأنه توسل إلى المسؤول بهذا الاسم العظيم حينئذٍ يجيبه المسؤول. وقوله: (لا يُرَدُّ). (لا) نافيةٌ والفعل بعدها فعلٌ مضارع مُغير الصيغة (لا

يُرَدُّ)، لا يَرُدُّ، (لا يُرَدُّ) فهي فعل مضارع مغير الصيغة ولكون (لا) نافيةً رفع الفعل بعدها، وإلا لجزم لو كانت ناهيةً لجزم الفعل، ولكنه لما رفع حينئذٍ تأكدنا والتزمنا بأن (لا) نافيةٌ، وإذا كان كذلك فالنفي يحتمل التحريم ويحتمل الكراهة لا نجزم بأحد الحكمين، إما التحريم وإما الكراهة (لا يُرَدُّ من سأل بالله) يعني: السائل، (من سأل) الذي سأل، ف (من) هنا نائب فاعل، والموصول مع صلته في قوة المشتق لا يُرَدُّ السائل بالله، أي من سأل غيره بالله فلا يُرَدُّ، (لا يرد من سأل بالله) أي سأل غيره حينئذٍ حذف المفعول به سأل غيره (بالله) جار مجرور متعلق بقوله: (سأل). وليس المراد عين الاسم (بالله) فقط لفظ الجلالة، لو سأل بالرحمن السميع البصير، فلا مفهوم للعلم هنا، وإنما المراد به أن يسأل (بالله) تعالى بأي اسمٍ من أسمائه وليس خاصٌ بهذا الاسم المذكور، لكنه أعرف المعارف وجميع أعلام الباري جل وعلا تكون تابعةً له، أي من سأل غيره بالله، وحكم مَنْ رَدّ من سأل بالله الكراهة أو التحريم على حسب حال المسئول والسائل، يعني قد يكون محرمًا، وقد يكون مكروهًا، وقد لا يتعين عليه، قد لا يجوز أن يجيبه فيما إذا كان فيه ضررٌ على المسئول أو كان فيه أذية، بمعنى أنه يسأل ما ليس يعنيه وسأله بالله، يعني: يلزمه الجواب، الجواب: لا، وإذا كان فيه ضرر حينئذٍ كذلك نقول النبيّ - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا ضر ولا ضرار». حينئذٍ يكون الحكم عامًا.

والسؤال بالله قسمان:

الأول: السؤال بالله بالصيغة: أسألك بالله ونحوه فيكل ما يدل على الخالق جل وعلا، وكقول الْمَلَك في ما مر معنا: (« ... أسألك بالذي أعطاك اللون الحسن، والجلد الحسن، والمال، بعيراً أتبلغ به») (¬١). هذا سؤالٌ بالله تعالى لكنه بإعطاء نعمةٍ أو بما يختص به دون الاسم، هذا تزيدٌ لما مر (من سأل بالله) ليس المراد به هذا اللفظ على جهة الخصوص بل كل علمٍ لله فإنه يؤدي الغرض، كذلك إذا كان وصفًا خاصًا فحينئذٍ يكون كما قال الملك فيما سبق: (« ... أسألك بالذي أعطاك»). من الذي أعطاك؟ الله عز وجل. إذًا هذا وصفٌ خاص، والظاهر من مراد المصنف رحمه الله تعالى هذا النوع، أسألك بالله أن يجعل لفظ الجلالة الله عز وجل أو غيره من الأسماء في السؤال، فإذا كان كذلك فالظاهر أنه يتعين حمل مراد المصنف على هذا النوع. وأما النوع الثاني من السؤال: فهو السؤال بما يبيحه الشرع كسؤال الفقير من الصدقة إذا سألك، هذا له حكمٌ خاص ليس المراد به في هذا الباب، جاء فقير ويريد صدقةً وأنت عندك زكاة فسألك حينئذٍ تعطيه لا بهذا الموجب وإنما بموجب ماذا؟ إعطاء الزكاة وهذا شيءٌ آخر. جاء يسأل عن العلم وتعين الجواب حينئذٍ يعطيه يجيبه لكن لا بهذا الباب وإنما من جهة ماذا؟ أنه لا يجوز كتمان العلم ونحو ذلك من الأدلة الخارجة. حينئذ النوع الثاني وهو السؤال بما يبيحه الشرع كسؤال الفقير من الصدقة، وسؤال عن مسائل العلم وما شابه ذلك من السؤال بالشرع، هذاً ليس مقصود المصنف بهذا النوع، وإن كان الأصل فيه الإجابة لكن ليست متعينة، قد يأتي الفقير ولا تعطيه تعطيه فقيرًا آخر، فعين الفقير ليس متعينًا.

إذًا هذان نوعان للسؤال إما أن يكون الصيغة أسألك بالله ونحو ذلك، وإما أن يكون فيما يتعلق بمسائل أخرى دلت الأدلة على أنه يُعطى لكن وجه الإعطاء يختلف من حالٍ إلى حالٍ آخر، وأما النوع الأول فهذا يجاب وإن لم يكن مستحقًا لأنه سأل بعظيم فإجابته من تعظيم هذا العظيم ما لم يسأل إثمًا أو ما فيه ضررٌ على السائل، إن سأل إثمًا طلب سأله بالله أن يعطيه مالاً ليشتري محرمًا لا يجوز إجابته أليس كذلك؟ ولو سأل بالله لكن أو سأل بشيء أو سأل بالله فيما يتعلق بخواص المسئول حينئذٍ نقول: هذا لا يتعين بل لا يجوز إجابته لأنه فيه ضرر [قاعدة الضرر يزال] «لا ضر ولا ضرار» حينئذٍ يكون هذا النص أو هذه القاعدة مقيدة لما يأتي هنا معنا.

(¬١) هكذا الذي مر، وحدث شيء من التقديم والاختصار من الشيخ في سرد هنا.

وعنى المصنف بالترجمة بيان حكم إجابة من سأل بالله، وأما حكم السؤال نفسه، ما حكمه؟ هذه مسألةٌ أخرى، بحث المصنف والتبويب هنا للمسئول (باب لا يرد من سأل بالله) هذا خطابٌ للمسئول، أما السؤال يجوز أو لا يجوز هذه مسألةٌ أخرى، وأما حكم السؤال من

حيث هو هل يجوز للإنسان أن يسأل بالله أم لا؟ فلم يتعرض لها المصنف، ولكن السؤال الأصل فيه الكراهة سواءً كان سؤالاً بالله تعالى أم لا، هذا أو ذاك فالأصل في السؤال الكراهة هذا في غير المال، فلا يسأل أحدٌ أحدًا أو فلا يسأل أحد أحدًا إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك، ولذلك جاء في السنة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان مما يبايع عليه أصحابه أن لا يسألوا الناس شيئًا، هذا دل على أن الأصل في السؤال المنع، أن لا يسألوا الناس شيئًا حتى إن صوت أحدهم ليسقط من على راحلته فلا يقول لصاحبه ناولنيه، مع أنه في أمورٍ تتعلق بشيءٍ زهيد ومع ذلك كانوا يمتنعون من السؤال، فالأصل في السؤال الكراهة، والمعنى يقتضي ذلك إذ في السؤال إذلالٌ للنفس وفي تركه إعزازٌ لها، والأصل في المسلم أنه يتمسك بكل طريقٍ يُؤدي إلى العزة، ويمتنع عن كل طريقٍ يؤدي إلى إذلال النفس ونحو ذلك، حينئذٍ صار الأصل في السؤال الكراهة، وهذا الأصل في المسلم أن يعز نفسه ولا يذلها، وأما سؤال المال فالأصل فيه التحريم إلا للضرورة بخلاف السابق الذي لا يكون مالاً فالأصل فيه الكراهة، وأما سؤال المال وهذا الأصل فيه التحريم إلا لضرورة.
وفي حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعًا: «إن الإنسان لا يزال يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وما في وجهه مزعة لحمٍ».
وهذا يدل على ماذا؟ على التحريم لأنه عقاب، والعقاب لا يكون إلا على فعل محرم أو ترك واجب، وسيأتي إجابة الثاني.
ذكر المصنف تحت الترجمة حديثًا واحدًا.
قال رحمه الله تعالى: (عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سأل بالله فأعطوه، ومن دعاكم فأجيبوه، ومن صنع إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه». رواه أبو داود والنسائي بسند صحيح). هذا الحديث كما قال المصنف رحمه الله تعالى ثابتٌ اشتمل على هذه الجمل التي فيها إرشادٌ من النبي - صلى الله عليه وسلم -. قوله: («من استعاذ بالله فأعيذوه») أي من سألكم أن تدفعوا عنه شركم أو شر غيركم بالله كقوله: أعوذ بالله من شرك أو شر فلان، أو بالله عليك أن تدفع عني شرّ فلان أو شرك ونحو ذلك، حينئذٍ استعاذ بالله، فبين النبي - صلى الله عليه وسلم - أن المستعاذ به يجب أن يُعيذ من استعاذ، ولذلك قال: («فأعيذوه») هذا أمرٌ والأمور يقتضي الوجوب، فدل على أنه واجبٌ («فأعيذوه») أي فامنعوا الشر عنه وكفوه عنه لتعظيم الله تعالى يعني إلى كونه استعاذ بالله تعالى فحينئذٍ وجب إعاذته تعظيمًا لمن استعاذ به، فيكون تعظيمًا لله تعالى وليس لشأنه هو يعني ذاته، وإنما لكونه استعاذ بالله فلكونه تمسك بالباري جل وعلا من باب تحقيق التوحيد وكماله أن تجيب وهو إعاذته («فأعيذوه») أي فامنعوا الشرّ عنه وكفوه عنه، على حسب القدرة والاستطاعة لأن («فأعيذوه») هذا واجبٌ، ومعلوم أن كل واجب يتعلق بماذا؟ بالقدرة والاستطاعة {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦]، {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً} [الطلاق: ٧] فإذا قال: أعيذك بالله أو استعيذ بالله أن تكف شرّ فلان قد يكون شرّك أنت ممكن، لكن شرّ فلان قد لا يكون في يدك، حينئذ نقول: هذا معلق بالقدرة («فأعيذوه») إن استطعتم {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}.

وفي البخاري لما قالت الجونيَّة للنبي - صلى الله عليه وسلم -: أعوذ بالله منك قال: «لقد عذتي بِمَعَاذٍ ألحقي بأهلك» يعني أجابها في استعاذتها، وهذا يقدر عليه ... النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولفظ أبي داود: «من استعاذكم بالله فأعيذوه». وهذا فيه أمرٌ كما سبق.
قوله: («ومن سأل بالله فأعطوه») هذه الجملة الثانية («من سأل بالله فأعطوه») وهو شاهد لهذا الباب («من سأل بالله») يعني قال: أسألك بالله. حينئذٍ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («فأعطوه») أي إذا قال أسألك بالله أو بوجه الله سأل بوجه الله، هو لا يجوز أن يسأل بوجه الله تعالى مخلوقًا البتة مطلقًا كما سيأتي في الباب القادم الآتي (باب لا يسأل بوجه الله إلا الجنة) فالجنة لا يملكها إلا الله تعالى، لا يُسأل بوجه الله إلا الجنة وما يقرب إلى الجنة وهذا يتعلق بالباري جل وعلا. إذًا لا يسأل بوجه الله إلا الله تعالى، وأما المخلوق فهذا لا يجوز فليعد من الكبائر كما سيأتي، فحينئذٍ نقول: السؤال بوجه الله تعالى إذا سأل مخلوقًا فالأصل فيه التحريم لا يجوز، لكن لو حصل وسأل حينئذٍ وجب إجابته. أي إذا قال أسألك بالله أو بوجه الله أن تفعل أو تعطيني كذا كما في حديث ابن

عباس «من سألكم بوجه الله فأعطوه» وهذا لا يدل على إقرارٍ له، لأنه سيأتي أنه في بعض الأحاديث أنه يترتب عليه اللعنة، والحديث هذا رواه أحمد وأبو داود، وفي رواية له «من سألكم بالله». وله عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما «من سأل بالله فأجيبوه إلى ما سأل» فيكون بمعنى أعطوه، وظاهره وجوب إعطائه ما لم يسأل إثمًا، الظاهر من هذه النصوص يدل على ماذا؟ على الوجوب لكن يُقيد بالنصوص الأخرى «ما لم يسأل إثمًا»، أو يكون فيه ضرر على المسئول، حينئذٍ نقول: هذا لا يجوز إجابته، أولاً: [الضرر يزال]، ولا يضع المسلم نفسه في مقام الضرر من أجل الآخر، حينئذٍ نقول: هذا عدم الإجابة هو الأصل، كذلك لو سأل ما لا يعنيه، مما يتعلق بخواص المسئول إلا أخبرتني كذا وكذا، نقول: هنا لا يلزمه الجواب البتة. للقاعدة السابقة.

إذًا ظاهر هذه النصوص وجوب إجابة من سأل بالله تعالى لكن بهذين القيدين «ما لم يسأل إثمًا»، أو يكن فيه ضررٌ على المسئول، فيجب إعطاء السائل مما له فيه حقٌّ كبيت المال، لو سأل من له السلطة على بيت المال إن كان هناك بيت مال، حينئذٍ نقول: هذا يجب، يجب من وجهين:

الوجه الأول: فيما سبق أن بيت المال هذا من خواص المسلمين فيُعطى منه، ثم إذا سأل بالله تعين، فإذا سأل مما له في حقٍّ كبيت المال، أو من في ماله فضلٌ على حسب حاله ومسألته، حينئذٍ يُعطيه وجب أن يعطيه سأل مالاً أسألك بالله أن تعطيني كذا، حينئذٍ فيه تفصيل إن كان هذا المال المسئول مما يتعلق به ضرورة المسئول نفسه، يعني يتضرر بإعطائه فلا يلزمه الجواب، لكن إذا كان فضلاً زائدًا عنه، حينئذٍ ظاهر النص ماذا؟ الوجوب أنه يجب أن يعطيه، لكن بهذا القيد أن يكون هذا المال فضلٌ زائد لا يحتاج إليه لا في الضرورة ولا في الحاجيات، لا في الضروريات ولا في الحاجيات، حينئذٍ يجب إجابة السائل، أو يكون السائل مضطراً فيجب دفع ضرورته، كذلك هذا مقيد بما لا يكون على المسئول ضرر، [الضرر يزال]، ويحتمل أن يكون المراد فيما لا مشقة فيه ولا ضرر، يعني هذا الذي ينبغي أن يكون ذكره صاحب ((الحاشية)) بأنه يحتمل لكن هذا الذي ينبغي تقيده به للنصوص الأخرى، بمعنى أن هذا النص («فأعطوه») إذا لم يكن فيه مشقة على المسئول ولا ضرر، وأما إذا كان فيه مشقة أو ضرر على المسئول حينئذٍ لا يجب إعطاؤه البتة.

وقد جاء في حديث أبي موسى رضي الله تعالى عنه مرفوعًا «ملعونٌ من سأل بوجه الله» يعني سأل مخلوقًا، والمخلوق لا يسأل إلا بالله إن سئل، فيسأل به أسألك بالله، أما بوجه الله تعالى هذا محرمٌ ولا يجوز «ملعونٌ من سأل بوجه الله، وملعونٌ من يُسأل بوجهه ثم منع سائله ما لم يسأل هُجْرًا»، يعني شيئًا معصية يكون معصيةً، حينئذٍ هذا النص الحديث فيه كلام من حيث الثبوت إثبات بعضهم يدل على ماذا؟ يدل على أن السؤال بوجه الله تعالى لمخلوق ليس السؤال بالله فلا يلتبس الأمر ليس السؤال بالله وإنما السؤال بوجه الله، هذا يعتبر من الكبائر ولا يجوز، ملعون السائل، وملعون المسئول إن لم يعطِ، لكن بالقيد السابق ما لم يكن فيه ضرر ولا مشقة عليه، وإلا لا يلزمه البتة، لأن الإنسان لا يكلف إلا بما يَصدر منه، «ملعونٌ من سأل بوجه الله، وملعونٌ من يُسأل بوجهه ثم منع سائله ما لم يسأل هُجْرًا» هذا ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا حينئذٍ لا يتعين سواء سأل بالله أو سأل بوجه الله. الحديث رواه الطبراني وغيره. قال في ((التيسير)): قال في ((تنبيه الغافلين)): ورجال إسناده رجال الصحيح، إلا شيخه يحيى بن عثمان بن صالح والأكثر على توثيقه، فإن بلغ هذا الإسناد أو إسناد غيره مبلغًا يُحتج به، يعني مما تصلح الحجة به كان ذلك من الكبائر وهو كذلك، لأن ضابط الكبيرة ما هو؟ ما يترتب عليها لعنٌ حينئذٍ السؤال بوجه الله يعتبر كبيرة من الكبائر.

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعًا «ألا أخبركم بشرِّ الناس؟ رجل يُسأل بالله ولا يُعطِي به». رواه الترمذي وحسنه وابن حبان في ... ((صحيحه)).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ألا أخبركم بشر البرية»؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «الذي يُسأل به ولا يُعطِي». رواه أحمد، وهذا كله يتعلق بمن؟ ليس بالسائل، إنما يتعلق بالمسئول، ولذلك قلنا: الأصل فيما سبق

الإجابة، من سأل بالله ماذا؟ فأعطوه، حينئذٍ يدل على ماذا؟ يدل على الوجوب، «لكن ما لم يكن هُجْرًا»، يعني ما لم يكن إثمًا، ثم القاعدة الأخرى [لا ضرر ولا ضرار] إذا كان ثَمَّ ضرر على المسئول حينئذٍ لا يتعين عليه الجواب.

إذا تبين هذا فهذه الأحاديث دالة على وجوب إجابة من سأل بالله أو أقسم به، ولكن قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: إنما تجب على معين فلا تجب على سائلٍ يقسم على الناس. يعني إذا كان الخطاب خاصًا، وقال لأهل قريةٍ: أسألكم بالله أن تعطوني كذا وكذا. يلزمهم؟ لا يلزمهم، وإنما ماذا؟ يلزم المعيَّن، قال هنا: إنما تجب على معيَّن فلا تجب على سائل يقسم على الناس. وظاهر كلام الفقهاء أن ذلك مستحب كإبرار القسم، لأنه يُعتبر من ماذا؟ يُعتبر من الآداب، وعند كثير من الفقهاء أن صيغة افعل إذا جاءت للأدب فهي للاستحباب، وهذا ضعيف كما قلنا مرارًا، الصحيح أن افعل دالة على الوجوب مطلقًا فيما يتعلق بالعبادات، وفيما يتعلق بالآداب والسلوك والمعتقدات، وكل ما يتعلق بالشرع وجاء على صيغة افعل فالأصل فيه الوجوب يحتاج إلى ماذا؟ يحتاج إلى قرينة شرعية كتابًا أو سنة فيكون صارفًا لهذه الصيغة عن ظاهرها وهو الوجوب إلى الندب، وأما التقسيم أنه إذا جاء في الآداب فهو للندب وما عداه فهو للوجوب هذا التقسيم يحتاج إلى دليل، لأن الأدلة الدالة على أن صيغة افعل تدل على الوجوب مطلقة عامة، وإذا كان كذلك نحتاج إلى مخصص وليس ثَمَّ مخصص إلا الاجتهاد فيكون اجتهاد في مقابلة نصٍّ فهو فاسد الاعتبار فلا يلتفت إليه البتة، ولذلك الفقهاء كثيرًا ما يسيرون على هذه القاعدة كلما جاء أمرٌ يتعلق بالآداب والسلوك ونحوها قالوا: هذا للندب والإرشاد، وكثيرًا ما يفعل ذلك النووي وغيره، ولذلك قال هنا: وظاهر كلام الفقهاء أن ذلك مستحبٌ كإبرار القسم، والأول أصح الذي هو الوجوب بالقيد السابق ما لم يكن إثمًا أو مضرةً على المسئول إعظامًا لله تعالى وهيبةً منه أن يُرَدَّ من سأله به، وقد يكون النصوص الأخرى بمجموعها إن كان كل واحد منها على جهة الخصوص فيه شيء من الضعف بمجموعها فهو صحيح لغيره أو حسن فحينئذٍ يكون حجةً في ذلك.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«ومن دعاكم فأجيبوه»)). هذه الجملة الثالثة في هذا الحديث ((«ومن دعاكم»)) أي دعاكم إلى طعام ((«فأجيبوه»))، والحديث أعم من الوليمة وغيرها، الوليمة عند الفقهاء إذا أطلقت انصرف إلى وليمة العرس، ولذلك يقال هنا في هذا المقام: أعم من الوليمة وغيرها. لأنه قال: ((«ومن دعاكم فأجيبوه»)). ((«من»)) هذه شرطية، و ((«دعاكم»)) هذا فعل الشرط، ((«فأجيبوه»)) جواب الشرط، الفاء هذه واقعةٌ في جواب الشرط.

إذًا فيه عموم من جهتين:

الشخص الداعي، وكذلك الدعوة.

(من دعاكم) أي دعوةٍ وليمةً أو غيرها، حينئذٍ ما الحكم؟ قال: ... ((«فأجيبوه»)). أي من دعاكم إلى طعام فأجيبوه، وكون الدعوة إذا أطلقت انصرفت إلى الطعام هو الظاهر، من دعا قال: يا زيد. ناداك يعني، هذا يسمى دعاء، من دعاك فأجيبوه يجب أنك تجيبه؟ الجواب: لا، ليس هذا بداخل، لماذا؟ لأن هذا له حقيقة عرفية الدعوة إذا أطلقت انصرفت إلى الوليمة الطعام ونحو ذلك، وأما إذا دعاه نداه يا زيد فأجيبوه لا، ليس هذا المراد، فليس داخلاً في هذا المقام، والحديث أعمّ من الوليمة وغيرها، فإن كانت وليمة عرسٍ وتوفرت الشروط المبينة في كتب الفقه وجبت الإجابة، يعني مقيدة بشروطٍ ليست مطلقة، وإن كان لغيرها فهي على الاستحباب استحب إجابتها ولا تجب، وهذا قول الجمهور، قول الجمهور في دعاء إلى الطعام أنه على مرتبتين: إما أن يكون وليمة عرسٍ فتجب، وإلا فلا فهي مستحبة، هذا قول الجمهور، وقيل: تجب مطلقًا سواء كانت لعرس أو غيره، وهو مذهب الظاهرية، قال في ((التيسير)): وهو مذهب الصحيح بظواهر الأحاديث، وهي لم تفرق بين وليمة العرس وغيرها، وإن كانت وليمة عرسٍ فهي آكد وأوجب، إذًا هذا القول ليس فيه تفصيل البتة وهو مذهب الظاهرية واختاره صاحب ((التيسير)) إن كان جاء في ((صحيح مسلم)) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعي إلى وليمة عرسٍ فلم يجب، وذهب بعضهم على أن الولائم كلها تُعتبر إجابتها من المستحبات، لكن بالشروط التي يذكرها الفقهاء وهذا مرجعه إلى كتاب النكاح فينظر فيه.

قال - صلى الله عليه وسلم -: «لو دعيت إلى كُرَاعٍ لأجبتُ». وهذا تعظيم في شأن هذه الولائم، ومن حقوق المسلمين بعضهم على بعض إجابة دعوة المسلم، وتلك من أسباب الألفة والمحبة بين المسلمين، وإكرام الداعي ما لم يكن منكرٌ أو يَجُرّ إلى منكر، فإذا كانت الوليمة فيها منكرات أو هي منكر في أصلها، حينئذٍ لا تجب الإجابة، بل لا يجوز لأن المنكر لا يجاب، فإذا كان كذلك فلا حرمة له البتة.

قوله في الجملة الرابعة: ((«ومن صنع إليكم معروفًا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئوه فادعوا له حتى ترو أنكم قد كافأتموه»)). ((«ومن صنع إليكم معروفًا فكافئوه») قال: ((«ومن صنع»)). (من) هذه شرطية، ((«صنع») عَمِلَ، ((«إليكم معروفًا») نكرة في سياق الشرط فتعم، ... ((«فكافئوه») الفاء واقعة في جواب الشرط ((«فكافئوه») ما هو المعروف؟ المعروف هو اسم جامع للخير ((«ومن صنع إليكم معروفًا») صنع معروفًا مفعول به في الجملة ووقع نكرةً حينئذٍ يعم، وهذا فيه أن النكرة لو وقعت مفعولاً به في سياق الشرط فحينئذٍ تكون من صيغ العموم، والمعروف اسم جامع للخير، لأنه يختلف يعني ما لم يخالف الشرع، ثم الحكم بكونه معروفًا هذا يختلف من شخصٍ إلى شخصٍ آخر، حينئذٍ يكون الضابط فيه أن المراد هنا قد يكون موافقًا للشرع الإعانة على الواجب هذا معروف، الإعانة على المستحب هذا معروف، لكن قد يكون ماذا؟ إعانة على مباحٍ إذا كان كذلك يُسمى معروفًا، وهذا يختلف الشرع الواجب المستحب يمكن حصره وعدّه لكن المباحات هذه تختلف من زمان إلى زمان، أي من أحسن إليكم أيَّ إحسان، من أين جئنا به؟

نكرة في سياق الشرط، ((«فكافئوه») على إحسانه بمثله أو خير منه، لأن المكافأة على المعروف من المروءة التي يحبها الله ورسوله، وفيها السلامة من البخل ومذمته ولا يهملها إلا اللئام، لا يهمل المكافأة إلا اللئام، وبعضهم يكافئ على الإحسان بالإساءة - والله المستعان -، يحسن إليه بدلاً من أن يكافئه بالإحسان يسيء إليه، هذا لؤم وهو من خوارم المروءة لا يفعله إلا اللئام، إذا الأصل في المعروف أنه يكافئ بالمعروف، مثله أو خيرٍ منه، بخلاف أهل التقوى والمروءة فإنهم يدفعون السيئة بالحسنة، أهل المروءة يدفعون السيئة بالحسنة، إذًا من أحسن إليك لا تدفع الحسنة بالسيئة يعني ليس العكس، وإنما لو عوملت بالسيئة فأن تدفعها بالحسنة، لكن يكافئك أو أنه يعمل لك يصنع لك معروفًا ثم تكافئه بالإساءة، نقول: هذا ليس من أخلاق المسلمين. بخلاف أهل التقوى والمروءة فإنهم يدفعون السيئة بالحسنة طاعةً لله ومحبةً لما يحبه لهم ويرضاه، والمكافأة تخلص القلب من رق إحسان الخلق. هذا وجهه كذلك أن الشخص إذا أُحسن إليه حينئذٍ يكون رقيقًا يكون في قلبه تعلق به للذي أحسن إليه، لكن إذا كافأه حينئذٍ زال هذا الرق، ولو لم يكن فيه إلا هذا الفائدة لكفى، بحيث أنه إذا أُحسن إليه يبقى معلقًا به، أليس كذلك؟ فيكون في القلب نوع التفات وهذا نوع تشريك وإن كان لا يُسمى شركًا أكبر ولا أصغر، لكن فيه شيءٌ من الالتفات، فإذا كان كذلك فحينئذٍ لا يقطع هذا الالتفات إلا بماذا؟ إلا بالمكافأة فلا تكن له منةٌ البتة، وهذا مما يُستحسن فعله وهو من كمال التوحيد. قال: والمكافأة تخلص القلب من رق إحسان الخلق. ولا شك أنك إذا لم تكافئ من صنع إليك معروفًا بقي في قلبك إليه نوع تأله. المراد بالتأله هنا الالتفات فشُرِعَ قطع ذلك بالمكافأة ولو كافرًا، ولو كان الذي أحسن إليك كافرًا، بل هو أولى لأن احتمالاً منة المسلم أولى من احتمال منة الكافر، وقطع المنة من جهة الكافر هذا أولى، وهو أولى من مكافأة المسلم إذ منة المسلم أسلم من منة الكافر، ويدل له قوله - صلى الله عليه وسلم -: «من أحسن إليكم فأحسنوا إليه». ثم قوله: ((«ومن صنع»)). وكذلك قوله: «من أحسن». لا يختص بمسلم، إنما يشمل ماذا؟ الكافر، ففيه عموم، فالإحسان إلى الكافر إذا أحسن إليك هذا من محاسن الإسلام، وكذلك إذا صنع إليك الكافر معروفًا حينئذٍ نقول: هذا من محاسن الإسلام، وهو كذلك، وهنا قد يقال بأن كيف يحسن الكافر إلى المسلم؟ نقول: نعم، هذا قد يكون أبوه كافرًا، قد يكون عمه كافرًا إلى آخره، قد يكون في العائلة عنده من هو كافر فإذا أحسن إليه حينئذٍ يكون من مقتضيات أخلاق المسلمين المكافأة، ولفظ أبي داود «من أتى إليكم معروفًا فكافئوه»، قوله: ((«فإن لم تجدوا ما تكافئوه»)).

هكذا ثبت بحذف النون بخط المصنف، وهكذا هو في غيره من أصول الحديث، يعني قال هنا: ((«فكافئوه فإن لم تجدوا ما تكافئوه») ما

تكافئونه هذا الأصل، فإن لم تجدوا ما تكافئونه النون حذفت لأي شيء ليس فيه جازم ولا ناصب تكافئوه؟ حينئذٍ نقول: لا بد من ماذا؟ لا بد أن يقال بأنه خطأ من الناسخ أو حذفت تخفيفًا، إذا كانت هكذا محفوظة حينئذ حذفت للتخفيف، وقد تحذف النون لغير ناصب ولا جازم، («فإن لم تجدوا ما تكافئوه») هكذا ثبت بحذف النون في خط المصنف وهكذا هو في غيره من أصول الحديث، قال الطيبي: سقطت من غير ناصب ولا جازم إما تخفيفًا أو سهوًا من الناسخ، [إن كانت محفوظة في الحديث فهي حينئذٍ نقول: سهو من الناسخ، وإن نعم] إن كانت محفوظة في الحديث فهو من باب التخفيف، وإن لم تكن محفوظة فحينئذٍ يحتمل أنها سقطت من الناسخ، («فادعوا له حتى ترو أنكم قد كافأتموه») أي من أحسن إليكم أيَّ إحسان فكافئوه بمثله، يعني بمال بهدية حينئذٍ نقول: بشيء محسوس، إن لم يكن عنده شيء يعطيه إياه ليس ثَمَّ إلا الدعاء، فيدعو له حتى يكون قريبًا من فعله هو حتى يظن أنه قد كافأه، أي من أحسن إليكم أيَّ إحسان فكافئوه بمثله فإن لم تقدروا على مكافئته فادعوا له، أي بالغوا في الدعاء له جهدكم حتى تحصل المكافئة، انظر هنا عدل جعل الدعاء ثانيًا لا أولاً، الأصل المكافأة بماذا؟ بهدية ونحوها، الأمر الدنيوي لأن النفوس تتعلق بالمحسوسات أكثر خاصةً في هذه الأشياء الدنيوية لكن إذا ما وُجِدَ حينئذٍ رجع إلى الدعاء، هذا يدل على ماذا؟ على أن مراعاة القلوب هنا والنفوس من الأشياء المطلوبة شرعًا، لأن غالب الناس إنما نظرهم قاصر فإذا قلت له: جزاك الله خيرًا. ماذا صُنِعَ بها؟ لكن يريد ماذا؟ يريد شيئًا آخر، إما مال، وإما هدية .. إلى آخره، أرشده - صلى الله عليه وسلم - إلى أن الدعاء في حق من لم يجد المكافأة الدعاء ليس مطلقًا، إنما في حق من لم يجد المكافأة بخلاف ما اشتهر عند الناس الآن كلما صُنِعَ إليه معروفًا ظن ماذا؟ ظن أن جزاك الله خيرًا تكفي، لا، فالأصل فيها المكافأة، فإن لم يكن فالدعاء قال هنا: أرشده - صلى الله عليه وسلم - إلى أن الدعاء في حقّ من لم يجد المكافأة يقوم مقام المكافأة هكذا هذه هي السنة، يقوم مقام المكافأة بالمعروف، فيدعو له على حسب معروفه، ووجه المبالغة هنا لأنه قال: («فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه») يعني فيه مبالغة ليس مجرد أصل الدعاء فقط، لا، وإنما تزيد من الدعاء حتى تظن أنه، حتى تظن ترى أو تعلم أنك قد بلغتَ العمل الذي قد عمله، ووجه المبالغة أنه رأى في نفسه تقصيرًا في المجازات لعدم القدرة عليها فأحالها إلى الله تعالى ونعم المجازي هو، يعني كأنه سَلَّمَ لا يستطيع هو عاجز فلجأ إلى الدعاء أحالها إلى الله تعالى. وروى الترمذي وصححه والنسائي وابن حبان عن أسامة بن زيدٍ مرفوعًا: «من صنع إليكم معروفًا فقال لفاعله: جزاك الله خيرًا فقد أبلغ في الثناء».

قوله: («حتى تَرَوْا») تُرَوْا تَرَوْا ما الفرق بينهما؟ تَرَوْا بالفتح بمعنى تعلموا، وتُرَوْا تَظُنُّ، إذًا تَرَوْا رأى علمية، وتُرَوْا هذه رأى هنا بمعنى ظَنّ، الحركة اختلف المعنى حتى تَرَوا تُرَوا بضم التاء تظنوا وبفتحها تعلموا، وبعضهم جزم بالفتح لما في أبي داود ... «حتى تعلموا أنكم قد كافأتموه». ثم بعد ذلك أمسكوا، أليس كذلك؟ لذلك الحكم مغيّ هنا بـ (حتى). إذاً ما بعد (حتى) يخالف ما قبله، متى؟ إذا انقضى، فإذا اعتقد أنه قد كافئهم حينئذٍ يمسك عن الدعاء. قوله: ... (رواه أبو داود والنسائي بسند صحيح) ورواه أيضًا أحمد بإسناد صحيح وابن حبان والحاكم وصححه النووي رحمه الله تعالى.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة فيه الأمر بإعطاء من سأل بالله وعدم رده لأنه قال: (باب لا يرد من سأل الله). ثم قال: («من سأل بالله فأعطوه») هذا يدل على ماذا؟ على الوجوب، وأما إذا سأل بوجه الله تعالى كذلك لكن لا يدل على جوازه، بل هو كبيرةٌ من الكبائر، أما السؤال بالله فهذا مترددٌ بين الكراهة وبين التحريم، وهو محتمل على حسب حال السائل والمسئول.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:).

(الأولى: إعاذة من استعاذ بالله). أي أنه يكف عنه تعظيمًا للمستعاذ به وهو الله فيجب إعاذته (إعاذة من استعاذ بالله) يعني يجب إعاذة هذا من المستعاذ منه معاذ (إعاذة من استعاذ بالله) أي أنه يَكُفُّ عنه شره أو شر غيره على حسب الاستطاعة تعظيمًا للمستعاذ به وهو الله فيجب إعاذته.

(الثانية: إعطاء من سأل بالله). إعطاء هذا من المسئول على جهة الوجوب؟ على جهة الوجوب، لكن ما لم يكن إثمًا أو فيه مضرة،

هذه مما يسأل عنه الكثير فيه مضرة؟ لأنه قد يتدخل بعض الناس عنده تطفل أسألك بالله أين ستذهب؟ من أين جئت؟ متى تنام؟ متى تستيقظ؟ كل ذلك لا يجب جوابه، بعض الناس عنده تطفل مفتوح لا ينتهي فيسأل وبالله أحيانًا، نقول: هذا لا يجوز سؤاله هو من جهة نفسه ولا تلزم الإجابة. (إعطاء من سأل بالله) الثانية أي تعظمًا للمسئول به إذا لم يكن على المسئول ضررٌ وإلا وفي الحديث «لا ضرر ولا ضرار» من هذا المعنى والناس عندهم أسرارهم فلا ينبغي أن يسأل السائل ثم إذا سُئل حينئذٍ لا يلزمه الإجابة.

(الثالثة: إجابة الدعوة). («ومن دعاكم فأجيبوه») هذا إذا لم يكن ثَمَّ مانعٌ من الإجابة، بمعنى إذا لم يكن منكرًا، ومنكرات الدعوات هذه فيها كلام طويل ليس هذا مبحثه.

(الرابعة: المكافأة على الصنيعة). لقوله: («ومن صنع إليكم معروفاً فكافئوه»).

(الخامسة: أن الدعاء مكافأة لمن لم يقدر إلا عليه). إذًا مرحلةٌ ثانية أي لقوله: («فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له»).

(السادسة: قوله: «حتى تروا أنكم قد كافأتموه»).

أي بمعنى تعلموا على رواية من فتح، أو مَنْ ضَبَطَ، وبضم التاء بمعنى تظن إذا قلنا بأنه رواية بالضم، والله أعلم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب لا يسأل بوجه الله إلا الجنة).

هذا الباب السادس والخمسون من أبواب كتاب التوحيد (لا يُسأل بوجه الله إلا الجنة) بالرفع، أليس كذلك؟ على أنها نائب فاعل، لا يسأل الجنة لأن الاستثناء هنا مفرغ، وإذا كان مفرغًا حينئذٍ ما قبل (إلا) يطلب ما بعده، حينئذٍ رفعه على أنه نائب فاعل [أحسنتم]. مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)) ظاهرة أنه يجب احترام أسماء الله وصفاته فلا يُسأل شيءٌ من المطالب الدنيوية بوجهه الكريم، بل يسأل به أهم المطالب وأعظم المقاصد وهو الجنة، وهذا من حقوق التوحيد. فقوله: (لا يسأل بوجه الله إلا الجنة) لا نافيةٌ لكن المراد به ماذا؟ المراد به أنه للتحريم إذا صُرِفَ لغير الله تعالى، بمعنى أن ما سبق الباب السابق (لا يرد من سأل الله) قلنا: من سأل بوجه الله لا يُرد من سأل بالله، كذلك من سأل بوجه الله، لكنهُ فعله سؤاله بوجه الله جائز أم محرمٌ؟ محرمٌ، وأما من سأل السائل بالله هذا محتمل للتحريم والكراهة. فقوله: (لا يسأل بوجه الله إلا الجنة) أي لا يجوز ذلك إجلالاً لله وإكرامًا وإعظامًا له أن يُسأل بوجهه العظيم ما هو حقيرٌ لديه من حوائج الدنيا ما لم يُرد به غاية المطالب وهي الجنة، أو الإعانة على أعمال الآخرة الموصلة إلى الجنة. إذًا سؤال المخلوق بوجه الله تعالى هذا محرمٌ، بقي ماذا؟ سؤال الله تعالى هل يجوز مطلقًا سؤال الله تعالى بوجهه؟ الجواب: لا، ليس على إطلاقه، وإنما يقال ما يسأل الباري جل وعلا إما أن يكون من المطالب الدنيوية، وهذا لا يجوز أن يُسأل بوجهه جل وعلا، وإما أن يكون من المطالب الأخروية الإيمانية، هذه يجوز فالجنة هنا لم يُرَدّ بها خصوص الجنة، وإنما الجنة وما يؤدي إلى الجنة، وما يقرب إليها من قولٌ وعمل حينئذٍ نقول: هذا ماذا؟ هذا جاء الاستثناء فيه، وأما ما عداه فالمنع إذًا لا يُسأل المخلوق بوجه الله مطلقًا.

ثانيًا لا يُسأل الله تعالى بوجهه مطلقًا وإنما إنما يُستثنى حالة واحدة وهي أن يُسأل الباري جل وعلا بوجهه الجنة وما يؤدي إليها، يعني المطالب العالية، وأما الحوائج حوائج الدنيا فيُمنع منه البتة. فقوله: («لا يُسأل بوجه الله إلا الجنة») أي لا يجوز ذلك إجلالاً لله وإكرام وإعظامًا له أن يسأل بوجه العظيم وهو حقيرٌ لديه عند الله تعالى من حوائج الدنيا ما لم يُرد به غاية المطالب وهي الجنة، أو الإعانة على أعمال الآخرة الموصلة إلى الجنة، وأما سؤال المخلوق بوجه الله فهذا تقدم النهي عنه في الباب السابق، ماذا؟ ... (بابٌ لا يرد من سأل الله) فحينئذٍ سؤال المخلوق بوجه لله تعالى هذا جاء في الحديث السابق أنه ملعونٌ، دل على أنه كبيرة من الكبائر، هذا الباب قال فيه ابن السعدي رحمه الله تعالى: خطاب للسائل. الباب السابق خطاب للمسئول لا يُرد من سأل، هنا قال: (لا يُسأل بوجه الله») يعني لا يأتي السائل فيسأل فهو خطابٌ للسائل وأن عليه أن يحترم أسماء الله وصفاته، وأن لا يسأل شيئًا من المطالب الدنيوية بوجه الله، بل لا يسأل بوجهه [إلا المطالب] إلا أهم المطالب وأعظم المقاصد وهي الجنة بما فيها من النعيم المقيم، ورضا الرب والنظر إليه

إلى وجه الكريم والتلذذ بخطابه، بل لا يُسأل بوجهه إلا أهم المطالب وأعظم المقاصد وهي الجنة بما فيها من النعيم المقيم ورضا الرب والنظر إلى وجه الكريم والتلذذ بخطابه فهذا المطلب الأسنى هو الذي يُسأل بوجه الله.

إذًا ما يتعلق بالآخرة، وأما المطالب الدنيوية والأمور الدنيئة وإن كان العبد لا يسألها إلا من ربه فإنه لا يُسأل بوجهه، المطالب الدنيوية تسأل ربك لكن لا تسأله بوجهه الكريم، وإنما يسأل ماذا؟ يسأل بوجهه الكريم الجنة وما قرَّب إليها.

ذكر المصنف تحت الترجمة حديثًا واحدًا فقال رحمه الله تعالى: (عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يُسأل بوجه الله إلا الجنة». رواه أبو داود)، («لا يُسأل بوجه الله»)، رُوِيَ بالنفي والنهي («لا يُسألْ»)، {فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ} [الإسراء: ٣٣] جاز إذًا كونه بالياء لا إشكال فيه، («لا يُسألُ») لا يُسألْ، وروي مغير الصيغة لا يُسْأل لا يَسْأل يعني يجوز فيه الوجهان، مغير الصيغة وهو ما يُسمى بمبني للمجهول، وهو الذي في الأصل يعني مغير الصيغة كما ذكره هنا، في الباب التبويب، وكذلك في النص، ورُوِيَ بخطاب للمفرد أي لا تَسأل، لا تسأل بوجه الله إلا الجنة، والجنة حينئذٍ يكون إعرابه مفعولاً به، («إلا الجنة»)، أو ما هو وسيلةٌ إلى الجنة، وذِكْرُ الجنة هنا في الحديث إنما هو تنبيهٌ على الأمور العظام لا للتخصيص، ليس المراد هنا التخصيص، وإنما المراد به تنبيهٌ بالأعلى على الأدنى، فقد قال - صلى الله عليه وسلم - في دعائه إن صح: «اللهم إني أشكو إليك ضعف قوتي». وفي آخره «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات» إن صح هذا في ما جاء في قصة الطائف، ومثله في حديث «اللهم أنت أحق من ذُكِر»، وفي آخره «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له السماوات والأرض» وغير ذلك، وهو سؤال ما يقرب إلى الجنة أو يمنع من الأعمال التي تمنع منها، يعني بعض الأعمال تمنع من الجنة فيسأل الباري جل وعلا بوجهه أن يمنع هذه الأعمال. إذًا أسألك الجنة وما قرَّب إليها، ثم تمنع أعمال تمنع من دخول الجنة فهو من المكملات، يعني الجنة لها ماذا؟ لها أعمالٌ تؤدي إليها، ولها أعمالٌ تحرم من الجنة، فيُسأل النوعان فلا إشكال فيه، الجنة وما يؤدي إليها من الأعمال الوجودية وما يمنع منها، فحينئذٍ يُسأل النوعان، ولذلك قال: أو يمنع من الأعمال التي تمنع منها، يعني من دخول الجنة، فيكون السائل قد سأل بوجه الله وبنور وجهه ما يقرب إلى الجنة كما في الصحيح «اللهم إني أسألك الجنة وما قرّب إليها من قولٍ وعمل»، «أسألك الجنة وما قرب إليها من قولٍ أو عمل، وأعوذ بك من النار وما يقرب إليها من قولٍ وعمل» حينئذٍ سؤال الباري جلا وعلا بوجهه أن يعيذه من النار جائز أم لا؟ جائز لأنه طريقٌ إلى الجنة ولذلك جمع بينهما هنا «وأعوذ بك من النار وما يقرب إليها من قولٍ أو عمل»، «من قولٍ وعمل» بخلاف ما يختص بالدنيا كسؤال المال والسعة في المعيشة رغبةً في الدنيا مع قطع النظر عن كونه أراد بذلك ما يُعينه على عمل الآخرة، فالحديث يدل على ماذا؟ يدل على المنع، لأنه قد يقول قائل: أسأل الله تعالى بوجهه المال، والمال هذا قد ماذا؟ قد يعينني على الجنة.

قل: لا، المال الغالب فيه أنه من مطالب الدنيا فلا يُسأل الباري جل وعلا ذلك، وإنما يُسأل ما يعان به من الجنة ومن الأقوال والأعمال التي تعين فهي العبادات، فالحديث يدل على المنع من أن يسأل حوائج دنياه بوجه الله تعالى، إعظامًا لله وإجلالاً له، إذًا لا يُسأل بوجه الله إلا الجنة فحينئذٍ لا يُسأل على النفي أنه محرم، لا تسألْ، لا يسألْ هذا صريحٌ بمعنى أنه (لا) ناهيةٌ، والأصل في النهي للتحريم، لكن لا يُسأل النفي حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون للتحريم.

والحاصل أن الحديث يشمل المعنيين، سؤال الله تعالى بوجهه الكريم الجنة وما هو وسيلةٌ إليها، والمنع من سؤال الناس بوجه الله، لماذا؟ لأنه لا يُسأل بوجه الله إلا الجنة، والناس هل يملكون الجنة وما قرّب إليها لا يملكون، إذًا دل على أن المخلوق لا يُسأل بوجه الله، لأن الوجه وجه الباري جل وعلا لا يُسأل به إلا الجنة وما قرّب إليها، وهذه ليست بيد المخلوق، إذًا لا يُسأل المخلوق بوجه الله تعالى.

إذًا شَمِلَ المعنيين، وهذا الحديث رواه الضياء في المختارة أيضًا لكن في إسناده سليمان بن معاذ، قال ابن معين: ليس بشيء. وضعفه عبد الحق، وابن القطان يعني الحديث فيه كلامٌ لبعض أهل العلم.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة أن فيه النهي عن أن يسأل بوجه الله غير الجنة.

فيه إثبات الوجه لله تعالى كما دل عليه الكتاب والسنة وهو صفة كمالٍ لله تعالى يجب إثباته لله على ما يليق بعظمته وجلاله من غير تكييفٍ ولا تمثيل كما هو معلومٌ من محله في كتب المعتقد.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

(الأولى: النهي عن أن يُسأل بوجه الله إلا غاية المطالب). انظر نظر إلى ماذا؟ نظر إلى التعميم ما قال إلى الجنة، إنما قال (إلا غاية المطالب) إذًا الجنة وما يؤدي إليها، أي الجنة وما يقرب إليها ويباعد من النار وذلك تعظيمًا لوجه الله تعالى.

(الثانية: إثبات صفة الوجه). إثبات صفة الوجه على اللائق به جل وعلا من غير تكييفٍ ولا تمثيل ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في اللَّو). هذا هو الباب السابع والخمسون (باب ما جاء في اللَّو) مناسبة الباب لكتاب التوحيد أن من كمال التوحيد الاستسلام للقضاء والقدر، ومعلوم أن القضاء والقدر ركنٌ من أركان الإيمان، والتوحيد والإيمان والإسلام والإحسان هذه إذا أطلقت تداخلت بعضها دخل في بعض، حينئذٍ من التوحيد من حيث الأصل الإيمان بالقضاء والقدر، ومن حيث الكمال الواجب التسليم للقضاء والقدر، إذًا لا فرق بين الإيمان من حيث كونه يشتمل على الإيمان بالقضاء والقدر، ولا فرق بين الإيمان وبين التوحيد في كونه كذلك مشتملاً على هذا النوع، ولذلك سيأتي أن المصنف رحمه الله تعالى يعقد بابًا في الرد على منكر القدر ما علاقته بالتوحيد؟ نقول: علاقته بالتوحيد علاقةٌ أساسية لأن لا معبود إلا الله بمعنى أنه يؤمن بكل ما جاء به كتابًا وسنةً، فإذا كان كذلك فالقضاء والقدر هذا فعلٌ من أفعال الله تعالى فإنكاره إنكار لفعل من أفعال الله تعالى، والاعتراض عليه اعتراض على ربوبية الله تعالى. إذًا له علاقةٌ بتوحيد الربوبية، فإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: هو داخل في مفهوم التوحيد، فحينئذٍ نقول: مِنْ كمال التوحيد الاستسلام استسلام للقضاء والقدر، [تبغي] فرق بين الإيمان بالقضاء والقدر وهذا ليس منافيًا لكمال التوحيد هذا إذا لم يوجد منافي لأصل التوحيد، إذا أنكر العلم والكتاب والمشيئة .. إلى آخره فهو ليس بمسلم ينتفي عنه الإسلام والتوحيد فليس بموحد، فإذا كان كذلك حينئذٍ المراد هنا ماذا؟ أن هذا اللفظ الذي يُستعمل (لو) قد يفهم منه ماذا؟ الاعتراض في بعض أنواعه يفهم منه الاعتراض على القدر، وقد يقع من بعض المنتسبين إلى الإسلام بل من بعض المسلمين، فلذلك عنون له المصنف هنا رحمه الله تعالى أن من كمال التوحيد الاستسلام للقضاء والقدر وأن قول (لو) لا يجدي شيئًا بمعنى أنه إذا استثنى من القضاء والقدر حينئذٍ (لو) ما فائدتها؟ هل ستعيد لك ما مر؟ لا، إذًا لا يجدي شيئًا، وهو يُشعر بعدم الرضا بالقضاء والقدر وهو مُخِلٌّ بالتوحيد. إذًا هذه هي مناسبة ذكر هذا الباب وعلاقته بالتوحيد، إذًا علاقته ابتداءً بماذا؟ بالقضاء والقدر، ما علاقة القضاء والقدر بالتوحيد؟ نقول: هو أُسٌّ منه من أسياسيات التوحيد، لأن القضاء والقدر هذا متعلقٌ بالربوبية، والربوبية نوع من أنواع التوحيد، فإنكاره من أصله إنكار لتوحيد الربوبية فلا يكون مسلمًا، ثم قد يُؤمن بأصله لكنه يقع عنده شيء من الاعتراض ففاته الكمال الواجب، وأما المستحب هنا لا، ليس المراد، وإنما فاته كمال المستحب.

إذًا الخلاصة: من كمال التوحيد الاستسلام للقضاء والقدر مع مباشرة الأسباب، فإذا فعل العبد ما أُمِرَ به شرعًا من أسباب ولم يأتِ الأمر على مراده أو على ما يظنه فالواجب عليه الاستسلام للقضاء والقدر، قد يفعل أفعال ويأخذ بالأسباب المشروعة، ثم لا يترتب عليه، حينئذٍ تَحُلّ به المصيبة وأنه فعل ولم يترتب عليه، ما الواجب عند المصائب؟ ما الواجب؟ هو الاستسلام والإيمان والرضا ونحو ذلك. قال هنا: فالواجب الاستسلام للقضاء والقدر رضًا بالله ربًّا، فإن هذا من جنس المصائب، نعم هو من جنس المصائب، قد يأخذ بالأسباب ويعمل ويفعل .. إلى آخره، وقد يدفع أموالاً في تجارةٍ ثم بعد ذلك يخسر. إذًا ما ترتب عليه فاته، إذًا هذا الفلوت قد يقول: لو أني ما فعلت، لو أني فعلت .. إلى آخره حينئذٍ (يُلَوْلِوْ)، هل هذه تنفعه تجدي عليه شيئًا؟ الجواب: لا، فيكون فيه عدم رضا بالرب جل وعلا، وهذا فيه اعتراض على القدر، فهذه تعتبر من جنس المصائب التي يجب الاحتساب فيها، والعبد مأمور عند

المصائب بالصبر والاسترجاع والتوبة، وقول: («لو») لا يجدي عليه إلا الحزن والتحسر مع ما يخالط توحيده بالنوع المعاندةِ للقدر الذي لا يكاد يسلم منها من وقع منه هذا إلا ما شاء الله. يعني هذا مما عمت به البلوى، هذا وجه إيراد المصنف لهذا الباب في التوحيد، يعني مناسبة مهمة جدًا لما يتعلق ببيان كمال توحيد الربوبية، وبيان كمال الاستسلام للقضاء والقدر، وكمال الإيمان بالله تعالى ربًّا يفعل ما يشاء، فلا اعتراض على القدر البتة، لأن الاعتراض على القدر مُخِلٌّ بتوحيد الربوبية لأن من اعترض على القدر لم يرضَ بالله ربًّا، ومن لم يرضَ بالله ربًّا فإنه لم يحقق توحيد الربوبية.

قوله: (باب ما جاء في اللّو) يعني من الوعيد، أطلق المصنف (لو) وفي بعض أنواعها أنها جائزة سيأتي تفصيله، لكن مراده ماذا؟ تقييد هذا الباب بما سيذكره من النصوص، ليست كل (لو) تكون اعتراضًا على القدر أو على الشرع أو فيها التحسر والحزن، لا، قد تكون جائزة، لكن المراد هنا أن هذا النوع الذي عناه المصنف رحمه الله تعالى أنه مقيَّد بالنصوص ولذلك أطلق، لكن أحال فيها على ماذا؟ على الطالب، بمعنى أنه يعلم ذهنه مثل ما مرّ معنا (باب ما جاء في الرقى والتمائم) أنت فصِّل، أنت انظر مناسبة المقول الممنوع وغير الممنوع، ما جاء في الرقى والتمائم، الرُّقى منه منوع ومنه ما ليس ممنوعًا، والذي يُعَيِّنُ هذا وذاك إذا فهمت النصوص، كذلك ما جاء في (اللو) منه ممنوع ومنه ما ليس ممنوعًا والذي يميز ذا عن ذاك هو الوقوف مع النص. إذًا (باب ما جاء في اللّو) نحن نقيده بمعنى أنه من الوعيد والنهي عنه لأنه عنى نوعًا معيَّنًا، والذم لمن عارض به عند الأمور المكروهة كالمصائب إذا جرى بها القدر لِمَا فيها من الإشعار بعدم الصبر والأسى على ما فات، مما لا يمكن استدراكه والمضادة لكمال التوحيد، فالممنوع في (لو) التلهف على أمور الدنيا طلبًا أو هربًا، وأما تمني القربات هذا ليس داخلاً في الممنوع.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى في كلام جميل اختصر فيه كل ما يتعلق بهذا الباب فقال رحمه الله تعالى: اعلم أن استعمال العبد للفظة (لو) تقع على قسمين: مذموم، ومحمود.

أما المذموم فكأن يقع منه أو عليه أمرٌ لا يُحِبُّه، يعني شيءٌ وقع، لأن لو لها استعمالان: استعمال لِمَا مضى، واستعمال لما سيأتي. واضح؟ استعمال لما مضى، واستعمال لما سيأتي، إذا وقع الشيء فلا يحبه ولا يريده ولا يرضاه صار مصيبةً عليه، حينئذٍ إذا قال: (لو) صارت مذمومةً، لذلك قال: أما المذموم فكأن يقع منه أو عليه أمرٌ لا يحبه فيقول: (لو) أني فعلت كذا لكان كذا. يعني وقع المقدور وهو لا يحبه، ثم قال، حينئذ نقول: هذه مذمومة، قال: فهذا من عمل الشيطان. كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ... («فإن لو تفتح عمل الشيطان»). إذًا (لو) إذا كانت في مقام وعُلِّقَ بها قدرٌ بمعنى مقدور وقع لا يحبه حينئذٍ نقول: هذه هي التي جاء فيها النص، ولأن قال: لأن فيه محظورين:

الأول أو أحدهما: أنها تفتح عليه باب الندم والسخط والحزن الذي ينبغي له إغلاقه وليس فيها نفعٌ. يعني المطلوب من المسلم أن يتلبس بالأسباب التي تُؤدي إلى انشراح الصدر، وأما كلما يضيق الصدر ويُنكد على المسلم فالأصل فيه المنع، حينئذٍ نقول: الحياة الطيبة ووسائلها هذه مطلوبة شرعًا إما على وجه الإيجاب وإما على وجه الاستحباب، ما يضادّها الأصل فيه المنع:

- إما على جهة التحريم.
- وإما على جهة الكراهة.

وحينئذٍ كل ما يُؤدِّي إلى وقوع الإنسان في الأسى والحزن والتحسر والندم نقول: هذا ليس مما أراده الله تعالى للعبد المسلم، ما شُرِعَتِ الشرائع إلا من أجل تحرير قلبه من مثل هذه الأمور، حينئذٍ نقول: الأصل فيه المنع، فلو قال: (لو) حدث في قلبه شيءٌ من الأسى وتعلق بالماضي، حينئذٍ صار ماذا؟ صار ممنوعًا، أنها تفتح عليه باب الندم والسخط والحزن الذي ينبغي له إغلاقه وليس فيها نفعٌ لا تجدي شيئًا البتة، قل مائة (لو) لن تعيد لك الماضي، أليس كذلك؟ لو أني كذا ما فعلت، لو علمت بكذا ما ذهبت، ماذا صنعت؟ لا شيء.

الثاني: أن في ذلك سوء أدبٍ على الله وعلى قدره، فإن الأمور كلها والحوادث دقيقها وجليلها بقضاء الله وقدره، فإذا قلت: (لو) على شيء مضى لا تحبه ولا تريده، حينئذ اعترضت على قدر الله تعالى، فمن الذي حكم بهذا حكمًا كونيًّا؟ الباري جل وعلا فوقع، إذًا شاءه الله تعالى فما شاءه كان وما لم يشأ لم يكن، إذًا لما كان دل على أن الباري أراده إرادةً كونية، فإذا كان كذلك حينئذ إذا قلت: (لو) لم يقع، (لو) حصل كذا (لو) أني فعلت هذا يكون فيه اعتراض على القدر وهو الذي عنيناه فيما سبق، وما وقع من الأمور فلا بد من وقوعه ولا يمكن رده، فكان في قوله: (لو) كان كذا، أو (لو) فعلت كذا كان كذا نوع اعتراض ونوع ضعف إيمان بقضاء الله وقدره، وليس فيه استسلام للقضاء والقدر.

قال رحمه الله تعالى: ولا ريب لهذين الأمرين المحظورين لا يتم للعبد إيمان ولا توحيد إلا بتركهما.

أولاً: التعلق بـ (لو) هذا يُفسد القلب، يُشغله بالندم والتحسف ونحو ذلك، إذًا لا يتم التوحيد، إذا تعلق بشيءٍ من أمور المقدرات على وجه الأسى لا يتم التوحيد.

ثانيًا: أنه لم يُسَلِّم لفعل الله تعالى على وجه الكمال، فيكون فيه اعتراض ونوع ضعف إيمان فلا يتم التوحيد إلا بتركهما، هذا المذموم.

وأما المحمود من ذلك من قول: (لو) فأن يقولها العبد تمنياً للخير، (لو) عندي مال لفعلت وفعلت من الخير جاز أو لا؟ جاز، قال: (لو)، تقول: إياك واللو يصح؟ لا يصح، لماذا؟ لأن المراد هنا شيءٌ محمود، فأن يقولها العبد تمنياً للخير كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي ولا أهللت بالعمرة»، - وهذا له توجيه سيأتي -، وقوله في الرجل المتمني للخير تمنى الخير «لو أن لي مثل ما لفلان لعملت فيه مثل عمل فلان»، «لو أن لي»، إذًا هذه (لو) وهل هي خير أم المذمومة أو المحمودة؟ نقول: محمودة، لماذا؟ لأنها في تمني الخير، انتفى الأمران ليس فيه تحسف وتحسر وتندم ونحو ذلك.

ثانيًا: ليس فيه اعتراض على شيء وقع، إلا إذا نوى ماذا؟ أنه ليس مثل ذلك وأن الله تعالى كتب عليه أن رزقه أقل من ذلك فلم يرضَ، حينئذ صار فيه اعتراضًا، وكذلك حديث «لو صبر أخي موسى لقص الله علينا من نبأهما» أي في قصته مع الخضر، وكما أن (لو) إذا قالها متمنياً للخير فهو محمود كذلك في المقابل (لو) تمنى بها الشر حينئذٍ تكون ماذا؟ تكون مذمومة، إذًا إذا كانت (لو) للتمني حينئذٍ مدحها وذمها حمدهما وذمها على حسب المتمنَّى، إن تمنى خيرًا فـ (لو) محمودة، إن تمنى شرًّا فـ (لو) مذمومة على حسب المتمنَّى، إذا قالها متمنياًّ للخير فهو محمود، فإذا قالها متمنياًّ للشر فهو مذموم، فاستعمال (لو) تكون بحسب الحال الحامل عليها، إن حمل عليها الضجر والحزن وضعف الإيمان بالقضاء والقدر أو تمنى الشرّ كان مذمومًا، وإن حمل عليها الرغبة بالخير والإرشاد والتعليم كان محمودًا، ولهذا جعل المصنف الترجمة محتملة للأمرين، لكن نُعين أنه أراد النوع الأول المذمومة لأن التبويب يناسب ((كتاب التوحيد))، والذي يناسب كتاب التوحيد هو (لو) التي فيها ذم، وأما المحمودة فهذه ليس لها دخل البتة، إذًا هذا التقسيم حسنٌ، هذا بعينه ذكره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى لكن على جهة التفصيل في ((القول المفيد))، قال: (لو) على أقسام:

الأول: أن تستعمل في الاعتراض على الشرع، وهذا فيه ذمٌّ، وهذا محرم وقد يصل إلى الكفر قال تعالى: {لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا} [آل عمران: ١٦٨]. يعني قول المنافقين فيما سيأتي في غزوة أحد حين تخلف أثناء الطريق عبد الله بن أبي بن سلول المنافق بنحو ثلث الجيش، فلما استشهد من المسلمين سبعون رجلاً اعترض المنافقون على تشريع الرسول - صلى الله عليه وسلم -، إذًا لو هنا {لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا} يعني لو سمعوا كلامنا ولم يستمعوا لمحمد - صلى الله عليه وسلم - إذًا اعترضوا على التشريع، فلو هنا اعتراض على التشريع، وهذا قد يحصل حتى في هذا الزمان قد يعترض لو حصل كذا لو لم تحجب المرأة لو كان الإرث كذا هذا كله اعتراض على التشريع، فإذا كان كذلك هذا الأصل فيها التحريم وقد تصل إلى الكفر والمروق من الدين. قالوا: لو أطاعونا ورجعوا كما رجعنا ما قتلوا، فرأينا خير من شرع محمد - صلى الله عليه وسلم -. إذًا النوع الأول لو تكون اعتراضًا على التشريع.

الثاني: أن تُستعمل في الاعتراض على القدر وهذا محرمٌ كسابقه كالآيات التي معنا في هذا الباب.
والثالث: أن تُستعمل للندم والتحسر وهذا محرم أيضًا لِمَا سبق أن الأصل في ماذا؟ الأصل في المسلم أن يفتح على نفسه أبواب التفاول، هذا الأصل أن يكون متفائلاً، التفاؤل هذا من الأمور المحمودة شرعًا، وعكسه يكون مذمومًا: إما على جهة التحريم، وإما على جهة الكراهة. أن تستعمل للندم أو التحسر وهذا محرم وهو داخل هنا في هذا الباب أيضًا كما في حديث الباب حديث أبي هريرة وفيه («وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت لكان كذا») هذا فيه ماذا؟ فيه تحسر وفيه ندم، حينئذٍ نقول: هذه محرمة، لأن كل شيء يفتح الندم على المسلم فهو محرم، لأن الندم يُكسب النفس حزنًا وانقباضًا والمطلوب شرعًا هو انشراح الصدور، وكل ما يؤدي إلى هذا المعنى فهو مطلوب شرعًا:
إما على جهة الإيجاب وإما على جهة الاستحباب.
النوع الرابع: أن تستعمل في الاحتجاج بالقدر على المعصية. العكس ليس اعتراضًا على القدر، وإنما يحتج بالقدر على المعصية، لو كانت محرمة ما فعلنا، لو كانت هذا الشيء محرم لما فعلنا {لَوْ شَاء اللهُ مَا أَشْرَكْنَا} [الأنعام: ١٤٨] {لَوْ شَاء الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم} [الزخرف: ٢٠]، إذًا احتجوا بماذا؟ احتجوا بالقدر على المعصية، احتجوا بالمشيئة على المعصية، وهذا محرم.
خامسًا: تستعمل في التمني، وحكمه حكم الشيء المتمنَّى إن كان خيرًا فخير وإن كان شرًّا فشرّ، وفي الحديث في قصة النفر الأربعة قال أحدهم: لو أن لي مالاً لعملت بعمل فلان. فهذا تمنى خيرًا فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «فهو بنيته فأجرهما سواء». وقال الآخر: لو أن لي مالاً لعملت بعمل فلان. تمنى شرًّا وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «فهو بنيته فوزرهما سواء». إذًا (لو) أني، ... (لو) أني، إن كان المتمنَّى خيرًا حينئذٍ هو معه في الأجر، وإن كان شرًّا فهو معه في الوز.
السادس: أن تستعمل في الخبر المحض، وهذا جائز، يعني ليس المراد به إلا الخبر، يعني انتفى النوع الأول الاعتراض على الشرع، والاعتراض على القدر والتمني .. إلى آخره، حينئذٍ نقول: هذه الأصل فيها الجواز، كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي ولا أحللت معكم». فهذا حمله الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى على ماذا؟ على أنه من باب الخبر المحض، وقيل: للتمني، وما اختاره الشيخ أولى لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يتمنى شيئًا قدَّر الله خلافه، يعني وقع، فإذا كان وقع فالنبي - صلى الله عليه وسلم - لا يتمنى خلاف ما وقع لأنه يعتبر ماذا؟ فيه شيء من اعتراضه على القدر فلا يحمل على التمني، وسيأتي أن صاحب ((التيسير)) حمله على وجهٍ آخر وهو حسن وهو أنه في المستقبل، ولو إذا كانت للمستقبل حينئذٍ لا اعتراض البتة فهي جائزة.
قوله رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في اللّو). هنا فيه شيء لغوي، وهو دخول (أل) على (لو)، و (لو) هذه حرف، أليس كذلك؟ هل يدخل حرف على حرف؟ الجواب: لا، (أل) من علامات الأسماء أليس كذلك؟ حينئذٍ كيف دخلت على حرف؟ قُصِدَ لفظه فصار عَلَمًا مجاز، جاز إذا كان الحرف قُصِدَ لفظه لا معناه حينئذٍ نقول: صار علمًا صار اسمًا، وإذا صار اسمًا حينئذٍ دخلت عليه علامات الأسماء، ولذلك إن لَوًّا يجوز أو لا يجوز؟ يجوز، إذا قُصِدَ لفظه جاز، إذا قُصِدَ لفظه لا يشترط أن تدخل عليه (أل) فحسب، لا، قد يُنوَّن، إن لوًّا ما فادتك شيئًا، لا بأس به، (ما جاء في اللّو) أدخل (أل) على الحرف لأنه قصد لفظه فصار علمًا، أي باب ما جاء في هذا اللفظ هذا الذي عناه، ما جاء في هذا اللفظ، وأطلق المصنف الترجمة وتقيدها بما ذكر من نصوص كما ذكرنا.
ذكر المصنف تحت الترجمة آيتين وحديثًا.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقول الله تعالى: {يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا} [آل عمران: ١٥٤]). هذه الآية الأولى التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى، قال ابن كثير: فَسَّر ما أخفوه في أنفسهم {يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لاَ يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا} فَسَّر الذي أخفوه في أنفسهم فهو في أنفسهم بقوله: ({يَقُولُونَ}). من الذي يقول؟ المنافقون، ({يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ

شَيْءٌ}) أي لو كان لنا الاختيار ({لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}) يعني لو كان لنا اختيار ({مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا})، ({هَاهُنَا}) يعني ((معركة أحد)) الأرض التي وقع أو وقعت عليها المعركة، أي يسرون هذه المقالة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قالوها في الخفاء، فقالوا: هذه المقالة يوم أحد معارضةً للقدر، ({مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا}) القتل قد وقع، أليس كذلك؟ وكل ما وقع إذا تُمُنِّي عدم وقوعه حينئذٍ نقول: هذا محظور شرعي، فإذا دخلت عليه لو صارت ممنوعة ({لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا}) فقتلنا ها هنا، حينئذٍ صار ماذا؟ صار اعتراضًا على القدر، لأن القتل قد حصل، وقلنا: كل (لو) يُراد بها شيءٌ وقع أن لا يقع حينئذٍ نقول: هذه اعتراض على القدر كما مر، فقالوا: هذه المقالة يوم أحد معارضةً للقدر، روى ابن إسحاق وابن أبي حاتم عن الزبير قال: لقد رأيتني مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين اشتد الخوف علينا أرسل الله علينا النوم، فما منا رجل إلا ذِقْنُهُ في صدره، فوالله إني لأسمع قول مُعَتِّب بن قُشَيْر ما أسمعه إلا كالْحُلْمِ ({لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا}) فحفظتها منه كما هي، وفي ذلك أنزل الله عز وجل ({يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا}) لقول مُعَتِّبٍ، وردّ الله عليهم بقوله: ... {قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ} بمعنى أن القدر واقع وَاقع لا محالة، تمنيتم عدم وقوعه أو لا، لو كتب على واحد منكم لخرج من بيته إلى مضاجعه يعني مصرعه فسيموت هناك، الموت لست أنت الذي تذهب إليه، ملك الموت لست أنت الذي تذهب إليه هو الذي يأتيك، إذًا لا تخف من الموت البتة، بعضهم يخاف أن يصعد طائرة أن يموت، لا، لست أنت الذي تذهب برجليك، وإنما هو الذي يأتيك، ولذلك قال هنا: {قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ} يعني خرج {الَّذِينَ كُتِبَ} وقُضِيَ {عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ} إلى مصرعه، ستخرج ستخْرج، فالموت هو الذي يأتيك وملك الموت هو الذي يبحث عنك، ولست أنت الذي تأتي إليه، أي هذا قدرٌ مُقدَّرٌ مُقَدَّرٌ مِنَ الله عز وجل حَتْمٌ لازم لا محيد عنه ولا مناص منه، والتلهف وقول: (لو) لا يجدي إلا الحزن والتحسر مع ما يخالط التوحيد من المعاندة بالقدر الذي لا يكاد يسلم منها من وقع منه إلا من شاء الله تعالى. الشاهد قوله: ({لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا}).

أي في ((أُحُد))، أي ما قُتل مَنْ قُتِلَ منا في هذه المعركة فـ ({لَوْ}) شرطية، و ({كَانَ}) فعل الشرط، والجواب ... ({مَّا قُتِلْنَا})، وهنا لم يقترن الجواب باللام لأنه الأفصح مع جوازه على قلته لكن الأفصح عدم اقترانه باللام بخلاف المثبت، فإذا كان الجواب منفيًّا فالأفصح عدم الاقتران، فـ (لو) هنا اعترض به على القدر بدليل ردّ الله تعالى عليهم بما ذكرناه {قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ} أي وفيكم من كتب الله عليه القتل {لَبَرَزَ} أي خرج {الَّذِينَ كُتِبَ} أي قضي {عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ} أي منكم {إِلَى مَضَاجِعِهِمْ} أي مصارعهم فيُقتلون ولم يُنجِّهم قعودهم البتة، لأن الله تعالى قضى وقضاء الله لا يُرَدُّ، فلو كنتم قاعدين في بيوتكم لم يكن بُدٌّ من خروج من كتب عليه القتل إلى هذه المصارع التي صُرِعُوا فيها.

مناسبة الآية للباب: أن قول (لو) في الأمور المقدرة لا يجوز لأن القتل قد وقع هنا صار ماضياً وهو من كلام المنافقين، الاعتراض على القدر من كلام أهل النفاق، ففي الآية النهي عن قول لو في الأمور المقدرة لأنها تدل على التسخط على القدر وتجدد الأحزان في النفوس، لكن ما وجه النهي هنا في الآية ({لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا})؟

..

هاه، فيه اعتراض، وكل اعتراض منهيٌّ عنه كذلك مع ضميمة ماذا؟ الرد {قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ} .. إلى آخره، فدل على أن هذا القول من قول أهل النفاق، وما اختص به أهل النفاق من قولٍ فالأصل فيه النهي، صار محرمًا، لأن ليس عندنا صيغة هنا، فكيف نقول: بأن (لو) التي للاعتراض على القدر محرمة فنستدل بهذه الآية نقول: الذي ذكره المصنف مع ردّ الباري جل وعلا، حينئذٍ يكون من خصائص أهل النفاق فأبطله الله تعالى، فإذا كان كذلك فكلّ ما كان من خصائص أهل النفاق من قولٍ أو عمل فالأصل فيه التحريم «من تشبه بقومٍ فهو منهم»، (قوم) يشمل ماذا؟ يشمل الكفار ويشمل المنافقين ويشمل أهل الفسق وأهل البدع .. إلى آخره

ليس خاصًا بالكفار كما قد يظنه البعض. إذًا في الآية النهي عن قول (لو) في الأمور المقدرة لأنها تدل على التسخط على القدر وتجدد الأحزان في النفوس.

وفيها مشروعية الاستسلام للقضاء والقدر وعدم تسخطه، وفيها أن الحذر لا يُنجي من القدر، لكن ليس المراد هنا أن لا يتخذ الأسباب لأن القدر من جملته اتخاذ الأسباب، فإذا اتخذ الأسباب المشروعة حينئذٍ نقول: لو حذر وخاف من شيء نقول: لا ينفعه البتة، وفيها أن من كتب عليه الموت فلا بد من أن يذهب إليه لا بد أن يذهب إليه ولو حاول الامتناع عنه لأنه - احفظها هكذا - الموت هو الذي يأتيك ولست أنت الذي تذهب إليه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {الَّذِينَ قَالُواْ لإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا} [آل عمران: ١٦٨]). وقد قُتِلُوا، إذًا هذه الآية كالآية السابقة فيها اعتراض من أهل النفاق على شيءٍ قد وقع وحصل، ففيها اعتراض على القدر. روى ابن جرير عن السُّدِّيّ قال: قال: خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد في ألف رجلٍ وقد وعدهم الفتح إن صبروا فلما خرجوا رجع عبد الله بن أبي في ثلاث مائةٍ منافق فتبعهم أبو جابر السلمي يدعوهم يعني إلى إرجاعهم فلما غلبوه وقالوا له ما نعلم قتالاً لن يكون قتالاً، ولئن أطعتنا لترجعن معنا فأنزل الله ({الَّذِينَ قَالُواْ لإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا}). وعن ابن جريج في الآية قال: هو عبد الله بن أبي، الذين قالوا لإخوانهم الذين خرجوا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد. رواه ابن جرير، وابن أبي حاتم، فعلى هذا إخوانه من مسلمون القائل هنا عبد الله بن أبي ({قَالُواْ لإِخْوَانِهِمْ}) إخوانهم من المجاهدون المسلمون وليسوا إخوةً، فحينئذٍ ما الجواب؟ إما أن أنهم إخوةٌ في النسب، وقد قيل. وإما لكونهم في الظاهر، ومعلوم أن أهل النفاق حكمهم حكم الظاهر هذا الأصل فيه، إلا من أظهر نفاقه فهو مرتدٌ، وأما إذا لم يُظهرحينئذٍ نقول: أصل أنه يحكم عليه بأحكام المسلمين يعني يصلي ويذهب وإذا مات يُكفن ويرث ويورث إلى آخره، إذا لم يعلم منه أنه منافق فحينئذٍ أحكامه أحكام مسلمين، وهذا في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - عاملهم على ذلك، ولذلك صلى على عبد الله بن أُبي صحيح أو لا؟ فدل على أنه يعاملهم معاملة المسلمين. إذًا ({الَّذِينَ قَالُواْ لإِخْوَانِهِمْ}) الذين خرجوا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم ((أُحُد)) فهذا يدل على أن إخوانهم المراد به المسلمون المجاهدون، وسُمُّوا إخوانهم لموافقتهم في الظاهر، وقيل إخوانهم في النسب لا في الدين قولان محتملان، وكونه موافقون لهم في الظاهر هذا أولى، الإخوة هنا أخوة ظاهرة ({وَقَعَدُواْ}) يعني تركوا الجهاد، القعود هنا المراد به ترك الجهاد ({لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا}) قال ابن كثير: لو سمعوا مشورتنا عليهم في القعود وعدم الخروج ما قُتِلوا مع مَنْ قتل.

قال الله تعالى: {قُلْ فَادْرَؤُوا} [آل عمران: ١٦٨] يعني ادفعوا {قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} أي إذا كان القعود يسلم به الشخص من القتل والموت فينبغي أنكم لا تموتون لأنكم ماذا؟ ستبقون على هذه الحال، أنتم قاعدون قاعدون تاركون للجهاد تظنون ماذا؟ أنكم إذا لو تركتم الجهاد ستسلمون من الموت، إذًا لا ينبغي لكم أن تموتوا إذا قعدتم ـ ومع ذلك العكس هو الواقع، فلذلك قال: فينبغي أنكم لا تموتون، والموت لا بد آتٍ إليكم {وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ} [النساء: ٧٨]، فادفعوه {عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} يعني فيما تدعونه من أن القعود يُنَجِّي من الموت، هل القعود يُنَجِّي من الموت؟ الجواب: لا، صحيح؟ الجواب: لا، بمعنى لو أنه لو قعد وترك الجهاد، فإذا كان كذلك هل نَجَّا نفسه من الموت؟ الجواب: لا. قال مجاهد عن جابر بن عبد الله: نزلت هذه الآية في عبد الله بن أُبي - يعني هو الذي قال ذلك -.

مناسبة الآية للباب كالسابقة أن قول (لو) في الأمور المقدرة من سمات المنافقين، صار منهيًا عنه، هذا وجه النهي، يعني ليس فيه ماذا؟ صيغة صريحة، ومعلومٌ كما مر معنا أن النهي لا يُؤخذ من صيغة لا تفعل فحسب، لا، قد يكون ماذا؟ قد يكون يُذكر وصفًا للكفار،

إذًا صار منهيًّا عنه، والأصل فيه التحريم، وهكذا.

إذًا مناسبة الآية للباب كالسابق أن قول لو في الأمور المقدرة من سمات المنافقين فهي منهيٌّ عنه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (في الصحيح عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجزن، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت لكان كذا وكذا، ولكن قل: قَدَرُ الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان»). قوله: (في الصحيح) أي في ((صحيح مسلم)) والحديث اختصره المصنف رحمه الله تعالى، وفي أوله جملةٌ وهي قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «المؤمن القوي خيرٌ وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف» كلاهما محبوبان من الله بدليل أفعل التفضيل، لأنها تدل على الاشتراك كلاهما محبوبان «المؤمن القوي خيرٌ وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خيرٌ، احرص على ما ينفعك» الحديث إذًا المصنف رحمه الله تعالى اختصر الحديث قوله: «المؤمن القوي خيرٌ وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف» فيه أن الله موصوفٌ بالمحبة «أحب إلى الله» إذًا الله يُحِبُّ ويُحَبُّ وهو كذلك، وأنه يُحِبُّ على الحقيقة، يعني وصف حقيقيٌّ كما قال تعالى: {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} [المائدة: ٥٤] يحبهم يعني المؤمنين والله تعالى يُحِبُّ ويُحَبُّ، وهذه عقيدة أهل السنة والجماعة وهي بإجماع السلف خلافًا لأهل الباطل.

وفيه أنه سبحانه يحب مقتضى أسمائه وصفاته، ومر معنا أن أسماء الباري جل وعلا يُتَعَبَّد بها {فَادْعُوهُ بِهَا} [الأعراف: ١٨٠] يشمل النوعين: دعاء الثناء والسؤال، ودعاء العبادة.

بمعنى أنه يمتثل من أسماء الله تعالى القوي يقتضي ماذا؟ أن يكون المؤمن يقتضي أن يكون المؤمن قويًّا في كل شيء: في إيمانه، وفي عمله، وفي تقواه، وفي إخلاصه، يكون قويًّا في كل شيء، ولما كان المؤمن القوي ممتثلاً صار أحب إلى الله تعالى.

إذًا هذا الحديث يدل على أن من امتثل اسمًا من أسماء الله تعالى فهو أحب إليه لأن من أسماء الله تعالى القويّ فحينئذٍ «المؤمن القوي خيرٌ وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف» إذًا فيه أن سبحانه يُحب مقتضى أسمائه وصفاته وما يوافقها فهو القوي ويحب المؤمن القوي، فهو الرحيم ويحب المؤمن الرحيم، وهو الكريم ويحب المؤمن الكريم .. وهكذا، كلُّ ما أمكن أن يمتثله العبد فهو حسنٌ وهو من كمال الإيمان والتوحيد، «المؤمن القوي» المراد القوة هنا هل المراد قوة البدن أم قوةٌ معنوية؟ لا شك أنها القوة المعنوية لأنه علّقه بالمؤمن «المؤمن القوي خيرٌ» .. «أحب إلى الله» حينئذٍ لَمَّا قال: «المؤمن» كأنه قال: «المؤمن القوي» لإيمانه صار ماذا؟ فصار الوصف هنا المعلّق عليه الحكم المشتق دالاً على العِلِّيَّة، إذًا لا يشمل الحكم هنا القوة البدنية، إنما المراد به القوة المعنوية المتعلقة بالدين كذلك، يعني قوة الإيمان وما يقتضيه الإيمان من عمل صالح، فالقلب يكون فيه الإيمان قويًّا يقينًا وإخلاصًا ومحبةً ورجاءً وخوفًا أعلى الدرجات، ثم إذا كان كذلك فصار ماذا؟ قوة في العمل الصالح من صيامٍ وزكاةٍ وإكثار من نحو ذلك وهذه هي القوة المراد هنا، عكس ذلك الضعف الذي يكون في القلب من الإخلاص والمحبة والرجاء وكذلك ما يقتضيه العمل الظاهر هذا مؤمن ضعيف، والمراد القوة في أمر الله وتمثيله والمسابقة بالخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على ما يُصيبه في ذات الله تعالى ونحو ذلك، فالقوة في الإيمان ذاته وما يقتضيه من عملٍ صالحٍ لا قوة البدن، إيمان ذاته كما ذكرنا أعمال القلوب من الإخلاص والمحبة واليقين الصادق ونحو ذلك فتكون على وجه الكمال يقتضي ذلك ماذا؟ لازم له إن كان ما في القلب كاملاً لزم منه ماذا؟ كمال الأعمال الصالحة، لأننا قلنا: الظاهر والباطن متلازمان، فإذا كملت أعمال القلوب كمل العمل الصالح، وأما أنه يكونه فيها ضعف ثم يكمل العمل الصالح هذا خللٌ هذا يعتبر خللاً، العكس كذلك يعتبر خللاً، يعني أن يكمل العمل القلبي ثم لا يكون له أثر في الظاهر هذا لا وجود له، لا بد من التلازم قوةً وضعفًا بين الباطن والظاهر، أما الاختلاف هذا لا وجود له، يعني المراد أن الإنسان إذا وَجَدَ من نفسه ضعفًا قلبيًا في العمل القلبي ثم الظاهر على وجه الكمال فليتهم نفسه، قد يكون النية فيها شيء من الدخل بل هو كذلك، إذًا نقول: المراد هنا القوة في الإيمان وما

يتعلق بالإيمان من حيث العمل القلبي ثم ما يقتضيه من حيث العمل الظاهر، ولهذا مدح الله الأنبياء بذلك في قوله: {وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ} [ص: ٤٥].

فالأيدي القوة والعزائم في تنفيذ أمر الله تعالى، وإن كانت قوة البدن من النعم فإن استعملت في الخير فخير، وإن استعملت في الشر فشر، لكن ليست هي المرادة ابتداءً، يعني قوة البدن ليست هي المرادة لكن لو كان قويًّا فاستعمله في الجهاد حينئذٍ هذه نعمة استعملها في طاعة الله تعالى، استعمله في ماذا؟ في الصبر على الصيام ونحو ذلك، نقول: هذا يعتبر حسن لكن لا لذاته، وإنما لِمَا ترتب عليه من خيرٍ. قال: «وفي كلٍّ خيرٌ». يعني كلّ من المؤمن الضعيف والمؤمن القوي، هذا يسمى تنزين عند البيانيين، أي كلٍّ من المؤمن القوي، والمؤمن الضعيف على خيرٍ وعافيةٍ لاشتراكهما في الإيمان والعمل الصالح، هو مؤمن وموحد إذًا هو على خيرٍ لكن للضعف الذي وقع فيه نزل درجةً، وهذا يدل على أن الإيمان وأهل الإيمان متفاوتون في ليسوا في درجةٍ واحدة، ليسوا كأسنان المشط كما يقول أهل البدع، وإنما ماذا؟ بعضهم أعلى درجةً من بعض، قويٌّ، ضعيف جاء النص إذًا ليسوا على درجةٍ واحدة، فأهل الإيمان يتفاوتون، وكذلك محبة الله تعالى تتفاضل باعتبار تفاوت أهل الإيمان في الإيمان، «وفي كلٍّ خيرٌ». أي في كل من المؤمن القوي والمؤمن الضعيف على خيرٍ وعافية لاشتراكهما في الإيمان والعمل الصالح، ولكن القوي في إيمانه ودينه أحب إلى الله، وهو كذلك.

وفيه أن محبة الله تعالى للمؤمنين تتفاضل، تتفاضل لأنه قال: «أحب». إذًا يُحِبُّ هذا أكثر من هذا، فيحب بعضهم أكثر من بعضٍ فهو خيرٌ مؤمنٌ قويّ، والمؤمن القوي أحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف، خيرٌ، وأحب جاء فيه الوصفان خيرٌ وأحب، خيرٌ في تأثيره وأثاره فهو ينفع ويُقتدى به.

قوله: - الحديث الذي أتى به المصنف - («احْرِصْ على ما ينفعك») بكسر الراء وبالفتح احْرِصْ احْرَصْ يجوز أو لا يجوز؟ يجوز فيه الوجهان باعتبار ماذا؟ باعتبار أنه من باب ضَرَبَ وَسَمِعَ، ضَرَبَ يَضْرِبُ اضْرِبْ ضَرَبَ، حَرَصَ يَحْرِصُ احْرِصْ، سَمِعَ يَسْمَعُ اسْمَعْ، اسْمَعْ إذًا حَرِصَ يَحْرَصُ احْرَصْ. إذًا بفتح الراء يجوز فيه الوجهان. [قال ابن القيم:] ... («احرص على ما ينفعك»).

قال ابن القيم: سعادة الإنسان في حرصه على ما ينفعه. هذا الحديث عظيم ينبغي التفقه فيه، وتأمل ما فيه من جمل. يقول ابن القيم: سعادة الإنسان في حرصه على ما ينفعه في معاشه ومعاده. والحرص هو بذل الجهد واستفراغ الوسع. يعني على قدر ما أُعْطِيَ من قدرةٍ واستطاعة يبذل أعلى الاستطاعة، لا يترك شيئًا يستطيعه البتة إلا وقد بذله، فإذا صادف ما ينتفع به الحريص كان حرصه محمودًا، يعني الأمر مركب من شيئين:

حرص وهو بذل الجهد.

- وأن يكون هذا الحرص على ماذا؟ على شيءٍ ينتفع به العبد في الدنيا وفي الآخرة، لأنهم قد يجتمعان وقد يفترقان، قد يجتمعان يحرص على ما ينفعه هذا هو السعادة، قد يحرص على ما لا ينفعه، قد يعلم ما ينفعه ولا يحرص عليه. إذًا سعادة الإنسان المسلم أن يجمع بين الأمران: الحرص بذل الجهد واستفراغ الوسع، ثم أن يتوجه أو تتوجه تلك الطاقة إلى ما ينفع العبد في الدنيا والآخرة. قال: فإذا صادف ما ينتفع به الحريص كان حرصه محمودًا وكماله كله في مجموع هذين الأمرين. ما هما؟ قال: أن يكون حريصًا، وأن يكون حرصه على ما ينتفع به، فإن حرص على ما لا ينفعه أو فعل ما لا ينفعه بغير حرصٍ إذًا جاء الاحترازان، إن حرص على شيء لا ينفعه، والذي لا ينفعه قد يكون ماذا؟ قد يكون ضررًا محضًا، قد يكون فيه ضررٌ ومنفعة لكن الضرر راجح على المنفعة. إذًا إذا تعلق حرصه على شيءٍ لا ينفعه بأن يكون ضررًا محضًا أو راجحًا حينئذٍ جاء الهلاك، أو يفعل ما ينفعه لكن بغير حرصٍ، يعني بغير بذل جهدٍ حينئذٍ يأتي ماذا؟ يأتي العجز والكسل والتمني وسوف وليت .. إلى آخره، فلا يكمل له عمل، قد يعلم الإنسان هذا يجده الإنسان في نفسه وما أكثر الشواهد، يعني يعلم ما ينفعه وطالب العلم اسألوه في ذلك يعلم ما ينفعه، لكن لا يتم له، لماذا؟ الحرص عنده فيه شيءٌ

من الضعف حينئذٍ يقع ماذا؟ يقع التسويف وانقطاع الأعمال و .. و .. إلى آخره لا يتم له عمل، لا بد من الأمرين: حرص بذل الوسع والقدرة والطاقة في أعلى كمالها، ثم على ما ينفعك. أنت تعلم أن العلم ينفع في الدنيا والآخرة بإذن الله تعالى لكن يبقى الحرص أنه فيه دخلٌ حينئذٍ جاء هنا ماذا؟ جاء الانقطاع لا يتم له عمل البتة، لكن لا بد من اجتماع الأمرين: الحرص مع ما ينفع، وأما تعلم أنه لا بد من العمل الشرعي وأنه وسيلة للسعادة في الدنيا والآخرة ثم تنام أو سواليف، نقول: لا، ما يأتي هذا، ما يتأتى لا بد أن يجمع بين الأمرين: الحرص مع العلم بما ينفع، ولذلك هذا الحديث عظيم، قال: فإن حرص على ما لا ينفعه، أو فعل ما ينفعه بغير حرصٍ فاته من الكمال بحسب ما فاته من ذلك. [الله أكبر] فالخير كله في الحرص على ما ينفع. انتهى كلامه رحمه الله تعالى، إذًا الحرص ما هو؟ بذل الجهد واستفراغ الوسع، قيده في النص النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((على ما ينفعك)).

له مفهوم أو لا؟ له مفهوم لأن الحرص قد يتعلق بالضار محضًا أو على جهة الترجيح الرجحان، إذًا ((على ما ينفعك)) نقول: هذا جار ومجرور قيدٌ وله مفهوم مخالفة على ما ينفعك، ولذلك الحرص لا بد أن يستولي على الشخص، نأخذ ذلك من قوله: ((على))، ((على)) تفيد ماذا؟ تفيد الاستعلاء، إذًا الحرص لا بد أن يستعلي على جميع ما ينفعك، فإذا كان كذلك فحينئذٍ حصل منه المطلوب، إذًا قيده في النص بالجار والمجرور ((على ما ينفعك)) ومفهومه ما لا ينفعك لا تحرص عليه لا تحرص عليه لا يجوز السعي فيه صار منهيًّا عنه، ما الدليل؟ الأمر بالشيء يستلزم النهيّ عن ضده ((احرص على ما ينفعك)) الذي لا ينفعك لا تحرص عليه، إذًا صار منهيًّا عنه لماذا؟ لأنه متقابلان، أمرنا بالحرص على ما ينفع، إذًا نهانا عن الحرص على ما يضر، فلا يجوز الحرص عليه ولا التلبس به البتة، لأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده سواء كان هذا الضدِّ ضررًا محضًا من كل وجه، أو كان [فيه منفعة ومصلحة لكن جانب] (¬١) فيه منفعة ومضرة لكن جانب المضرة أعلى فحينئذٍ يُترك. وقوله: ((ما ينفعك))، ((ما)) هذه موصولة، حينئذ تَعُمّ، فالنفع قد ينتفع به العبد في ماذا؟ الذي ينفع قد ينتفع به في الدنيا، وقد ينتفع به في الآخرة، حينئذٍ يشمل المعادين في الدنيا والآخرة، قوله: ((ما ينفعك)). ((ما)) موصولة فيشمل ما ينفع في المعاش وفي المعاد، والمراد الحرص على فعل الأسباب التي تنفع العبد في دنياه وأُخْرَاه مما شرعه الله لعباده من أسباب الواجبة أو المستحبة أو المباحة فيحرص عليها الْمُكَلَّف، فمن القوة في الإيمان الحرص على ما ينفعك، إذًا هذه من أوصاف مَنْ؟ الحرص على ما ينفعك من أوصاف المؤمنين الذين اتصفوا بالقوة في الإيمان، الضعيف لا يحرص على ما ينفعه يكون عنده شيءٌ من الخلل، فمن القوة في الإيمان الحرص على ما ينفعك والموصول مع صلته في قوة المشتق أي النافع، ((احرص على ما ينفعك)) إذًا احرص على النافع، والحكم إذا عُلِّقَ بوصفٍ مُشْتَقّ فحينئذٍ يتأكد الحكم مع الوصوف قوةً وضعفًا، لأن النفع عندنا أنفع ونافع، صحيح؟ [إذًا قد] أيهما يحرص على ماذا؟ على الأنفع، إذًا كلما كمل النفع من حيث الزيادة والنقصان تعلق الحكم بماذا؟ بالزائد، فقوله: ((ما ينفعك)). نقول: الموصول مع صلته في قوة المشتق أي النافع، فالحكم حينئذٍ يكون معلَّقًا على المشتقٍ، والحكم المعلق على وصفٍ كان تأكد الحكم بحسب قوة الوصف، كلما ازداد الوصف قوةً تعلق به الحكم، فكلما كان الشيء أنفع اشتد الحرص عند المسلم، هذا الذي دل عليه النص، فيزداد تأكد الحكم مع زيادة الوصف، وعليه يحرص المسلم على الأنفع ويقدمه على النافع إذا تعارضا لأن الأنفع مشتمل على أصل النفع وزيادة. أفاده ابن عثيمين رحمه الله تعالى.

ودل النص على وجوب الابتعاد على الضار المحض ((احرص على ما ينفعك)) الذي لا ينفعك وجب البعد عنه، وما ترجح ضرره كذلك مما يجب الابتعاد عنه لأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، لأن ما تتعلق به النفوس:

- إما أن يكون حالاً نافعًا، يعني شيئًا نافعًا، وهذا يكون مأمورًا به.
- وإما أن يكون شيئًا ضارًا محضًا فهذا منهيٌّ عنه.

(¬١) سبق.

- وإما أن يكون فيه منفعة ومصلحة، فحينئذٍ إذا ترجحت المنفعة قُدِّمَ، وإذا ترجح يعني اشتمل على منفعة ومضرة إذا ترجحت المنفعة تعلق الحكم بها، وإذا ترجحت المضرة تعلق الحكم بها، وإما أن لا يكون فيه منفعة ولا مضرة، وهذا إنما يكون في الوسائل، يعني الحكم على الشيء بكونه ليس فيه منفعةً ولا مضرة هذا حكم عقلي بحت، لكن لا بد أن يكون وسيلةً إلى مأمور أو منهيٍّ عنه، فحينئذٍ [الوسائل لها أحكام المقاصد].

قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«واستعن بالله»)، ((«احرص على ما ينفعك واستعن بالله»). لما كان حِرْص الإنسان وفِعله إنما هو بمعونة الله ومشيئته وتوفيقه أمره أن يستعين به ليجتمع له مقام {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥]، هكذا قال ابن القيم، ولذلك جمع بينهما في الفاتحة {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} هذه عبادة، وهي فعل مكلف، والمكلف ما هي مشيئته وقدرته إلا هي تابعة لمشيئة الله تعالى وما أَذِنَ به، إذًا لَمَّا كان عاجزًا حينئذٍ قال: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}. وإن كانت الاستعانة بعضًا من العبادة، لكن نص عليها لماذا؟ لكونه لا عباد إلا باستعانة لا يمكن أن يتعبد إلا إذا حقق الاستعانة بالله تعالى. هنا قال: ((«احرص على ما ينفعك»). إذًا سيكون منك عمل وليس عمل هين، بل هو أعلى درجات الحرص، حينئذٍ هل سَتَكِلُ هذه الأفعال إلى نفسك أو إلى الباري جل وعلا؟ لَمّا كان الثاني ولم يتحقق لك الحرص على ما ينفعك إلا بالاستعانة أردفه بهذه الجملة. قال: ((«واستعن بالله»). فإنما هو بمعونة الله ومشيئته وتوفيقه لما كان الأمر كذلك أمره بالاستعانة ليجتمع له مقال {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} فإن حرصه على ما ينفعه عبادةٌ لله، ولا تتم إلا بمعونة الله فأمره أن يعبده ويستعين به، ويدل على ذلك قوله: ((«واستعن بالله»). إذ الواو لمطلق الجمع فتكون الاستعانة مقرونة بالحرص، والحرص سابق على الفعل، يعني يحرص أولاً ثم بعد ذلك يعمل، وإذا كان كذلك لا بد أن يكون الاستعانة بالله تعالى عند أول الفعل، والمقارنة لأول العمل، فإذا كان كذلك حقق الاستعانة، فلا بد أن تكون الاستعانة مقارنةً للفعل من أوله، لأنه لا يحصل له ذلك إلا إذا كان مستعيناً بالله، فإذا كان حريصًا على ما ينفعه وكان في حالة السبب المستعينة بالله وحده معتمدًا عليه تم مراده بإذن الله تعالى.

إذًا هذه الجملة أشبه ما يكون بالاستدراك ((«احرص على ما ينفعك») قد يعلم الإنسان ما ينفعه، وقد يُوجد عنده الحرص لكن قد يسهو ويغفل بأنه قد يفعل مستقلاً عن الله تعالى، فأردفه النبي - صلى الله عليه وسلم - كالتنبيه لأن ذلك الحرص على ما ينفع لن يكون مستقلاً بفعلك أنت، بل لا بد من الإعانة من السماء.

قال بعضهم: استعن بالله، أي اطلب الإعانة في جميع أمورك من الله. ((«واستعن بالله») أطلق هنا ((«واستعن بالله») بالقول أو بالعمل؟ يعم النوعين لأن الاستعانة قد تكون معًا، هي عمل قلبي في الأصل، فيستحضر في قلبه ويمتلئ قلبه بأنه لم يتم له العمل إلا إذا أعانه الله تعالى هذا في القلب، وهذا لا بد أن يكون مستمراً، فقد يستعين بلسانه فيدعو: اللهم أعني على ذكرك، اللهم أعني على .. إلى آخره، حينئذٍ يجمع بين الأمرين، ولذلك أطلقه هنا: ((«واستعن بالله») قال بعضهم: استعن بالله. يعني اطلب الإعانة في جميع أمورك من الله لا من غيره، من أين أخذنا لا من غيره؟ لأن الاستعانة عبادة، والعبادة لا تكون إلا بالله {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} قلنا: الاستعانة نوع من العبادة، إذًا لا بد أن تُطلب من الله تعالى وحده، فإن العبد عاجز لا يقدر على شيء إن لم يُعِنْهُ الله عليه فلا معين له على مصالح دينه ودنياه إلا الله عز وجل، فمن أعانه الله فهو المعان، ومن خذله فهو المخذول، [ولذا أمر الله] ولذا أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - معاذ بن جبل أن لا يدع في دبر كل صلاةٍ أن يقول: «اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك». وهذا معنى جميل ينبغي استحضاره مطلقًا لكل مسلم.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«ولا تَعْجَزَنْ»). بفتح الجيم وكسرها تَعْجِزَن، تَعْجَزَن تَعْجِزَن، فتح الجيم وكسرها عَجِزَ عَجَزَ يجوز فيها الوجهان، ((«ولا تَعْجَزَنْ») بفتح الجيم وكسرها ونون التوكيد مخففة، فعل مضارع مبنيٌّ على الفتح لاتصاله بنون التوكيد الخفيفة في

محل جزم، و (لا) ناهية، («ولا تَعْجَزَنْ») هذه (لا) ناهية، إذًا العجز منهيٌّ عنه، والمراد فعل العاجز، أما العجز هذا ليس فعل له سيأتي، إذًا («ولا تَعْجَزَنْ») (لا) ناهيةٌ وهذا الفعل مؤكد بالنون فهو مبنيٌّ على الفتح في محل جزمٍ، والعجز ينافي الحرص على ما ينفع، لَمّا أمر بالحرص على ما ينفع نهى عن ماذا؟ عن ضده، ولو لم يأتِ النص لأخذناه من السابق كما قلنا بالأمس، لو لم يرد النص («ولا تَعْجَزَنْ») نقول: هذا دل عليه ما سبق، لأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، إذا أمر الشارع المسلم أن يكون حريصًا على ما ينفعه، إذًا التواني والتكاسل والنوم هذا منهيٌ عنه يكون في الشرع أو لا؟ يكون منهيٌ عنه، لقوله: («احرص على ما ينفعك»). إذًا هذا لأن العجز ينافي الحرص على ما ينفعك، وينافي الاستعانة بالله تعالى فنهاه عن العجز وذمه، والعجز مذموم عقلاً وشرعًا، عقلاً يعني الناس فيما يتعقلونه يذمون العجز، لأنه تركٌ للعمل، وأرشده قبل وقوع المقدور إلى ما هو من أعظم أسباب حصوله، وهو الحرص عليه مع الاستعانة بمن أزمة الأمور بيده، ومصدرها منه ومردها إليه، فالحريص على ما ينفعه المستعين بالله ضد العاجز هما متقابلان ضد العاجز والمعنى لا تفعل فعل العاجز من التكاسل وعدم الحزم والعزيمة، وهذا منهيٌّ عنه لأن هذا فعل العاجز، وأما العجز نفسه فهذا ليس في قدرة الشخص، وما لم يكن في قدرة العبد حينئذٍ لا يتعلق به أمر ولا نهيٌّ. إذًا («ولا تَعْجَزَن») المراد به لا تفعل فعل العاجز، ما هو فعل العاجز؟ ترك الحرص على ما ينفع، وهذا يشمل ماذا؟ يشمل التكاسل والتمني الذي لا يكون معه عمل والتسويف ونحو ذلك، وليس المعنى لا يصيبك عجز لأن العجز عن الشيء غير التعاجز، الإنسان قد يبذل شيئًا ما فلا يتمكن من الوصول إليه، هذا عجز، هل هو منهيٌ عنه؟ لا، ليس منهيًا عنه، واضح الآن الفرق بين العجز والعاجز، العجز قد تذهب إلى شيء وتبذل السبب الشرعي لكن ما تتمكن ما أراده الله تعالى، أنت الآن عَجِزْتَ، هل هذا منهيٌّ عنه؟ الجواب: لا، وإنما المراد ماذا؟ أن لا يبذل السبب ولا يحرص على ما ينفع، حينئذٍ يكون التكاسل والتواني ونحو ذلك. قال: وليس المعنى لا يصيبك عجزٌ لأن العجز عن الشيء غير التعاجز، فالعجز بغير اختيار الإنسان، ولا طاقة له به، فلا يتوجه عليه نهيٌ البتة، كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «صلِّ قائمًا فإن لم تستطع فقاعدًا». إذًا إذا لم تستطع فقاعدًا القيام في حقه عجز، فهو ليس مأمورًا به، حينئذٍ لا واجب مع العجز كما مر معنا، «فإن لم تستطع فعلى جنبٍ».

قوله - صلى الله عليه وسلم -: («وإن أصابك شيء»). هذا الأمر الرابع («وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا») .. إلى آخره، هذا التوجيه الرابع في هذا الحديث، فقد جعلها - صلى الله عليه وسلم - مراتب أربعة:

الأولى: («احرص على ما ينفعك»).

الثانية: («واستعن بالله»).

الثالثة: («ولا تَعْجَزَنْ»). يعني لا تفرط في طلب ما ينفعك ولا تتعاجز عنه متكلاً على القدر أو مستهونًا بالأمر، هذه المراتب الثلاث من فعل الإنسان نفسه تتعلق بك أنت مباشرةً، وأما الرابعة فلا، تَتَعَلَّق بفعل الله تعالى، أن تمنع من الشيء فتحل بك المصيبة حينئذ هذا ليس من فعلك، حينئذٍ ماذا يجب عليك؟ التسليم للقضاء والقدر، إن أصابك شيء بعد بذل الأسباب والسعي للتحصيل .. إلى آخره فلم يتم لك المراد، بذلت ما في وسعك امتثلت ما أُمِرْتَ به، لم يُرِد الله تعالى ذلك ما شاءه الله تعالى لم يكن، حينئذٍ ماذا تصنع؟ يأتي التسليم للقضاء والقدر، وحينئذٍ يحرم الاعتراض، وهذه الجملة الرابعة التوجيه الرابع هذا تسليم بالقضاء والقدر من جهة فعل المكلف، أما الأول والثاني والثالث هذا إيجاد منه وتحصيله.

الرابعة: إذا حصل خلاف المقصود فهذه ليست إليك، وإنما هي بقدر الله تعالى، فأرشد في الجملة الرابعة إلى تفويض الأمر إلى الله تعالى.

قوله: («وإن أصابك شيء»). («شيء») نكرة في سياق الشرط فتعم أدنى شيء، أيُّ شيء يُصيبك لو وخذتك إبرة، أليس كذلك؟ لا

تضجر ولا تسب ولا .. إلى آخره، وإنما تقول: الحمد لله. وتسترجع، («وإن أصابك شيء») نكرة في سياق الشرط فيعم أيّ شيء مما لا تحبه ولا تريده، فغلبك هذا الأمر ويحصل لك المقصود بعد بذل الجهد والاستطاعة فلم يحصل لك المقصود حينئذٍ بعد بذل الجهد والاستطاعة، («فلا تقل لو أني فعلت كذا») هذا صار ماذا؟ استعمالاً لـ (لو) وكان فيها اعتراضٌ على القدر لأن الله تعالى لم يُرد ما أردته أنت، لم يشأ ما شئته أنت، فبذلت السبب ولم يقع لأن الله ما شاءه، حينئذٍ نقول: لا تعترض. لا تقول: لو أني فعلت كذا. كذا هذا كناية عن مُبهم وهو مفعول لفعلت، أيّ شيء كان، («لكان كذا وكذا»)، («لكان») يعني لحصل كان هنا تامة وليست ناقصة، («لكان كذا») كذا هذا فاعل كان، («وكذا») معطوف عليه، والجملة جواب (لو)، («وإن أصابك شيء فلا تقل») لا تقل هذا نهي، والنهي يقتضي التحريم («لو أني فعلت لكان كذا») لكان اللام هنا دخلت على (كان) وهي جواب (لو) لأنها مثبت، المنفي الأفصح ترك اللام («لكان كذا وكذا»). قال هنا: فإنه لا يجدي عليك شيئًا، لا تقل هذا القول لأنه لا يجدي عليك شيئًا، («ولكن قل») ماذا؟ («قَدَرُ الله») أي هذا الذي حصل ولم أرده مما لا أحبه («قَدَرُ الله»)، حينئذٍ يكون خبرًا لمبتدأٍ محذوف، أليس كذلك؟ («ولكن قل: قدر الله») ما هو قدر الله؟ هذا الذي لم يحصل لي أو الذي حصل بالعكس، حينئذٍ نقول: هذا («قَدَرُ الله»)، إذًا خبر لمبتدأٍ محذوف، و («قَدَرُ») بمعنى مقدور هنا، لأن («قَدَر») هذا فَعَل مصدر، ومعلوم أن المصدر يُستعمل بمعنى المصدري، فيكون المراد به التقدير، وهذا صفةٌ لله تعالى، وقد يُراد به بمعنى اسم المفعول حينئذٍ يكون بمعنى المقدور، والمقدور هو الذي يقع من فعل يعني يكون مخلوقًا، فإذا كان كذلك حينئذٍ هنا («قَدَرُ الله») أي هذا مقدور الله شيءٌ قدره الله فقضاه فكان، فـ («قَدَرُ») بمعنى مقدور فهو المراد هنا لا بمعنى التقدير، لأن التقدير هذا يجب الإيمان به مطلقًا، بل يجب الرضا به مطلقًا، أما المقدور هذا يستحب الرضا به، قد يكرهه ولا يلزم من ذلك أن يرضى، أليس كذلك قد يموت ابن الشخص هذا مقدورٌ أو لا؟ مقدور هل يلزمه الرضا، لا يجب عليه، نعم يستحب لكنه لا يجب، قد يكرهه من قلبه ويتمنى عدم وقوعه لكنه لا يعترض بلسانه ولا بـ .. إلى آخره، نقول: هذا لا يلزم منه ماذا؟ الرضا لكن فعل الله تعالى الذي هو إماتة هذا الشخص نقول: يجب الرضا به. إذًا المراد هنا بالقدر المقدور وليس معناه التقدير، فقل: («قَدَرُ الله») لأن ما قدره الله تعالى لا بد أن يكون، لا بد أن يقع، لا بد أن يوجد، لأنه متعلق بمشيئته الكونية والإرادة الكونية، وما شاءه الله تعالى كان فلا بد أن يكون، والواجب التسليم للمقدور. قال: («وما شاء فعل»).

ولكن («قَدَرُ الله») يعني هذا («قَدَرُ الله») وما شاء فعل، («وما») ما هذه شرطية، و («شاء») فعل الشرط فَعَلَ، يعني ما شاء الله أن يفعله فعله وهذه المشيئة هي التي بمعنى الإرادة الكونية، هل تتخلف؟ الجواب: لا تتخلف، قد تكون في شيءٍ يرضاه الله تعالى أو في ما يكرهه حينئذٍ تكون عامةً للنوعين («وما شاء فعل») (ما) شرطية وشاء فعلها وجوابها («فعل») أي ما شاء الله أن يفعله فعله، لأن أفعاله لا تصدر إلا عن حكمةٍ ولا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ... {وَاللَّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ} [الرعد: ٤١].

قال ابن القيم: العبد إذا فاته المقدور، يعني شيءٌ أحبه فاته، فله حالتان لا يخرج عن حالين:

- حالة عجزٍ وهي التي جاء النص فيها، حالة عجزٍ، وهي مفتاح عمل الشيطان فيلقيه العجز إلى (لو)، ولا فائدة في (لو) هاهنا بل هي مفتاح اللوم والجذع والسخط والأسف والحزن، وذلك كله من عمل الشيطان فنهاه - صلى الله عليه وسلم - عن افتتاح عمله بهذا المفتاح، إذًا فات المقدور أنت بين حالين: إما حالة العجز فتأتي تُلَوْلِوْ (لو)، (لو) .. إلى آخره تجدي عنك شيء؟ لا، إنما تورث القلب حزنًا وأسًى.

- الحالة الثانية، أمره بالحالة الثانية: وهي النظر إلى القدر وملاحظته. يعني تلحظ في قلبك بأن هذا الذي وقع قد أراده الله تعالى، وما سعيتَ فيه وبذلت فيه ما بذلت ما أراده الله تعالى، وما أراده الله تعالى فهو كائنٌ الذي أراده فهو كائنٌ، وأمره بالحالة الثانية وهي النظر إلى القدر وملاحظته وأنه لو قُدِّرَ له لم يفته ولم يغلبه عليه أحدٌ فلم يبقَ له هاهنا أنفع من شهود القدر ومشيئة الرب النافذة، لا ترى إلى مشيئة الرب، حينئذٍ لا اعتراض، التي توجب وجود المقدور وإذا انتفت امتنع وجوده، هذه المشيئة توجب وجود المقدور

لأن ما شاءه كان، يعني يجب أن يقع، فإذا انتفى وجود الموجود دل على ماذا؟ على عدم المشيئة. إذًا الوجود مع المشيئة متلازمان، إن وجد الشيء دل على أن الله تعالى شاءه، إذا لم يوجد دل على أن الله تعالى لم يشأه، إذًا ماذا تريد؟ هل تريد شيئًا يقع ولم يشأه الله تعالى؟ أنى لك ذلك؟ قال: فلهذا قال: ((«فإن أصابك شيء»)) أي غلبك الأمر ولم يحصل المقصود بعد بذل جهده والاستعانة بالله ((«فلا تقل لو أني فعلت لكان كذا وكذا، ولكن قل: قَدَرُ الله وما شاء فعل»))، فأرشده إلى ما ينفعه في الحالتين: حالة حصول مطلوبه، وحالة فواته، فلهذا كان هذا الحديث من ما لا يستغني عنه العبد أبدًا، بل هو أشد شيءٍ إليه ضرورة وهو يتضمن إثبات القدر والكسب والاختيار والقيام بالعبودية باطنًا وظاهراً في حالتي حصول المطلوب وعدمه.

قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((«فإن لو تفتح عمل الشيطان»)). ((«فإن»)) تعليل دل على التعليل، التعليل لأي شيء ((«إن أصابك شيء فلا تقل لو أني»))، ((«فإن لو تفتح عمل الشيطان»)) إذًا ذكر الحكم وهو النهي نهاه حينئذٍ ... (لو) في هذا المقام محرمة، [ما الدليل أو] ما العلة؟ - الدليل هو النص نفسه - ما العلة؟ نقول: هذا الحكم مُعَلَّل لقوله: ((«فإن لو تفتح عمل الشيطان»))، (لو) اسم (إن) ما أعربها، أبقاها على البنية، فيجوز إعرابها فإن (لوًّا) بالنصب إذا أعربتها ويجوز البقاء على الحكاية قوله: ((«فإن لو تفتح عمل الشيطان»)) لما فيها من التأسف على ما فات والتحسر والتحزن ولو من القدر فيأثم بذلك، لأنه وقع في محرم وذلك من عمل الشيطان، فعمل الشيطان ما يلقيه في قلب الإنسان من الحسرة والندم والحزن، وهذا قلنا: الأصل المنع منه، ليس في (لو) فحسب، بل كل ما يُؤدي إلى وقوع الحزن والآسى والبقاء معه، قد يبقى الإنسان لحظات يحزن ويتأسف .. إلى آخره، لكن أن يكون من شأنه وحاله، نقول: الأصل الوسائل المؤدية إلى ذلك ممنوعة، لأن هذا الشيء ممنوع ضد انشراح الصدر، فكل ما كان ضد انشراح الصدر فهو ممنوعٌ {فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً} ... [النحل: ٩٧] الحياة الطيبة استقرار القلب الباطن والظاهر فكل ما يؤدي إلى انتفائها فهو ممنوعٌ، فعمل الشيطان ما يلقيه في قلب الإنسان من الحسرة والندم والحزن وليس ذلك لمجرد لفظ (لو) بل لِمَا قارنها من الأمور القائمة بقلبه منافية لكمال الإيمان وهذا دل عليه العلة، يعني لا تقل (لو) لذات ... (لو) أو لشيء يقارنها؟ لشيء يقارنها، لأنه قال: ((«فإن لو تفتح عمل الشيطان»)) فدل على أن المنهي عنه ليس مجرد (لو) فقط، وإنما ما يقارنها من معنى يقوم بالقلب، ولذلك قلنا: لو انتفت (لو) ووُجِدَ المعنى فهو منهيٌ عنه كذلك، وليس ذلك لمجرد لفظ (لو) بل لما قارنها من أمور القائمة في القلب المنافية لكمال الإيمان الفاتحة لعمل الشيطان، لأنه إن سَلِمَ من التكذيب بالقضاء والقدر لم يسلم من المعاندة له، يعني: إما هذا، وإما ذك. إما أن يكذب القضاء والقدر ليس من فعل الله تعالى، وإما أن يسلم للقضاء والقدر لكن يبقى في قلبه شيء من المعارضة والمعاندة، لم يسلم من المعاندة له واعتقاد أنه لو فعل ما زعم لم يقع المقدور نحو ذلك، وهذا لم يكون.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في معنى الحديث: لا تعجز عن مأمورٍ ولا تجزع من مقدورٍ. لا تعجز عن مأمورٍ شيء أمرك الله تعالى إيجابًا واستحبابًا لا تعجز لا تتكاسل لا تتوانى، ولا تجزع من مقدورٍ ولو كان مصيبة ولو عظمت لا تجزع لأنه أراده الله تعالى فكان، قال: ومن الناس من يجمع كلا الشرين - يعني العجز عن المأمور والجزع من المقدور يجمع بينهما وهذا شران - فأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بالحرص على النافع والاستعانة بالله والأمر يقتضي الوجوب، فاستعن. قال ماذا: ((«واستعن بالله»))، ((«احرص»)) هذا أمرٌ فيقتضي الوجوب ((«استعن»)) هذا أمرٌ يقتضي الوجوب، ((«لا تقل»)) هذا نهيٌ، ((«قل»)) هذا أمرٌ، وإلا فالاستحباب، ونهى عن العجز وقال: إن الله يلوم على العجز. فعلى العبد أن يستقبل فعله الذي يدفع به أو يُخفف، يعني يدفع به القدر بفعله أو خِفف من القدر، هذا مطلوبٌ شرعًا وأما العجز والتكاسل والتواني هذا ليس مطلوبًا شرعًا، ولا يتمنى ما لا مطمع في وقوعه، لا يتمنى شيئًا لا يمكن أن يقع بأن يكون نبيًّا مثلاً، لو تمنى أن يكون نبيًّا هذا مطمع، ليس الأمر مطمع إلا إذا أنشا حزبًا. قال: ولا يتمنى ما لا مطمع في وقوعه فإنه عجز محضٌ والله يدوم على العجز ويحب الكيس ويأمر به، والْكَيْس هو مباشرة الأسباب التي ربط

الله بها مسبباتها النافعة للعبد في معاشه ومعاده. وورود الأمر بالصبر والنهي عن العجز في مواضع كثيرةٍ من الكتاب والسنة. يعني ورد الأمر بالصبر في مواضع كثيرةٍ الصبر على ماذا؟ منه الصبر على أقدار الله المؤلمة كما مر معنا في بابٍ سابق، وذلك لأن الإنسان بين أمرين: أَمْرٍ أُمِرَ بفعله فعليه أن يفعله ويحرص عليه ويستعين بالله ولا يعجز، هذا أمرٌ أمر بإيجاده حينئذٍ لا بد من ماذا؟ من الفعل والحرص والاستعانة بالله تعالى، وأمرٍ أُصيب به من غير فعلٍ أليس كذلك؟ إنسان بين أمرين:

- أن تؤمر بشيءٍ تفعله جاء الحديث القواعد الأربعة السابقة، الثلاثة الأولى: (احرص على ما ينفعك، استعن بالله، لا تعجز) هذا في المأمور الذي تفعله بقي ماذا؟ شيءٌ يقع ويحل بك ليس من فعلك، قال: ((وإن أصابك شيء)) فجمع الحديث بين الأمرين. وأمرٍ أصيب به من غير فعل فعليه أن يصبر عليهم ولا يجزع منه. قال: والصبر واجبٌ والرضا درجةٌ عالية والإيمان بالقدر فرضٌ قال تعالى: {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا} [الحديد: ٢٢] أي نخلقها {إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ} [الحديد: ٢٢، ٢٣] جاء التنصيص ها {لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ}.

قال رحمه الله تعالى: وليس العبد مأموراً أن ينظر إلى القدر عندما يُؤمر به من الأفعال، يعنى إذا أُمر بفعلٍ ليس مأمورًا أن ينظر إلى القدر وإلا لاستدل به على ترك الامتثال، ولكن عندما يجري عليه من المصائب التي لا حيلة لدفعها حينئذٍ ينظر إلى القدر. قال تعالى: {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ} [التغابن: ١١] مر معنا هذه الآية. قال علقمة: هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويُسَلِّم. ولما قال آدم لموسى: أتلومني على أمرٍ قَدَّرَهُ الله عليَّ قبل أن أخلق بأربعين سنة، حَجَّهُ، حج آدم موسى، لأن موسى قال له: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فلامه على المصيبة التي حصلت بسبب فعله، لا لأجل كونه ذنبًا، وأما كونه لأجل الذنب فليس مرادًا له، فإن آدم قد تاب والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يجوز لومه بالاتفاق. إذًا لام موسى آدم هنا على ماذا؟ على الإخراج على المصيبة، وهذا ليس لائقًا لماذا؟ لأنه وقع بقدر الله تعالى، لذلك حَجَّ آدمُ موسى. قال هنا: وأما نحو قول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في الغار: لو أن أحدهم رفع رأسه لرآنا. هذه (لو) مثل (لو) التي معنا؟ الجواب: لا، لو رفع رأسه ها في المستقبل، وما كانت لو في المستقبل جائزة، ليس منهيًّا عنه، وهذا المثال صالحٌ لهم، فهذا إخبار عن مستقبل وليس فيه دعوة لرد القدر بعد وقوعه لم يقع شيء حتى يرده، إنما شيءٌ إخبار في المستقبل، ومثله حديث: ((لولا حِدْثَان قومك بالكفر لأتممت البيت على قواعد إبراهيم)). لم يقع إتمام البيت، أليس كذلك؟ وكذلك حديث: ((لو كنت راجمًا بغير بينة لرجمت هذه)). ما وقع، ... ((ولولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)). وهذا لم يأمرهم. إذًا (لو) في هذه الأحاديث لا يُستدل بها على جواز (لو) مطلقًا كما ذهب بعضهم، إنما نقول هنا (لو) عُلِّقَت بشيء في المستقبل، وهذا جائزٌ، ثم قد يجاب عن بعضها بأنه أراد الخبر المحض. إذًا (لو) إذا أريد بها الخبر المحض لا إشكال فيه جائزةٌ، وإذا أريد بها الاستقبال بأن يكون ما بعده في المستقبل ليس في الماضي حينئذٍ لا إشكال فيه، وشِبْه ذلك من الحديث كله مستقبلٌ لا اعتراض فيه على قدرٍ ولا كراهة فيه، لأنه إما خبر عن اعتقاده فيما كان يفعل لولا المانعُ، وعن ما هو في قدرته، فأما ما ذهب فليس في قدرته، ما انتهى ووقع ليس في قدرته. وقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((لوستقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة)) كما مر معنا، فهذا كذلك إخبار عن مستقبل.

قاله في ((التيسير))، لا اعتراض فيه على قدرٍ، بل هو إخبار لهم أنه لو استقبل الإحرام بالحج ما ساق الهدي ولا أحرم بالعمرة، ويحتمل أنه كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى أنه خبرٌ محضٌ وهذا وجهٌ حسن، لقولهم له لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة حسن لهم وتطيببًا لقلوبهم لَمَّا رآهم توقفوا في أمرهم فليس من المنهي عنه، بل هو إخبار لهم عن ما كان يفعل في المستقبل لو حصل،

لو حصل مرة أخرى ما فعل ما فعله سابقًا ولا خلاف في جواز ذلك، وإنما يُنهى عن ذلك في معارضة القدر، أو مع اعتقاد أن ذلك المانع لو يقع لوقع خلافُ المقدور، فإن قيل: ليس في هذا رد للقدر ولا تكذيب به، إذ تلك الأسباب التي تمناها من القدر، أليس كذلك، لو قال قائل يعني ما مر معنا: لو أني ما سافرت ما حصل كذا. إذًا عدم السفر هذا من القدر، من الفعل شيءٌ ينسبه إلى نفسه، فهو يقول: لو أني وفقت لهذا القدر لأندفع به عني ذلك القدر، فإن القدر يُدفع بعضه ببعض. نقول: نعم هذا حقٌّ، لكن متى؟ قبل الوقوع، وأما بعد الوقوع فلا، قبل الوقوع نعم، وأما بعد الوقوع فلا، قيل: هذا حقٌّ ولكن هذا ينفع قبل وقوع القدر المكروه، فأما إذا ما وقع فلا سبيل إلى دفعٍ، لأنه ما أراد بـ لو إلا دفع ذلك الذي وقع. إذًا فيه اعتراضٌ على ما قَدَّرَهُ الله تعالى وكتبه، وإن كان له سببٌ إلى دفع أو تخفيفه بقدرٍ آخر فهو أولى به من قوله: لو كنت فعلت. يعني لو قال: لو كنت فعلت. حينئذٍ الذي وقع قد يكون هناك بذل أسبابٍ قد تنفعه أو تخفف منه، حينئذٍ هل لكونه وقع يُمْنَع [من ذلك يمنع] من بذل الأسباب في رفعه؟ الجواب: لا، لو حصل كذا ما وقعت في حادثٍ مثلاً، هل معنى ذلك أن يقف ولا يأتي بأسبابٍ ترفع ما يترتب عليه الأثر من الحادث السابق، قل: لا، فإنما يبلغ السبب في رفع ما وقع أو في تخفيفه، وأما أن لا يفعل شيئًا، ثم يقول: لو نقول هذا ليس مرادًا شرعًا هنا. إذًا هذا حقٌّ ولكن هذا ينفع قبل وقوع القدر المقدور، فأما إذا ما وقع فلا سبيل إلى دفعه، وإنما السبيل في ماذا؟ أن يَبْذُلَ أسبابًا في رفعه فيعارض القدر بقدر ما في بأس، أو يخفف منه، وأما أنه يقول: (لو) فعلت كذا أو ما فعلت كذا لكان كذا دون بذل السبب في رفعه أو تخفيفه، نقول: هذا معارضةٌ للقدر. كما سبق وتقرير الكلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

مناسبة الحديث للباب أن فيه النهي عن قول (لو) عند نزول المصاب وبيان ما يترتب على قولها من المفاسد («تفتح عمل الشيطان»).

وفي الحديث: الحثّ على الاجتهاد في طلب النافع العاجل والآجل في بذل أسبابه.

وفيه وجوب الاستعانة بالله في القيام بالأعمال النافعة، والنهي عن اعتماد على الحول والقوة.

وفيه النهي عن العجز والبطالة وتعطيل الأسباب.

وفيه إثبات القضاء والقدر، وأنه لا ينافي بذل الأسباب والسعي في طلب الخيرات.

وفيه وجوب الصبر عند نزول المصائب.

وفيه التحذير من كيد الشيطان.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(فيه مسائل:).

٩٠٠٢ خاتمة الدرس

(الأولى: تفسير الآيتين في آل عمران). كما سبق ({يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا})، ({الَّذِينَ قَالُواْ لإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا}) كما مر في تفسيره.

(الثانية: النهي الصريح عن قول: (لو)، إذا أصابك شيء.). لأنه قال ماذا؟ («فلا تقل») هذا نهيٌ صريح دل على التحريم، («فلا تقل لو أني فعلت لكان كذا»).

(الثالثة: تعليل المسألة). يعني الحكم (بأن ذلك يفتح عمل الشيطان).

إذًا كل ما يفتح عمل الشيطان بـ (لو) أو غيرها فهو ممنوعٌ، أي أن النهي عن (لو) لكونه يفتح عمل الشيطان ولا فائدة فيه.

(الرابعة: الإرشاد إلى الكلام الحسن). («ولكن قل: قَدَرُ الله وما شاء فعل»)، (الإرشاد إلى الكلام الحسن) أي قل («قَدَر الله وما شاء فعل»).

(الخامسة: الأمر بالحرص على ما ينفع مع الاستعانة بالله). انظر (مع) يعني جاء بالواو التي هي لمطلق الجمع («احرص على ما ينفعك،

واستعن بالله») عطف جملة على جملة بواو وهي تقتضي الجمع، فدل على أن الاستعانة مع الحرص (الأمر بالحرص على ما ينفع مع الاستعانة بالله) تعالى أي كما دل عليه الحديث، وهذا عين الكمال، فإن لم يحرص أو حرص على ما لا ينفعه، أو حرص على ما ينفعه ولم يستعن بالله فإنه يفوته لا يُقدر له البتة، أو يقع لكن على جهة النقصان فيفوته المقصود.
(السادسة: النهي عن ضد ذلك وهو العجز). أي ضد الحرص على ما ينفع وهو العجز، فكم فَوَّتَ العبد على نفسه بسبب ذلك مع تمكنه، لكن فاته لأنه يعجز، وهذا من الجملتين («احرص على ما ينفعك») بدلالة الاستلزام أي الالتزام، وكذلك قوله: («لا تعجزن»). والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

91 ٩١

٩١٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب النهي عن سب الريح).
هذا هو الباب الثامن والخمسون (باب النهي عن سب الريح).
مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)): أن سب الريح سب لمدبرها وهو الله تعالى، من الذي دَبَّرَ هذه الريح؟ فهو الله تعالى، فإذا سَبَّهَا حينئذٍ قد سب الله تعالى، لأنها تجري بأمره جل وعلا فهي مأمورة فسَبُّها حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون مُخلاً بالتوحيد.
قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: وهذا يعني هذا الباب (باب النهي عن سب الريح)، وهذا نظيرٌ أو نظيرُ ما سبق في سب الدهر إلا أن ذلك الباب عام في سبّ جميع حوادث الدهر، وهذا خاص بالريح. إذًا هذا الباب يُعتبر فردًا من أفراد ما جاء في سبِّ الدهر، وإذا كان كذلك حينئذ الحكم يكون واحدًا، إلا أن ذلك الباب عام في سب جميع حوادث الدهر وهذا خاص بالريح، ومع تحريمه يعني سبّ الريح فإنه حُمْقٌ، يعني حماقة وضعفٌ في العقل والرأي، فإن الريح مُصَرَّفَةٌ مُدَبَّرَةٌ بتدبير الله وتسخيره، فالسابّ لها يقع سَبُّهُ على من صَرَّفَهَا، ولولا أن المتكلم بسبّ الريح لا يخطر هذا المعنى في قلبه غالبًا لكان الأمر أفظع من ذلك، بمعنى أنه قد يستحضر هذا المعنى وقد لا يستحضر، والغالب أن الذي يقع في ذلك هو من آحاد المسلمين، فإذا كان كذلك حينئذٍ يكون المعنى بعيدًا عنه، ولكن لا يكاد يخطر بقلب مسلم، يعني كونه يسب الله تعالى مباشرةً، والتفصيل فيما يتعلق بالكفر وعدمه مرّ فيما سبق، فقوله: (باب النهي عن سب الريح). أي لأنها مأمورة ولا تأثير لها في شيء إلا بأمر الله تعالى، فسَبُّهَا كسبّ الدهر كما قال ابن السعدي رحمه الله تعالى، وقد تقدم النهي عنه والتفصيل فيما يتعلق بالكفر وعدمه فكذلك الريح فمسبتها مسبة لله تعالى واعتراضٌ عليه.
ذكر المصنف رحمه الله تعالى حديثًا واحدًا تحت الترجمة منه يؤخذ بيان النهي الوارد في التبويب (باب النهي)، النهي يحتمل أنه للتحريم ويحتمل أنه للكراهة، والمراد هنا التحريم، بل قد يصل به إلى الكفر والخروج من الملة لأن الأصل في مثل هذا وإن كان كفراً أصغر أو أنه كبيرة من الكبائر إلا أنه قد يصحبه شيءٌ من الاعتقاد، أو الاستخفاف أو الاستهزاء ونحو ذلك حينئذٍ نقول: هذا كالشأن فيما يتعلق بالاستهزاء بآيات الله تعالى الشرعية، فالاستهزاء بآيات الله تعالى الكونية كالاستهزاء بآيات الله الشرعية، في أن كلاً منهما يُعتبر كفرًا أكبر دون تفصيل في المسألة على ما سبق بيانه.
إذًا هذا الحديث قال المصنف فيه رحمه الله تعالى: (عن أُبَيّ بن كعب رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا

تسبوا الريح، فإذا رأيتم ما تكرهون فقولوا: اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح وخير ما فيها وخير ما أُمِرَت به، ونعوذ بك من شر هذه الريح وشر ما فيها وشر ما أُمِرَت به»». صححه الترمذي). يعني رواه الترمذي وصححه، وإن كان الأصل في هذا التعبير أنه لا يلزم منه أنه أخرجه، لكن هذا الذي جرى عليه الاصطلاح (صححه الترمذي) يعني أخرجه، قد يكون صححه في غير موضعه كما هو الشأن في صنيع البخاري رحمه الله تعالى، قد ينقل عنه الترمذي تصحيحًا ولا يكون الحديث في الجامع، إذًا لا يلزم إذا قيل: صححه البخاري أن يكون في الجامع، كذلك إذا قيل: صححه الترمذي لا يلزم أن يكون في الجامع. قوله: (عن أبي بن كعب رضي الله عنه). أُبَيّ بن كعب أبي بن قيس بن عُبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الأنصاري الخزرجي أبو المنذر صحابيّ بدريّ جليل، سيد القراء، شهد العقبة وبدرًا والمشاهد كلها مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لِيَهْنَكَ العلم أبا المنذر». وقال له - صلى الله عليه وسلم -: «أمرني ربي أن اقرأ عليه». ثم قرأ عليه سورةً من القرآن، وكان عمر يسميه سيد العرب، قيل: إنه مات في خلافة عمر، وقيل: في خلافة عثمان سنة ثلاثين من الهجرة. قوله - صلى الله عليه وسلم -: (««لا تسبوا الريح»»). السب مر معنا أنه الشتم والعيب والنقص والقدح وكذلك يدخل فيه اللعن، ومن لعن الريح فسبها، من تنقصها وعابها فقد سبها، إذًا السب بمعنى الشتم والعيب واللعن والقدح وكل ما يُفهم منه العيب والنقص، (««لا تسبوا الريح»»)، والريح معروفة أو الريحُ معروفٌ بالتذكير، وهي فيما قيل: الهواء المتحرك، هكذا عرَّفه في ((المفردات)) الراغب الأصفهاني، الهواء المتحرك، وعامة المواضع التي ذكر الله تعالى فيها إرسال الريح بلفظ الواحد فعبارة عن العذاب، يعني يأتي في القرآن (الريح) ويأتي (الرياح)، الغالب إذا قيل: الريح فهي في العذاب، وإذا قيل: (الرياح) فهي في الرحمة، هذا غالب ما .. وأورد لذلك أمثلة كثيرة، وعامة المواضع التي ذكر الله تعالى فيها إرسال الريح بلفظ الواحد فعبارة عن العذاب، وكل موضع ذُكر فيه بلفظ الجمع فعبارة عن الرحمة، وذكر أمثلةً قال: فمن الريح {إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً} [القمر: ١٩] {رِيحاً} عذابًا، إذًا الريح هذا هو الهواء المتحرك لكن ماذا؟ معه عذاب، فيكون عذابًا، وليس المراد أنه عذاب شيء غير الريح، لا بل هي الريح تارةً تكون رحمةً فتختص بالريح، وتارة تكون رحمة فتسمى رياحًا وإلا المصدق واحد، يعني المسمى واحد، لكن يختلف باعتبار ماذا؟ ما يترتب عليه من عذابٍ ورحمة، {إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً}، {فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً وَجُنُوداً} [الأحزاب: ٩] {اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ} [إبراهيم: ١٨].

وقال في الجمع: {وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ} [الحجر: ٢٢]. أي يُرسل الرياح مبشرات، رياح مبشرات {لَوَاقِحَ} هذا جاء بالجمع، حينئذ يُفهم منه ماذا؟ الرحمة، ولكن أورد آيةً فيها قراءتان وهي محتملة إن كان صحح الجمع مرادًا به الرحمة، وهي آية الروم {يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً} [الروم: ٤٨] {الرِّيَاحَ} (الرِّيح) قال فيه: فالأظهر فيه الرحمة، وقرئ بلفظ الجمع قال وهو أصح كلاهما ثابتان، قرأ بالجمع نافع وأبو جعفر المدنيان وأبو عمرو البصري وابن عامر الشامي وعاصم الكوفي ويعقوب البصري، وبالإفراد ابن كثير وحمزة والكسائي وخلف، كلاهما ثابتتان، لكن حينئذٍ إذا كان الموضع واحدًا لا بد من الجمع، فَيُغَلَّب أحدهما على الآخر، فإذا فهم منه الرحمة حينئذٍ قيل: الريح تأتي بمعنى الرحمة، لكن في الغالب أنها تأتي للعذاب، إذًا في الجملة كقاعدة كل قاعدة لها استثناءات، إذا جاءت الريح فهي في العذاب، وإذا جاءت الرياح فهي في الرحمة، هذا غالب استعمال القرآن.

قوله: (««لا تسبوا الريح»»). (««لا»») ناهية، و (««تسبوا»») فعل مضارع مجزوم بـ (لا) وجزمه حذف النون لأنه من الأمثلة الخمسة، والنهي يقتضي التحريم.

ثم السب قليل وكثير فيه عموم، إذًا مطلق السب ممنوع سواء كان مباشرةً أو لم يكن مباشرةً، حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون عامًا من هذه الحيثية، (««لا تسبوا الريح»»)، (««لا»») ناهية والفعل مجزوم بحرف النون والنهي يقتضي التحريم، والمعنى (««لا تسبوا الريح»») أي لا تشتموها ولا تلعنوا الريح وهذا داخلٌ في مفهوم السبّ للحوق ضررٍ فيها، لأنه قد يأتي الضرر للإنسان من جهة الريح فَيَسُبّها كأنها

هي التي أحدثت الضرر وليس الأمر كذلك، بل هي مأمورة مدبرةٌ مصرفةٌ، حينئذٍ سبّها إذا أصابه ضررٌ بشأنها أو من جهتها سبٌّ لله تعالى، إذًا لا تشتموها ولا تلعنوا الريح للحوق ضررٍ فيها فإنها خلقٌ من خلق الله تعالى مقهورٌ مدبر هو كغيره كالليل والنهار مخلوقٌ مدبر وانما تَهُبُّ بمشيئة الله وقدرته فلا يجوز سبها البتة، فيرجع السب حينئذٍ إلى من خلقها وسَخَّرَهَا، بل إن وُجِدَت الريح وظُنَّ معها العذاب أو نحو ذلك حينئذ تجب التوبة عند التضرر بها، لأنها قلنا: ماذا؟ من العذاب إذًا هي إنذارٌ، وإذا كانت إنذارًا حينئذٍ ما العمل عند وجود الريح؟ التوبةُ والاستغفار والكف عن الذنوب، وليس سب الريح والطعن والتنقص منها إنما يرجع إلى ربه ويتوبُ ويستغفر، بل تجب التوبة عند التضرر بها وهو تأديبٌ من الله تعالى لعباده وتأديبه رحمةٌ للعباد، إذا أراد الله تعالى أن يصيب العباد بما يكرهون حينئذ نقول: هذه الكراهة باعتبارهم هم يعني بالنظر القاصر، وأما ما يترتب عليه من رحمة من مغفرة أو إزالة الذنوب ونحو ذلك فهي خيرٌ محضٌ وهو تأديبٌ من الله لعباده وتأديبه رحمةٌ للعباد، فلهذا جاء في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعًا «الريح من روح الله تأتي بالرحمة وبالعذاب، فلا تسبوها، ولكن سلوا الله من خيرها، وتعوذوا بالله من شرها» إذًا هي بذاتها مقهورةٌ مدبرةٌ مصرفة تحمل خيرًا وتحمل شرًّا، والذي حَمَّلَهَا ذلك وأمرها هو خالقها جل وعلا، وهذا الحديث رواه أحمد وأبو داوود وابن ماجة، وكونها قد تأتي بالعذاب لا ينافي كونها من رحمة الله، هل بينهما تنافٍ؟ الجواب: لا، تارةً تأتي بالرحمة ولها علاماتها، وتارة تأتي بالعذاب، بل كونها بالعذاب وخاصةً على المؤمنين الموحدين هي رحمةٌ، فلا تنافي من جهة كونها ماذا؟ كونها تحمل عذابًا، وكونها زجرًا وكفًّا وتُحدِثُ توبةً وأوبةً وحينئذٍ هي خيرٌ من هذه الجهة، كما هو الشأن في خلق الكفر والمعاصي ونحو ذلك، هذه من جهةٍ هي رحمة، ومن جهةٍ هي عذاب، وكونها قد تأتي بالعذاب لا ينافي كونها من رحمة الله. روى الترمذي عن ابن عباسٍ رضي الله تعالى عنهما أن رجلاً لعن الريح عند ... النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تلعنوا الريح، فإنها مأمورةٌ، وإنه من لعن شيئًا ليس له بأهلٍ رجعت اللعنة إليه»».

قال الشافعي رحمه الله تعالى: ولا ينبغي لأحدٍ أن يسب الريح لا الريح ولا غيرها كل مخلوقٍ من مخلوقات الله تعالى فلا يجوز سبُّه لا يجوز سبُّه مطلقًا فإذا كان كذلك فحينئذ التنصيص على الريح قلنا: هذا خاصٌّ بعد عام، ثم التخصيص عليه بأنه قد يكون من ما يتعرض له الناس بكثرة ويقع سبّه، وخاصةً إذا صح الحديث الذي جاء معنا الآن أنه لعن عند النبي - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ هذا واردٌ في ذاك العصر وحينئذٍ نبَّه النبي - صلى الله عليه وسلم - لذلك. قال الشافعي: ولا ينبغي لأحدٍ أن يسب الريح فإنها خلق الله عز وجل مطيعٌ، وجندٌ من أجناده يجعلها رحمةً ونقمةً إذا شاء. إذًا الريح هي هِي يجعلها رحمةً إذا شاء، ويجعها نقمةً إذا شاء حينئذ هذه لها علامات، وهذه لها علامات. قوله فإذا: فإذا رأيتم ما تكرهون. يعني من شأن الريح أي من الريح إما مما ترون من شدة حرٍّ، أو بردٍ أو قوة، يعني قد تكون تحمل حرًّا شديدًا، أو بردًا شديدًا، أو فيها قوة يتأثر بها ماذا؟ الشجر والبيت ونحو ذلك، («فإذا رأيتم ما تكرهون») أرشدهم النبي - صلى الله عليه وسلم - للعمل أو القول الذي يقال، («فإذا رأيتم ما تكرهون فقولوا») إذًا لا تسبوا ولا تنتقصوا ولا تعيبوا ولا تُحمِّلُوا الريح ما لم يكن من شأنها، إذًا العدول هنا («فقولوا») عدول عن السب والتنقص والعيب ونحو ذلك إلى القول الذي أُثِرَ عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - («فقولوا اللهم») إذًا هذا دعاء، علمهم الدعاء («اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح») الريح نفسها تحمل خيرًا وتحمل شرًّا، قلنا: هي الهواء المتحرك، إذا كان كذلك قد يكون هذا الهواء بنفسه بذاته قد يكون خيرًا وقد يكون شرًّا على حسب الجهة التي أُمِرَ فهو مأمور خلق من خلق الله يأمره الله تعالى كما هو الشأن في السماوات والأرض والنار والجنة .. إلى آخره، حينئذٍ نقول: يأمرها الله تعالى فإذا كانت شرًّا أو كانت خيرًا فيُسأل الباري جل وعلا من خيرها ويُستعاذ من شرها، («فقولوا: اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح») فالريح نفسها فيها خير وشرّ، وقد تكون عاصفة حينئذٍ يترتب عليها ماذا؟ قلع

الأشجار، هدم البيوت والمنازل، وقد تكون عكس ذلك هادئة فيها من الهواء اللطيف البرودة ونحو ذلك، إذًا قد يكون فيها ذاك وقد يكون فيها ما يقابله، ... («وخير ما فيها») أي ما تحمله فيها، إذًا هي تحمل، أليس كذلك؟ قد تحمل معها خشب ونحو ذلك وهذا تحمله أو شيئًا معنويًّا، إذًا هي حاملة، («وخير ما فيها») أي ما تحمله إما شيئًا معنويًّا وإما شيئًا حسيًّا، والحسّ يشهد بذلك، أي ما تحمله لأنها قد تحمل خيرًا كتلقيح الثمار أو تحمل رائحةً طيبة، أو تحمل شرًّا كإزالة إلقاح الثمار وأمراض تضر الإنسان والبهائم ونحو ذلك كل ذلك إنما يكون من جهة الريح، («وخير ما أُمِرَت به»)، ... («أُمِرَت») إذًا هذا أمر حقيقي أو لا؟ حقيقي الأصل فيه أنه حقيقي، فإذا كان كذلك فهي مأمورة، ولذلك نقول: الريح هي مأمورة.

يعني أمرها الله تعالى بشيءٍ ما حينئذ تمتثل، أليس كذلك؟ كما أمر السماوات والأرض {اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا} يعني تكلمتا {قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ} [فصلت: ١١]، إذًا {قَالَتَا} أُمِرَتْ فأجابَتْ، وهنا كذلك قال: («وخير ما أُمِرَت به»). إذًا هي مأمورة، والأمر حقيقي، ولا نؤوله بأن هذه جمادات فلا يُتصور فيها أنها تؤمر، نقول: لا هذا ليس بصواب بل هو من الاعتداء على جناب الربوبية، («وخير ما أُمِرَت به») مثل إثارة السحاب وسوقه إلى حيث شاء الله تعالى، («ونعوذ بك من شر هذه الريح») نعوذ أي نعتصم ونلجأ إليك يا رب، («من شر هذه الريح») شرها بنفسها، وما تحمله كذلك، («وشر ما فيها») أي ما تحمله من الأشياء الضارة ففيها شرٌّ بذاتها وكذلك قد تحمل شيئًا معنويًّا قد لا يدرك بالحسّ فيكون فيه ضرر، وكذلك شيئًا حسيًّا يدرك بالحس ولو بالبصر حينئذ يكون فيه شيئًا من الضرر، («ونعوذ بك») نعتصم ونلتجئ من العياذ بالله تعالى («من شر هذه الريح») أضاف الشر إلى الريح كما هناك أضاف الخير إلى الريح، إذًا هذه الإضافة حقيقية أم مجازية؟ نقول: لا الأصل حقيقية، فالريح ذاتها شرّ، والريح ذاتها ماذا؟ خير باعتبار ما فيها وباعتبار ما تحمله، («ونعوذ بك من شر هذه الريح») أي شرها بنفسها («وشرّ ما فيها») أي ما تحمله، («وشرّ ما أمرت به») إذًا قد تأمر بإهلاك وتدمير ونحو ذلك، حينئذٍ نقول: هذه مأمورة، أمرها الله تعالى بهذه الأمور، فإذا سُلّطَت على المؤمنين على الموحدين حينئذ يكون المراد ما يترتب عليه من العودة والتوبة والاستغفار لعلهم يرجعون {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} قال: {لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: ٤١]. إذًا هذه العلة من وجود الفساد في الأرض أو في غيرها، بمعنى أنه الريح إذا كانت شديدة تعصف بالناس وآذت وأضرت، حينئذٍ هذا عذاب ويترتب عليه العودة والأوبة، هذا باعتبار المسلمين. أما باعتبار الكفار هذا لا إشكال فيه هذا ما يترتب عليه من ضرر مما يفرح به المسلمون لا مما يحزن به المسلمون، وإنما يفرح المسلمون بكل ما يُصيب الكفار مطلقًا هذا الأصل فيه لا من جهة إحداثه، يعني لا يُحدثونه إفسادًا في الأرض لا، لكن لو حصل شيءٌ ما ضرر مثل الريح العواصف الفيضانات هذه، هذه تسر المسلمين كل نازلة تؤذي الكفار فهي مما يُفرح المسلمين ولا نقول: بأن هذا مما يحزن المسلمين وقد يُعزَّوْنَ ونحو ذلك هذا ضربٌ من النفاق لا ينبغي أن يُقال، وإنما الأصل أن كل ما ينزل بالكفار الأصل أن يُحدثه المسلمون بالجهاد ونحو ذلك، لكن لمَّا لم يكن ثَمَّ جهاد حينئذٍ كل ما يكون من جهة الباري جل وعلا من الفيضانات التي تُسمع دائمًا فهذه تشرح الصدور لأنه جزء من النصرة لأهل التوحيد لأهل الإسلام.

إذًا قال: («لا تسبوا الريح»). نهاهم والنهي للتحريم، وأرشدهم إلى ماذا؟ إلى هذا الدعاء، حينئذٍ إذا وُجِدَتِ الريح ووُجِدَ شيءٌ من الضرر قال: («فقولوا»). والأصل فيه ماذا؟ لو قيل بأنه واجب على ظاهره لَمَا بعد، لأن الريح الأصل فيها أنها مما يُؤذي، ولذلك قال: («لا تسبوا الريح، فإذا رأيتم ما تكرهون فقولوا»).

إذًا هذا إرشاد عند ماذا؟ عند وجود ما قد يضر من الريح، حينئذٍ يجب هذا القول. لو قيل به لم يَبْعُدَ، أرشدهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالرجوع إلى خالقها وآمرها الذي أَزِمَّة الأمور كلها بيده، ومصدرها عن قضائه والاستعاذة به من شرّها وشرّ ما فيها، فما اسْتُجْلِبَتْ نعمة بمثل طاعته وشكره، ولا اسْتُدْفِعَتْ نقمة بمثل الالتجاء إليه والتعوذ به والاضطرار إليه ودعائه والتوبة إليه والاستغفار من الذنوب.

إذًا إذا وُجِدَتِ الريح، وظَنَّ مَنْ ظَنَّ بأنه قد يكون ثَمَّ ضرر منها حينئذٍ التوبة والعودة والأوبة هذا الشأن فيه كالشأن في ماذا؟ في الخسوف والكسوف، أنه آية من آيات الله تعالى، وإذا وُجِدَ حينئذٍ يدل على ثَمَّ ذنوب وقعت من المسلمين فحينئذٍ العودة والتوبة، كذلك الريح الشأن واحد، هذا يدل على العذاب وهذا يدل على العذاب، نعم لا تشرع الصلاة إن كان بعض أهل العلم يرى أن هذه الآية إذا عَظُمَتْ حينئذٍ حكمها حكم ماذا؟ الخسوف والكسوف، لكن الظاهر أنه لا، الزلازل والبراكين ونحو ذلك، هذه لا تكون حكمها حكم الخسوف والكسوف من حيث الصلاة، لكن من حيث العودة إلى الله تعالى والتوبة والاستغفار ولا بأس بالصدقة ونحو ذلك لأنها مطلقة غير مقيدة فلا إشكال في وجوبه ليس في جوازه، لا إشكال في وجوبه أنه يتعين، وأما الصلاة فهذا يحتاج إلى دليل خاص، إنما جاءت في ماذا؟ جاءت في شأن الخسوف والكسوف، أُثِرَ عن بعض الصحابة أنه قال بالزلازل ونحو ذلك، لكن هذا قول صحابي يحتاج إلى ما يُعتمد عليه.

وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا عَصَفَتِ الريح قال: «اللهم إني أسألك من خيرها وخير ما فيها وخير ما أرسلت به، وأعوذ بك من شرّها وشرّ ما فيها وشرّ ما أرسلت به». فشرع الله لعباده أن يسألوه ما ينفعه ويُستعيذوا به من شرّ ما يضرهم، ففيه عبودية الله وحده، والطاعة له، والإيمان به، واستدفاع الشرور به جل وعلا، والتعرض لفضله ونعمته، وهذه حال أهل التوحيد أنهم يلجئون إلى الله تعالى.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة فيه ماذا؟ النهي عن سب الريح («لا تسبوا الريح») وافق ما ترجم به المصنف رحمه الله تعالى، إن كان عمَّمّ (باب النهي) والأصل في النهي التحريم.

وفي الحديث الرجوع إلى الله تعالى والاستعاذة به من شرّ ما خلق مطلقًا، وفيه أن الريح تكون مأمورة بالخير، والآمر لها هو الله عز وجل، ومأمورة بالشرّ والآمر لها هو الله عز وجل.

وفيه الإرشاد إلى الكلام النافع إذا رأى الإنسان ما يكره للسلامة من شرِّه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

الأولى: النهي عن سب الريح). لقوله - صلى الله عليه وسلم -: («لا تسبوا الريح»). النهي للتحريم.

(الثانية: الإرشاد إلى الكلام النافع إذا رأى الإنسان ما يكره). لقوله: («فقولوا: اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح») ... إلى آخره، بين لهم ماذا؟ أنه إذا رأى ما يكره فيعدل إلى هذا القول، لكن مع الأخذ بالأسباب الأسباب الحسيّة يعني لا يتعرض لها ويقول: اكتفي بهذا الدعاء. لا، إنما يَفرّ منها ويتحاشاها ويجعل بينه وبينها ما يقيه، الوقاية مطلوبة هو أخذ بالأسباب الحسيّة، ومع ذلك يذكر الدعاء.

(الثالثة: الإرشاد إلى أنها مأمورة). (الإرشاد) [هكذا عندكم؟] (الإرشاد) هكذا؟ قال: الإشارة إلى أنها مأمورة، على كلٍّ لقوله: («ما أُمِرَت به»). إرشاد أو إشارة إلى أنها مأمورة يعني أرشد بَيَّنَ يعني أخبر، والإرشاد بمعنى الإخبار، فإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: الإرشاد إلى أنها مأمورة، أو الإشارة إلى أنها مأمورة، دلّ ذلك على أنها إذا كانت مأمورة من الآمر؟ الله عز وجل، إذًا سَبُّكَ لها سبٌّ للآمر هذا الذي عناه المصنف بهذه المسألة (الإرشاد إلى أنها مأمورة)، وإذا كانت مأمورة الآمر لها هو الله عز وجل، فإذا سببتها ولعنتها وقدحت فيها وتنقصت منها حينئذٍ الذي صَرَّفَهَا وأمرها هذا السب له.

(الرابعة: أنها قد تؤمر بخير وقد تؤمر بشر). هي نفسها ذاتها، قد تؤمر بخير وتؤمر بشر، ولذلك فسّر النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحديث («نسألك من خير هذه الريح»). قال: («ونعوذ بك من شر هذه الريح»). إذًا فيها خير وفيها شرّ، والله تعالى أعلم.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب قول الله تعالى: {يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ} [آل عمران: ١٥٤]).

هذا هو الباب التاسع والخمسون من أبواب كتاب التوحيد (باب قول الله تعالى: {يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أراد المصنف رحمه الله تعالى بهذه الترجمة التنبيه على وجوب حسن الظن بالله، لأنه من واجبات التوحيد، عكس وجوب إحسان الظن ما هو؟ إساءة الظن، حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون محرمًا، إذًا إذا أوجب إحسان الظن بالله تعالى لَزِمَ منه تحريم إساءة الظن بالله تعالى، وأن سُوءَ الظن بالله يُنافي التوحيد، يُنافي التوحيد من أصله أو من كماله؟ محتمل، قد يكون منافياً لأصله وقد يكون منافياً لكماله بحسب ما يقوم بقلب العبد من ذلك، لأن سوء الظن في الأصل محله القلب، لكن قد يعتري اللسان فيُعَبِّرُ عما في قلبه، أو بجوارحه، فيُمْلِي القلب على الجوارح، حينئذٍ نقول: الأصل محله القلب إحسان الظن، لأن الظن هو نوع من أنواع العلم فمحله القلب.

إذًا مناسبة الباب أراد المصنف أن يُبَيِّن وجوب حسن الظن بالله إذ هو من واجبات التوحيد والإخلال به قد يُخِلُّ بالتوحيد من أصله أو من كماله الواجب، يُقابل وجوب حسن الظن إساءة الظن بالله تعالى، فهي محرمة حينئذٍ إساءة الظن كذلك مُخِلَّة بالتوحيد، قد تُخِلُّ بأصله وقد تُخِلُّ بماذا؟ بكمال الواجب فيُنظر فيه، ولذلك ذمّ الله من أساء الظن به كثيرًا في القرن وخاصة ما يتعلق بشأن المنافقين، لأن سوء الظن هذا ليس من صفات المسلم قل أم كثر، ليس من صفات أهل الإسلام أهل التوحيد إنما ذكره الله تعالى في شأن المنافقين، هم الذين من شأنهم إساءة الظن بالله تعالى. إذًا ذَمَّ الله تعالى من أساء الظن به لأن مبنى حسن الظن على العلم برحمة الله وعزته وإحسانه وقدرته وعلمه وحسن اختياره وقوة التوكل عليه فإذا تم العلم بذلك أثمر له حسن الظن بالله. إذًا حُسن الظن بالله هذا مما يُفيده العلم بأسماء الله تعالى الحسنى وصفاته العلا. إذًا هو ثمرة، ولذلك هو متعلق بجانبين:

الأول: توحيد الربوبية.

والثاني: توحيد الأسماء والصفات.

فمن نظر في هذين النوعين أثمر عنده حسن الظن بالله تعالى، كماله كمال علمه بهذين النوعين التوحيدين كمالٌ في إحسان الظن بالله تعالى، والنقص بالنقص، فالحصة بالحصة، فمن كَمُلَ علمه بربوبية الله تعالى تعلَّق قلبه بربه جل وعلا وكَمُلَ إحسان الظنّ بقلبه بالله تعالى، وإذا كَمُلَ العلم بأسماء الله تعالى وصفاته حينئذٍ كَمُلَ عنده إحسان الظن، ولذلك مبنى حسن الظن على العلم بصفات الله تعالى وأسمائه الحسنى برحمة الله تعالى وعزته وإحسانه وقدرته وعلمه وحسن اختياره وقوة التوكل عليه، فإذا تم العلم بذلك أثمر له حسن الظن بالله تعالى، وبالجملة فمن قام بقلبه حقائق ومعاني أسماء الله وصفاته قام به من حسن الظن ما يناسب كل اسمٍ وصفةٍ، يعني الرحمة من أسماء الله تعالى الرحمن الرحيم دل على صفة الرحمة تُحْسِنَ الظن بالله تعالى أنك إذا قُمت بأسباب الرحمة أن تكون من المرحومين.

من أسمائه تعالى الرَّزَّاق إذًا الرزق بيد الله تعالى فتُحسِنُ الظنّ بالله تعالى أنك إذا بذلت الأسباب الشرعية أن الله تعالى لم يخيب سعيك، هذا الأصل .. وهكذا، فكل اسم له مقتضى، مقتضاه الخاص لأن الرحمة غير الرزق غير القدرة غير سائر الصفات، فكل اسمٍ له ما يتعلق بحسن الظن الذي يتعلق به المكلَّف، ولذلك قال في ((التيسير)): وبالجملة - وهي عبارة ابن القيم - فمن قام بقلبه حقائق ومعاني أسماء الله وصفاته قام به من حسن الظن ما يُناسب كل اسمٍ وصفة، بمعنى الرحمة هذا اسمٌ وله صفةٌ الرحمن له صفة الرحمة يناسبها حسن ظن خاص ليس مطلقًا، وإنما بذل أسباب الرحمة، وحينئذٍ يُحسن الظن بربه أنه سيكون من المرحومين .. وهكذا، لأن كل صفةٍ لها عبودية خاصة وحسن ظنٍّ خاص، اتضحت؟ [نعم]

وقد جاء في الحديث القدسي قال الله تعالى: " أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني ". رواه البخاري ومسلم.

وعن جابرٍ رضي الله تعالى عنه أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله عز وجل»). رواه مسلم إذًا حُسن الظن هذا مطلبٌ عزيز يحتاجه كل مسلم، وينبني على ما ذكرناه من النظر في ربوبية الباري جل وعلا وعمومها

وشمولها، وكذلك النظر في الأسماء الحسنى والصفات العلا، ولذلك قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: لا يتم للعبد إيمانٌ ولا توحيدٌ حتى يعتقد في جميع ما أخبر الله به من أسمائه وصفاته وكماله وتصديقه بكل ما أخبر الله به من أسمائه وصفاته وكماله وتصديقه بكل ما أخبر به وأنه يفعله - هذا مكرر - وأنه يفعله، وما وعد به من نصر الدين وإحقاق الحق وإبطال الباطل هذا كله مما وعد الله تعالى به فإحسان الظن به يكون على أي وجهٍ؟ على أنه لم يتخلف وعد الله تعالى، إذًا النصر للإسلام، والنصر لأهل الإسلام المتمسكين بالإسلام، من إحسان الظن أن لا يعتقد المسلم في قلبه خلاف ذلك، لأن الله تعالى سيكل المسلمين إلى أنفسهم وقد بذلوا الأسباب الصحيحة في ذلك، فاعتقاد هذا من الإيمان، وطمأنينة القلب بذلك من الإيمان، وكل ظَنٍّ يُنافي ذلك فإنه من ظنون الجاهلية المنافية للتوحيد لأنها سوء ظنٍّ بالله، فالله تعالى شرع الإسلام وتكفل بحفظه وبحفظ أهله العاملين به - ليس المُدَّعين إنما العاملين به - ونفيٌ لكمال وتكذيب الخبر والشك في وعده الله أعلم. إذًا هذا يُرشد إلى ما سبق أن مبنى حسن الظن هو العلم بالله تعالى، فمن عرف الله تعالى بذاته وأسمائه وصفاته أحسن الظنّ به، ومن لم يعرف فلا حسن ظنٍ عنده البتة، ومن نقص علمه فالحصة بالحصة.

ذكر المصنف تحت الترجمة آيتين ونقلاً عن ابن القيم رحمه الله تعالى في تفسير الآية الأولى آية آل عمران.

الآية الأولى: وهي التي ترجم بها للباب قوله: (باب قول الله تعالى: {يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}) وأول الآية {ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاساً يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ} [آل عمران: ١٥٤] الأمنة والأمن سواءً يعني بمعنى واحد {ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ} والكرب {أَمَنَةً} يعني أمنًا، فالأَمَنَة والأمن بمعنى واحد، وقيل بالفرق بينهما، والأول مقدم، قيل: الأَمَنَةُ إنما تكون مع أسباب الخوف، وُجِدَ أسباب الجوف ثم كان الأمن حينئذٍ يسمى ماذا؟ يسمى أَمَنَةً، يعني الأمن قد يكون مع أسباب الخوف وقد لا يكون، إن كان مع أسباب الخوف فهو الأَمَنَة، وإلا فهو الأمن. قيل: الأَمَنَة إنما تكون مع أسباب الخوف والأمن مع عدمه، يعني عدم الخوف، وهي منصوبةٌ بـ {أَنزَلَ} أنزل أمنةً، أليس كذلك؟ أمنًا، و {نُّعَاساً} هذا بدل منه أو عطف بيان، أو مفعول له، يجوز فيه هذه الأوجه الثلاثة {أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً} هذا منصوبٌ بـ ... {أَنزَلَ}، {نُّعَاساً} هو الأمن حينئذٍ نقول: هذا عطف بيان أو بدل أو مفعول له، {يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ} الضمير للنعاس {يَغْشَى} فالضمير للنعاس هذا بالياء، وبالفوقية تغشى على أن الضمير لأمنة يجوز فيه الوجهان، والطائفة {يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ} الطائفة تُطلق على الواحد والجماعة، والطائفة الأولى منصوبة {يَغْشَى طَآئِفَةً} هم أهل التوحيد والإيمان والثبات والتوكل الجازمين بأن الله يَنْصُر رسوله ويظهر دينه على الدين كله وهم الذين خرجوا للقتال طلبًا للأجر يعني أصحاب محمدٍ - صلى الله عليه وسلم -، فالطائفة الأولى {يَغْشَى طَآئِفَةً} هم الذين مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وخرجوه لأجل طاعة الله تعالى وطلبًا للأجر، {وَطَآئِفَةٌ} هذا بالرفع هذه طائفةٌ أخرى والمراد بها أهل النفاق، {وَطَآئِفَةٌ} وهم معتِّبُ بن قشير وأصحابه على ما مر معنا في الباب السابق، وهم معتّبُ بن قشير وأصحابه كانوا خرجوا طمعًا في الغنيمة وجعلوا يناشدون على الحضور ويقولون الأقاويل هذه الطائفة وصفهم الله تعالى بقوله: {قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ} يعني ليس لهم هم إلا أنفسهم، لا هم له شيءٌ آخر إلا من إسلامٍ ولا نصرٍ ولا نحو ذلك وإنما ليس له هم إلا نفسه فإذا كان كذلك فهذا الشأن في النفاق قال: {قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ} حملتهم على الهم يقال: أهمني الأمر أقلقني، وقيل: {أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ} صارت هممهم لا هم لهم غيرها، والواو في قوله: {وَطَآئِفَةٌ} هذه الواو واو الحال {وَطَآئِفَةٌ} هذا مبتدأ، وسوغ الابتداء به بالنكرة في اعتمادها على واو الحال، وهذا ذكروه أنه من المسوغات، لكن لكونها أفادت جاز الابتداء بها، وهذه الطائفة لا يغشاهم النعاس من القلق والجزع والخوف. إذًا طائفتان:
- طائفةٌ يغشاها النعاس، والنعاس والنوم هذا لا يكون مع أسباب الخوف، أليس كذلك؟ القلق لا ينام، أليس كذلك؟ القلق لا ينام لا يأتيه النوم لماذا؟ لأنه يكون مشغولاً، فالصحابة رضي الله تعالى عنه يأتيهم النوم من الأمن لأنهم عَلَّقُوا قلوبهم بالله تعالى فهو الناصر

لهم، وأما هؤلاء لا ... {وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ} قال المفسرون: لا يغشاهم النعاس من القلق، لا يناموا لا يهدأ لهم بالٌ والجزع والخوف ماذا حالها؟ {أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ} الذي أتى به المصنف هنا ({يظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ})، ({يظُنُّونَ}) الواو هنا تعود إلى المنافقين، وهذا شأنهم هذا حالهم، وجملة ({يَظُنُّونَ بِاللهِ}) في محل نصب على الحال أي ... ({يظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ}) الذي يجب أن يُظَنَّ به جل وعلا، وظن الجاهلية الذي جاء هنا و ({ظَنَّ}) بالنصب بدلٌ منه ({يظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ})، ({غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ})، ({ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}) هذا بدلٌ من قوله: ({غَيْرَ الْحَقِّ}) إذًا ({ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}) بدلٌ من قوله: ({غَيْرَ الْحَقِّ}) و ({يَظُنُّونَ}) الضمير هنا يعود إلى المنافقين، وهو الظَّنُّ المختص بملة الجاهلية أو ظن أهل الجاهلية يعني ({غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}) إما ملة الجاهلية الدين وإما أهل الجاهلية، إما وصف للدين وإما وصف لأشخاصه، وكلاهما يؤدي بعضه إلى بعضٍ يعني ظن الجاهلية ما المراد به الملة لجاهلية، أو ظن أهل الجاهلية المعنى يختلف؟ لا يختلف، المعنى لا يختلف، لأن المؤدى واحد، وهو أن ما كانت عليه الجاهلية فهو مذمومٌ شرعًا، وما كان عليه أهل الجاهلية فهو مذمومٌ شرعًا. إذًا يكون منهيًّا عنه، و ({ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}) هو الظن المختص بملة الجاهلية، أو ظن أهل الجاهلية، ما هو هذا الظن؟ قال المفسرون: ظنهم أن أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - باطل، يعني ما عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - باطل ليس بحقٍّ، وأنه لا يُنصر، لن ينصر، ولا يتم ما دعا إليه من دين الحق. إذًا هذه أمور تتعلق بماذا؟ تتعلق بالشرع فحينئذٍ إذا ظن بأن دين الله تعالى ليس منصورًا وبأنه لم يتم، وبأنه ما ترتب عليه من الشرع أن من أقام به وقام به يكون منصورًا حينئذٍ هذا شأن أهل النفاق ({يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ})، ... ({يَقُولُونَ}) هم المنافقون ({هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ})، ({مِن شَيْءٍ}) مبتدأ مؤخر، و ({مِن}) هذه زائدة صلةٌ أين الخبر؟ ({لَّنَا})، الخبر ({لَّنَا})، ({هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ})، ({مِن شَيْءٍ}) هذا مبتدأ مؤخر، مرادهم أمران:

- رفع اللوم عن أنفسهم.
- الثاني: الاعتراض على القدر.

هذا مراد بهذه الجملة، وهذا من صنيعهم ({هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ}) يعني ليس لنا نصيب البتة ({يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ})، ... ({يَقُولُونَ}) هذه بدل من {يَظُنُّونَ} أي يقولون لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ... ({هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ}) أي هل لنا من أمر الله نصيب، وهذا الاستفهام معناه الجحد يعني ليس لنا. ليس لنا نصيب من النصر الذي وعد به محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -، وهذا الاستفهام معناه الجحد أي ما لنا شيء من الأمر وهو النصر والاستظهار على العدو، وقيل: هو الخروج أي إنما خرجنا مكرهين. إذًا ({يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}) ما هو هذا الظن؟ ({يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ}) ليس لنا نصيبٌ البتة، ما هو هذا النصيب من أي شيء؟ من العلو والارتفاع والنصرة لمحمد - صلى الله عليه وسلم -، حينئذٍ أرادوا أن يُكَذِّبُوا بالقدر، فرد الله تعالى عليهم بقوله: ({قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}) وليس لكم ولا لعدوكم منه شيءٌ البتة، فالنصر بيده جل وعلا، والظفر منه جل وعلا. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ثم أخبر عن الكلام الذي صدر عن ظنهم الباطل وهو قولهم: ({هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ}) هو تفسيرٌ للظن، لأن الظن، ما هو الظن؟ هو الاحتمال الراجح، أليس كذلك؟ الظن هو الاحتمال الراجح، أين محله؟ القلب، وقلنا فيما مضى: إساءة الظن وحسن الظن الأصل محلهما القلب، ما الذي يدل عليه؟ اللسان والعمل بالجوارح. إذًا قولهم هذا إشارة إلى إساءة ظنهم بربهم جل وعلا، ({يَظُنُّونَ بِاللهِ}) قال ({غَيْرَ الْحَقِّ}) هو ظنٌّ سيء أو حسن؟ ظنٌّ سيء، ما تفسيره؟ قال: ({يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ}) ولذلك قال الشوكاني: ({يَقُولُونَ}) الجملة بدل من ({يَظُنُّونَ}) لأنه تفسيرٌ له. قال ابن القيم: ثم أخبر عن الكلام الذي صدر عن ظنهم الباطل. وهو قولهم: ({هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ})، وقولهم: {لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا} (لو) التي مرت معنا فالآية واحدة فليس مقصوده بالكلمة الأولى والثانية إثبات القدر، ليس المراد إثبات القدر ورد الأمر كله لله ولو كان

ذلك مقصودهم لما ذموا عليه ولا ما حسن الرد عليهم بقوله: ({قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ})، كأنه يرد على بعض من يقول بأن في كلامهم ما يُشير إلى إثبات القدر، قل: لا، ليس في كلامهم ما يشير إلى إثبات القدر، بل تكذيب القدر.

ولذلك قال: ({قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}) ولا كان مصدر هذا الكلام ظن الجاهلية فبين أنه غير الحق، وبين أنه ظن الجاهلية، ثم رد عليهم، رد عليهم بماذا؟ قوله: ({إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}) لأنهم قالوا: ليس لنا من الأمر شيءٌ، ولهذا قال غير واحدٍ من المفسرين: إن ظنهم الباطل ها هنا هو التكذيب بالقدر، وظنهم أن الأمر لو كان إليهم لكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه تبعًا لهم يسمعون منهم، وهيهات! أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - تبعًا للمنافقين، لو كان لهم الأمر لفعلوا أن يجعلوا النبي - صلى الله عليه وسلم - تبعًا لهم ويسمع منهم، ولَمَا أصابهم القتل ولكان النصر والظفر لهم، فأكذبهم الله عز وجل في هذا الظن الباطل الذي هو ظن الجاهلية وهو الظن المنسوب إلى أهل الجهل الذين يزعمون بعد نفاذ القضاء والقدر الذي لم يكن بدٌّ من نفاذه أنهم كانوا قادرين على دفعه وأن الأمر لو كان إليهم لَمَا نفذ القضاء فأكذبهم الله بقوله: ({قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}).

إذًا تحسرهم وتكذيبه للقدر بأنه لو كان لهم الأمر، وهو ماذا؟ أن ... النبي - صلى الله عليه وسلم - قد أطاعهم وسمع منهم لَمَا حصل شيءٌ من القتل ونحو ذلك، وهذا التكذيب للقدر فرد الله عليهم بما ذُكِرَ ({قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}) فلا يكون إلا ما سبق به قضاؤه وقدره وجرى به قلمه وكتابه السابق، وما شاء الله كان ولا بد شاء الناس أم أبوا، وما لم يشأ لم يكن شاءه الناس أم لم يشاءوه، فالعبرة بمن؟ بالله تعالى ما شاءه الله كان، وما لم يشأه لم يكن، سواء شاءوه أم لا، وما جرى عليكم من الهزيمة والقتل فبأمره الكوني، ما حصل إنما هو بأمره جل وعلا الكوني الذي لا سبيل إلى دفعه سواء كان لكم من الأمر شيءٌ أو لم يكن لكم، فإنكم لو كنتم في بيوتكم وقد كتب القتل على بعضكم لخرج من كُتِبَ عليه القتل من بيته إلى مضاجعه كما مر معنا ولا بد أن يقع ذلك شاء أم أَبَى، سواء كان لهم من الأمر شيءٌ أو لم يكن، وهذا من أظهر الأشياء إبطالاً لقول القدرية النفات الذين يُجَوِّزُون أن يقع ما لا يشاء الله وأن يشاء ما لا يقع، وسيأتي في الباب القادم الرد على منكر القدر.

هذه الآية كقوله تعالى: {بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَداً وَزُيِّنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ} [الفتح: ١٢]، {ظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ} إذًا هذه الآية مثلها، بمعنى أنه لم ينصر النبي - صلى الله عليه وسلم -، اعتقاد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لن ينصر ولم يتم له الأمر أمر الدين هذا هو سوء الظن الذي عُنِيَ بهذه الآية، وقد ظن هؤلاء المنافقون أن المشركين لَمَّا ظهروا تلك الساعة أنها الفصيل، يعني لَمَّا هُزِمَ المسلمون في أحد ماذا ظن المنافقون؟ ظنوا أن محمد - صلى الله عليه وسلم - قد انتهى أمره، إذًا لم تقم له قيامة، وهذه هي الفاصلة، هذا ظن السوء، لأنه سوء ظن بالله تعالى، والله تعالى ناصر رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فالإدالة وإن كانت غير مستمرة فهي حاصلة للنبي - صلى الله عليه وسلم - ولغيره من المؤمنين، وإنما الذي لا يحصل هو الإدالة المستمرة للكفار، إذًا وقد ظن هؤلاء المنافقون أن المشركين لما ظهروا تلك الساعة أنها الفصيل، وأن الإسلام قد باد وأهله كذلك، وهذا شأن أهل الريب والشك إذا حصل أمر من الأمور الفظيعة تحصل لهم هذه الأمور الشنيعة هذا باطل لا يجوز ظنه البتة في أيّ عصر وفي أي زمان، لأن الله تعالى تكفل بنصر الإسلام وأهله، ولا تزال طائفةٌ منصورة قائمة حتى تقوم الساعة.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ظن الجاهلية هو المنسوب إلى أهل الجهل، وظن غير الحق لأنه ظن غير ما يليق بأسمائه الحسنى وصفاته العلى وذاته المبرأة من كل عيب وسوء، وخلاف ما يليق بحكمته وحمده وتفرده بالربوبية والإلهية، وما يليق بوعده الصادق الذي لا يُخلفه، فإذا وعد بنصر النبي - صلى الله عليه وسلم - فسيكون كذلك، قد تحصل الهزيمة نوعًا ما لكنها ليست إدالة مستمرة.

يستفاد من الآية أن من ظنّ أن الله يديل الباطل على الحق إدالة مستمرةً يضمحل معها الحق اضمحلالاً لا يقوم بعده فقد ظن بالله تعالى غير الحق ظن الجاهلية، وهذا باطل وهذا في كل زمان ومكان.

الثاني: إثبات الحكمة فيما يجريه الله من ظهور الباطل أحيانًا، قد يظهر الباطل في زمان من الأزمنة هذا لا بد أن يكون له ماذا؟ يكون له حكمة علمها من علمها وجهلها من جهلها.
ثالثًا: بيان خبث طوية المنافقين وأنهم عند الشدائد يظهر ما عندهم من النفاق، النفاق إنما يظهر عند البلاء والابتلاء، وإذا اشتدا الأزمة بين المسلمين، حينئذٍ يظهر شأن المنافقين.
رابعًا: إثبات القضاء والقدر.
خامسًا: وجوب تنزيه الله عما لا يليق به سبحانه، لأن إساءة الظن معناه ماذا؟ وصف الله تعالى بما لا يليق.
وجوب حسن الظن بالله تعالى.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: {وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ} [الفتح: ٦]).
قال ابن كثير رحمه الله تعالى: أي يتهمون الله تعالى في حكمه ({الظَّانِّينَ}) الظن المراد به الاحتمال الراجح، أن ماذا؟ ({الظَّانِّينَ})، يعني الذين أساءوا الظن، لأن الظن هنا ذُكِرَ على وجه الذم أو المدح؟ على وجه الذم، إذًا إذا ذُكر على وجه الذم فهو إساءة الظن، فالظانين هنا بالله ظن السوء فسّره بقوله: ({ظَنَّ السَّوْءِ}). إذًا يكون قيدًا لهم، الظانين ظن السوء، ({ظَنَّ السَّوْءِ}) إيش إعرابه؟ مفعول به؟
({الظَّانِّينَ}) اسم فاعل، اسم الفاعل يعمل عمل .. طيب جميل، وأين مفعول الأول؟
لا، ما هي زائدة، ظن بالله الباء أصلية ({الظَّانِّينَ}) هم.
({ظَنَّ السَّوْءِ}) قلت: مفعول ثانٍ انتهينا، هذه تنصب مفعولين.
نعم.
لا.
هاه، أين مفعول الأول؟ ({الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ}) ...
الظانين الذين يظنون ظن السوء، كيف؟
وين الياء؟
لا، كيف هذا الظن سواء كانت بمعنى اليقين أو بمعنى الظن الراجح هذه تنصب مفعولين، من أين جئت بهذا القيد؟ من أين جئت؟
تأملوا غدًا، لستَ بعيدًا. قال ابن كثير رحمه الله تعالى، قال ابن كثير، وابن كثير .. يجيب الآن، قال ابن كثير رحمه الله تعالى: أي يتهمون الله تعالى في حكمه، ويظنون بالرسول - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه أن يُقتلوا ويذهبوا بالكلية، ولهذا قال: ({عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ}) أي دائرة العذاب، السوء والفساد كما فسّره الخليل وسيبويه، أي دائرة العذاب تدور عليه، ({وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ}) أبعدهم من رحمته، ({وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ}) يصلونها يوم القيامة، ({وَسَاءتْ مَصِيراً}) مَنْزِلاً يصيرون إليه يوم القيامة، وأولوا الآية يُعَذِّبُ وَيُعَذِّبَ بالنصب ({وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ}) أي يعذبهم في الدنيا بما يصل إليهم من الهموم والغموم بسبب ما يشاهدونه من ظهور كلمة الإسلام وقهر المخالفين له، يعني أهل النفاق وأهل الشرك يتأذون بأي نصرة للإسلام وأهله، ولو كان بالشيء الذي يُقال بأنه قول وليس بالفعل، ولذلك قال: أي يعذبهم في الدنيا. يعذبهم إما بالسلاح ونحوه لكن المنافقون ليس ثَمَّ جهادٌ، وإنما ما يسمعونه من نصرة الإسلام هذا يُعتبر عذابًا لهم لأنه ماذا؟ يُؤذيهم في قلوبهم فيترتب عليهم من الهم والغم ما يجعلهم في حيرة ونحو ذلك، أي يعذبهم في الدنيا بما يصل إليهم إلى المنافقين من الهموم والغموم بسبب ما يشاهدونه من ظهور كلمة الإسلام وقهر المخالفين له، وبما يُصابون به من القهر والقتل والأسل، وفي الآخرة بعذاب جهنم، وفي تقديم المنافقين على المشركين دلالة على أنهم أشد منهم عذابًا وأحق منهم بما وعدهم الله به، لأنه قال: ({وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ}).
قال: ({وَالْمُشْرِكِينَ}). سبق معنا أن الشيء إذا قدَّمه الباري جل وعلا دل على ماذا؟ على أنه آكد، وهنا آكد في ماذا؟ في عِظَمِ

شرّهم على الإسلام والمسلمين، يعني المنافقون أشد ضَرَرًا على الإسلام من اليهود والنصارى، عكس ما قد يظنه بعض المغفلين، أن اليهود والنصارى أعظم ضررًا على أهل الإسلام، لا، يكونون قد أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر، حينئذٍ يكونون كالسوس، فإذا كان كذلك فضررهم أعظم. قال: وفي تقديم المنافقين على المشركين دلالة على أنهم أشد منهم عذابًا وأحق منهم بما وعدهم الله به، ثم وصف الفريقين فقال: ({الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ}). وهو ظنهم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يُغْلَب وأن كلمة الكفر تعلو كلمة الإسلام، ({ظَنَّ السَّوْءِ}) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يُغْلَب، وأن كلمة الكفر تعلو كلمة الإسلام وهم يفرحون بذلك، ({عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ}) أي ما يظنونه ويتربصونه بالمؤمنين دائرٌ عليهم راجع عليهم، [حقائق أو حائق به نعم] قال: دائرٌ عليهم حائق بهم. هكذا قال الشوكاني رحمه الله تعالى، معنى أن العذاب والهلاك الذي يتوقعونه للمؤمنين واقعان عليهم نازلان بهم. قال الخليل وسيبويه: السوء هنا الفساد. ({عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ}) قرأ الجمهور السَّوْء بالفتح، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بضمها، ({وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيراً}) لَمَّا بين سبحانه أن دائرة السوء عليهم في الدنيا بَيَّنَ ما يستحقونه مع ذلك من الغضب واللعنة وعذاب جهنم.

مناسبة الآية للباب: كالسابقة أن فيها أن من ظن أن الله لا ينصر حزبه على أعدائه فقد ظن به ظن السوء، وفي الآية التحذير من سوء الظن بالله ووجوب حسن الظن به، وفيها بيان عاقبة الكفار والمنافقين في الدنيا والآخرة، وفيها وصف الله تعالى بأنه يغضب ({وَغَضِبَ اللَّهُ})، {وَغَضِبَ عَلَيْهِ} [المائدة: ٦٠]] بأنه يغضب على أعدائه ويلعنهم كذلك وهو داخل فيما سبق.

قال المصنف رحمه الله تعالى وأورد كلامًا لابن القيم يتعلق بتفسير الآية الأولى وذكره في ((زاد المعاد)) فيما يتعلق بالفوائد والحكم المترتبة على هذه الغزوة: (قال ابن القيم في الآية الأولى). آية آل عمران ({يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}) الآية، قال رحمه الله تعالى: (في الآية الأولى). أي على ما تضمنته ((وقعة أحد)) وهي الآية الأولى كما ذكرنا، قال: (فُسِّر هذا الظن). ({يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ}) ذكر ثلاثة أقوال تفسير لمعنى الظن ما المراد، وكلها متداخلة، وكلها مرادة، بمعنى أنها من صنيع المنافقين، أو مما هو معلوم من شأن المنافقين، وإذا فسرت بهذه الأنواع الثلاثة وإذا لم يكن بينها تعارض حملت على الجميع، قال: (فُسِّر هذا الظن بأنه سبحانه لا ينصر رسوله وأن أمره سيضمحل). هذا التفسير الأول، أي يذهب، يضمحل أي يذهب ويتلاشى حتى لا يبقى له أثر البتة، وهذا سوء ظن بالله تعالى والاضمحلال ذهاب شيء جملة، وهذا تفسير غير واحد من المفسرين وهو مأخوذ من تفسير قتادة والسُّدِّيّ وغيرهما ذكره ابن جرير وغيره.

إذًا هذا النوع أو القول الأول في تفسير الظن في آية آل عمران، (فُسِّر هذا الظن بأنه سبحانه لا ينصر رسوله وأن أمره) وشأنه ودينه ... (سيضمحل) سيزول شيئًا فشيئًا.

(وفسر) هذا القول الثاني (بأن ما أصابهم لم يكن بقدر الله وحكمته) هذا فيه تكذيب للقدر، وفيه نفي للقدر، (وفسر بأن ما أصابهم لم يكن بقدر الله وحكمته). قال القرطبي: وقال جويبر عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله: {يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ}. يعني هذا القول قول ابن عباس، يعني التكذيب بالقدر.

إذًا القول الثاني الذي ذكره ابن القيم أراد به ما أُثِرَ عن ابن عباس في تفسير الظن بأنه التكذيب بالقدر. قال ابن عباس: يعني التكذيب بالقدر، وذلك أنهم تكلموا فيه، فقال تعالى: {قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}. ومر معنا في (لو) يعني القدر خيره وشره من الله. قال ابن القيم: (ففسر بإنكار الحكمة، وإنكار القدر، وإنكار أن يتم أمر رسوله، وأن يظهره الله على الدين كله). هذه مجموعة أقاويل وكلها مرادة، لأن ما أثر عن السلف قلنا الأصل أنه يذكر فردًا من أفراد ما يتعلق بهذا الظن، فإذا كان كذلك حينئذٍ تحمل الآية على الجميع. قال ابن القيم: (ففسر بإنكار الحكمة). فمن أنكر أن ذلك لم يكن لحكمة بالغة يستحق عليها الحمد والشكر فقد ظن بالله ظن السوء، يعني ما وقع للمسلمين من الهزيمة في ((أُحُد)) هل هو لحكمة أم لا؟

أولاً: هل وقع بقدر الله أم لا؟ وقع بقدر الله وقضائه، هذا أولاً.
وثانيًا: هل هو مما يحبه المسلم أو مما يكرهه؟ مما يكرهه، إذًا يؤذيه تأتي هنا هل قدر الله تعالى على المسلم بما يؤذيه ولا يحبه هل هو لحكمةٍ أو لا؟ لحكمة، إذًا نثبت الأمرين:
- أنه بقضائه الله وقدره وإن كان على خلاف ما يريده النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة.
- ثم هو لحكمة، بيَّن هذه الحكمة بقوله: ({وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ}). هذه حكمة أو لا؟ حكمة قطعًا، ({وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ}) أي يختبر ما فيها من الإيمان بقضاء الله وقدره، والإيمان بحكمته فيختبر ما في قلب العبد مما يُقَدِّرُهُ عليه من الأمور المكروهة حتى يتبين من استسلم لقضاء الله وقدره وحكمته مما لم يكن كذلك، إذًا فيها ابتلاء، فقدّر الله تعالى الهزيمة على المسلمين يوم أحد والقتلى ليختبر ما في صدورك بأعمالكم لأن الذي في الصدور يظهر على اللسان ويظهر على العمل، ومنها ({وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ}) التمحيص ما في القلوب، إذًا هاتان حكمتان والكلام هنا في الهزيمة الواقعة على المسلمين يوم أحد ({وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ}) ثانيًا فيه تمحيص لما في القلوب بأن ينقيها جل وعلا، فلو تركت في عافية دائمة لم تخلص من ميل النفوس وحكم العادات واستلاء الغفلة فاقتضت حكمة الله تعالى أن قيَّض لها من المحن ما يكون كالدواء الكريه الذي لا تحبه النفوس، كالدواء الكريه [لمن عُرِضَ] لمن عَرَضَ له داء إن لم يتدارك خيف عليه من الهلاك. إذًا العلة الثانية أو الحكمة الثانية من كون ما وقع وإن كان مخالفًا لما يحبه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو تمحيص ما في القلوب وهذا خاص بالمؤمنين، وأما الكفار والمنافقون ليس فيه تمحيص، وإنما هو عقاب وعذاب في الدنيا قبل الآخرة فهو شيء مما سيأتيهم، وهذا خاصٌّ بالمؤمنين، سيطهرها من الشك والمرض بما يُريهم من عجائب آياته وباهر قدرته لأنه إذا حصل الابتلاء قوبل بالصبر فصار في ذلك تمحيص لِمَا في القلب.
قوله: (وإنكارُ القدر)، أو (وإنكارِ) (ففسر بإنكار الحكمة) هذا قولٌ. والثاني (وإنكارِ القدر) أي وفسر ظنهم بالله ظن السوء بإنكار القدر من أنهم لو لم يخرجوا ما قتلوا {لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا} [آل عمران: ١٦٨] كما مر في باب (لو)، إذًا إنكار القدر من حيث ماذا؟ أنهم لو بقوا في بيوتهم لما كُتب عليهم القتال، لَمَا ماتوا، وهذا تكذيب للقدر.
قوله: (وإنكار). الثالث هذا (وإنكار أن يتم أمر رسوله) - صلى الله عليه وسلم -، ... (وأن يُظهره الله على الدين كله) كما أخبر الله في كتابه بقوله: ... {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}. وغيرها من الآيات والأخبار الدالة على ذلك، وذلك حين ظن المنافقون أن المشركين لما ظهروا تلك الساعة أنها الفاصلة، وأن الإسلام قد باد وكذلك أهله، يعني زالوا.
قال ابن القيم رحمه الله تعالى بعدما أورد أن الظن فُسِّرَ بما ذُكِرَ وجمعها في ثلاثة أقوال: إنكار الحكمة، إنكار القدر، إنكار أن يتم أمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - وأن يظهره على الدين كله. قال: (وهذا هو الظن السوء الذي ظنه المنافقون والمشركون في سورة الفتح). يعني الأحوال تغيرت وتبدلت لكن المنافق هو منافق في كل نازلة وإن تبدلت وتغيرت واختلف الزمان، فالمنافق هو المنافق، وظن السوء هو ديدنه وشأنه فلا يختلف، ولذلك قال: (وهذا هو) الذي فسّر به (في سورة) ماذا؟ (في سورة الفتح)، وهي قوله تعالى: ({الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ}). الآية الثانية، ({ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ}) الآية.
قال رحمه الله تعالى: (وإنما كان هذا ظنّ السوء). وظن كذلك أهل الجاهلية أيضًا وهو المنسوب لأهل الجهل، لماذا كذلك؟ قال: (وإنما كان هذا) المذكور السابق (ظن السوء) وهو ظن أهل الجاهلية (لأنه ظن غير ما يليق به سبحانه) هذه الجملة مهمة، وهي أنه مهما تعددت أنواع إساءة الظن بالله تعالى هذا مجمعها، وهذا أصلها وهذه قاعدتها مهما تنوع حينئذٍ نقول: هذا إساءة ظن. لماذا؟ لأنه ظن ما لا يليق بالله ولا بأسمائه ولا بصفاته، فمهما تعددت أنواع الظنون الفاسدة السيئة وإن تعدد أصحابها في أي زمان ومكان يجمعها وقطب رحاها ماذا؟ وقطب رحاها ما ذكره.
ظن غير ما يليق بالله تعالى، قال: (وما يليق بحكمته وحمده ووعده الصادق). وهذا عطف مُفَسِّر على سابقه، قال: (لأنه ظن غير

ما يليق به سبحانه). وهذه قاعدة، أي لأن الذي يليق به سبحانه ما هو الذي يليق به سبحانه؟ أنه يُظهر الحق على الباطل، أليس كذلك؟ هذا هو الأصل هذا هو الظن الحسن، هذا هو حسن الظن بالله تعالى أنه يُظهر الحق على الباطل، فإذا اعتقد وظن أنه يُظهر الباطل على الحق أحسن الظن أم أساء؟ أساء الظن، إذًا ظن بالله تعالى ما لا يليق به، الرب جل وعلا خلق الخلق لحكمةٍ وأرسل الرسل ووعد بنصرهم، فإذا كان لا ينصرهم وإنما يظهر الكافرين عليهم نقول: هذا إساءة ظن. أي لأن الذي يليق به سبحانه أنه يظهر الحق على الباطل وينصره فلا يجوز في عقل ولا شرعٍ أن يظهر الباطل على الحق لا يمكن أن يجيزه العاقل البتة، أن يظهر الباطل على الحق، وليس المراد مرة أو مرتين هذا واقع في الشرع وواقع فيما سبق الأنبياء والنبي - صلى الله عليه وسلم -، المراد أنه يظهر الحق على الباطل دائمًا، يعني إدالة مستمرة مستقرة دائمًا الكفار هم الذين يهزمون المسلمين، هذا لا وجود له البتة، وإنما تكون المعارك سجالاً هذا لا إشكال فيه هذا واقع والتاريخ يشهد بذلك، فلا يجوز في عقل ولا شرع أن يظهر الباطل على الحق، {بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ} [الأنبياء: ١٨] وقال: {وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ} [الإسراء: ٨١]. فلا يليق به سبحانه ولا يليق كذلك بأسمائه وصفاته العليا أن ينسب إليه شيءٌ من ذلك، إذًا لماذا كان هذا ظن السوء؟ (لأنه ظن غير ما يليق به سبحانه) وكذلك (وما يليق بحكمته) يعني ما يليق بحكمته، ظن غير ما يليق بحكمته واضح العطف؟ (وما يليق بحكمته) يعني ليس الذي يليق بحكمته وإنما ظن غير ما يليق بحكمته وحمده ووعده الصادق، أي الذي لا يخلفه وبكلمته التي سبقت لرسله أنه ينصرهم ولا يخذلهم ولجنده بأنهم هم الغالبون، فمن ظن أنه لا ينصر رسوله ولا يتم أمره ولا يؤيده ويؤيد حزبه ويعليهم ويظفرهم بأعدائهم ويظهرهم عليهم وأنه لا ينصر دينه وكتابه فقد ظن به ظن السوء، ونسبه إلى خلاف ما يليق بجلاله وكماله وصفاته ونعوته، فإن حمده وعزته وإلهيته تأبى ذلك أتم الإباء، وتأبى أن يذل حزبه وجنده وأن تكون النصرة للمشركين فمن ظن به ذلك فما عرفه، ما عرف ربه ولا عرف ربوبيته وملكه وعظمته، وكذلك الذي يليق بحكمته وحمده أن لا يكون في السماوات ولا في الأرض حركة ولا سكون إلا وله في ذلك الحكمة البالغة، والحمد الكامل التام عليها، فكيف بمثل هذا الأمر العظيم الذي وقع على سيد المرسلين - صلى الله عليه وسلم - وعلى سادات الأولياء رضي الله تعالى عنهم، يعني يوم ((أُحُد))، فله سبحانه وتعالى في ذلك الحكمة وله عليه الحمد بل والشكر، فمن ظن بالله تعالى أنه لم يفعل ذلك بقدرٍ وحكمةٍ يستحق عليها الحمد والشكر فقد ظن به ظن السوء، وهذا كله تفسير لما ذكره رحمه الله تعالى، إذًا قوله: (وإنما كان هذا ظن السوء (لأنه ظن غير ما يليق به سبحانه).

وظن غير ما يليق بحكمته وحمده ووعده الصادق، ثم قال: (فمن ظن أنه يديل الباطل على الحق إدالة مستقرة يضمحل معها الحق) يعني فقد ظن به ظن السوء (فمن ظن أنه يديل الباطل على الحق إدالة مستقرة يضمحل) يعني يزول ويتلاشى (معها الحق) اضمحلالاً لا يكون معه أبدًا فقد ظن به ظن السوء لأنه نسبه إلى ما لا يليق بجلاله وكماله ونعوته وصفاته كما سبق، قوله: (أو أنكر). هذا نوعٌ آخر (أو أنكر أن يكون ما جرى بقضائه وقدره) أي فذلك ظن السوء كذلك لأنه نسبه إلى ما لا يليق بربوبيته وملكه، (أو أنكر أن يكون قَدَّرَهُ لحكمة بالغة يستحق عليها الحمد، بل زعم أن ذلك لمشيئة مجردة، فذلك) أي هذا الظن (ظن الذين كفروا) ليس ظن المؤمنين لأن الذي يكذب القدر ليس بمسلم، الذي يكذب بالقدر ليس بمسلمٍ (ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) وكذلك من أنكر أن يكون قدَّر ما قدره من ذلك وغيره لحكمةٍ بالغة وغايةٍ مطلوبةٍ هي أحب إليه من فواتها وأن تلك الأسباب المكروهةً المفضيةً إليها لا يخرج تقديرها عن الحكمة لإفضائها إلى ما يحب، يعني لو كانت مكروهةً للنبي - صلى الله عليه وسلم - فيترتب عليها من الحكم العظيمة، الشر ليس إليك ما من شرٍ يُصيب المرء في هذه الحياة إلا ويترتب عليه من خيرٍ أدركه أو لم يدركه، وإن كانت مكروهةً له فما قدرها سُدَى ولا شاءها عبسًا ولا خلقها باطلاً (فذلك ظن الذين كفروا) أي الذين يظنون أن الله خلقها باطلاً وعبسًا وسفهًا ولعبًا، كل ذلك يعتبر من ظن الذين كفروا لأنه قال تعالى: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً} [ص: ٢٧]. لو لم يكن حسابٌ ولم يكن تكليفٌ لكان خلق السماوات والأرض باطلاً، لكن لم يكن الأمر كذلك (فذلك ظن الذين كفروا) فالظن بأنها خلقت باطلاً

لا لحكمةٍ عظيمة ظن الذين كفروا (فويل) هذا وعيد (فويل للذين كفروا من النار) ويلٌ هذا مبتدأ سَوَّغ ابتداء بها التعظيم، وجملة أو (للذين) جار مجرور متعلق بمحذوف خبر، ويلٌ للذين كفروا هذا خبر المبتدأ (من النار) بيان لويل وهي كلمة وعيد، وقيل اسمٌ لوادٍ في جهنم، ثم قال رحمه الله تعالى: (وأكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيما يختص بهم وفيما يفعله بغيرهم). (وأكثر الناس) ليسوا من المؤمنين، وإنما من بني آدم يعني وغالب بني آدم ليس الحكم خاصًا بالمؤمنين لأن المنافقين مطلقًا دون استثناء يظنون ظن السوء، وكذلك المشركون والمشركات يظنون ظن السوء، والمؤمنون قد يقع منهم.

إذًا (وأكثر الناس) عبر بالناس ليشمل غير المؤمنين، يعني غالب بنو آدم إلا من شاء الله يعتقد أنه مبخوس الحق ناقص الحظ وأنه يستحق فوق ما أعطاه الله ولسان حاله يقول ظلمني ربي ومنعني ما أستحقه، ونفسه تشهد عليه بذلك وهو بلسانه ينكره، يعني القلب وأفعاله يشهدان بماذا؟ يشهدان بأنه يسيء الظن بربه يرى غيره غنيًّا لكن يقول: لماذا أنا فقير؟ هذا اعتراضٌ على الله تعالى، لماذا أعطي فلان ولم أعطَ؟ حينئذٍ كل نعمةٍ ينظر إليها بمقابل فقدها من الإنسان حينئذٍ نقول: هذا إساءة ظنٍّ بالله تعالى، ولذلك قال ولسان حاله يقول: ظلمني ربي ومنعني ما أستحقه ونفسه تشهد عليه بذلك وهو بلسانه يُنكره ولا يتجاسر على التصريح به. وهذا كلام ابن القيم رحمه الله تعالى.

إذًا قال: (وأكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيما يختص بهم). في أحوالهم وأفعاله يعني فيما يتعلق بهم (وفيما يفعله بغيرهم) يعني إذا نظروا إلى أحوال الناس بعضهم مع بعض حينئذٍ قال: هذا فقير، وهذا غني، وهذا لما يفعل و .. إلى آخره، فكل اعتراض سؤال وجواب على ما يتعلق بما هو من قدر الله تعالى وقضائه. قال: (ولا يسلم من ذلك) أي من الظن السوء (إلا من عرف الله وأسماءه وصفاته وموجب حكمته وحمده)، (ووعده الصادق) يعني تعلق بالشرع علمًا وعملاً، عرف الله تعالى بأسمائه وصفاته إذًا تحقق بالتوحيد كاملاً ثلاثة الأنواع، وإذا كان كذلك حينئذٍ أثمر فيه حسن الظن بالله تعالى كما قلنا فيما سبق، لأن الله تعالى وعد ووعده حقٌّ لا يخلفه لأنه ناصرٌ دينه، بأنه ناصرٌ المؤمنين في كل زمان ومكان لأن الله وعد رسوله أن ينصره ويظهر أمره ودينه على الدين كله في كل زمان، والذي عرف أسماء الله وصفاته معرفةً على ما جرى عليه سلف هذه الأمة وأئمتها وعرف موجب حكمة الله يعني مقتضى حكمة الله تعالى لا يمكن أن يظن بالله ظن السوء، إذا علم أسماء الله تعالى وصفاته على الوجه الذي عليه سلف الأمة يعني خلافًا للمحرفة، المحرفة بماذا يحسنون الظن بالله تعالى؟ الله معهم في كل مكان، الرحمة مؤولة محرفة، والرزق محرف .. إلى آخره، قل ما شئت فما من صفةٌ إلا وهي محرفة، أين إحسان الظن بالله تعالى؟ حالهم كحال المشركين والمنافق، أما من أثبت الأسماء والصفات على مقتضى ما جاءت به أو ما جاء به الكتاب والسنة حينئذٍ هو الذي يستشعر في قلبه صفات الله تعالى، هو الذي يميل قلبه ويتعلق بصفة الرحمة وبصفة الكرم والجود .. إلى آخره، وأما من أنكر ذلك وحرّف أين يكون حسن الظن بالله تعالى (وموجَب) بالفتح هو المسبَب الناتج عن السبب بمعنى المقتضى، وبالكسر السبب الذي يقتضي الشيء بمعنى المقتضِي، لكن المراد هنا المقتَضَى المراد الموجَب بالفتح لا بالكسر مراد الأول، فالذي يعرف موجب حكمة الله تعالى وما تقتضيه الحكمة فإنه لا يمكن أن يظن بالله ظن السوء أبدًا وهكذا ما جرى على المسلمين يوم أحد في هزيمتهم وهذا لا بد أن يكون له حكمة علمها من علمها وجهلها من جهلها، فإن في ذلك حكمًا عظيمةً فهذه الحكم إذا عرفها الإنسان لا يمكن أن يظن بالله ظن السوء حتى في نفسه، وأنه أراد أن يخذل رسوله - صلى الله عليه وسلم - وحزبه، بل كل ما يجب في الكون فهو لحكمةٍ بالغة قد يعلمها المرء وقد يجهلها.

قال رحمه الله تعالى بعد ما بين ذلك (فليعتن) إذًا بين الظن السوء ما المراد به، ثم بين السبب، أليس كذلك؟ ذكر ثلاثة أقوال في تفسير هذا الظن السيئ فسره بثلاثة أشياء، ثم علَّل لماذا وجد هذا الظن؟ قال: وإنما كان هذا ظن السوء لماذا وُجِدَ؟ لأنه ظن غير ما يليق به سبحانه. ثم قال: (وأكثر الناس يظنون بالله ظن السوء) يعني أن هذا مما عمة به البلوى، ثم بين السبب الذي إذا تمسك به الإنسان سَلِمَ

من الوقوع في هذا الظن قال: (ولا يسلم من ذلك) أي ظن السيئ بجميع أنواعه إلا من عرف الله وأسمائه وصفاته وموجب حكمته وحمده ثم قال: (فليعتن) عاد إلى شيء يتعلق بالمرء نفسه المحاسبة يعني فليحاسب نفسه، بل ينظر (فليعتن اللبيب الناصح لنفسه بهذا)، (اللبيب) يعني العاقل (اللبيب) هذا فَعِيل، أليس كذلك؟ مأخوذ من اللب وهو العقل، حينئذٍ لَبِيب فعيل بمعنى العاقل، فليعتن اللبيب بهذا، ما هو هذا المشار إليه هو الظن بالله عز وجل، ليعتن به حتى يظن بالله ظن الحق لا ظن السوء وظن الجاهلية، يعتني به يعني فلينظر في نفسه في حاله وليستكشف هل يظن بربه ظن الحق أم الظن السيئ، لأنه قد يقع بين الأمرين. قال: (وليتب إلى الله) يعني إن وجد أنه قد ظن به ظن السوء (وليتب إلى الله) يعني يرجع إليه لأن التوبة هي الرجوع من المعصية إلى الطاعة، والظن السيئ هذا معصية، إذا استرسل فيه الإنسان قد يصل به إلى شيءٍ غير محمودٍ البتة، (وليستغفره) أي يطلب منه المغفرة، واللام في قوله (وليتب)، (وليستغفره) للأمر، يعني الذي جاء به الشرع وليس كلام ابن القيم مما يؤخذ منه ذلك، وإنما المراد به الموافق للشرع. قال: ... (وليتب إلى الله وليستغفره) من ماذا؟ (من ظنه بربه ظن السوء)، ... (فليعتن اللبيب الناصح لنفسه بهذا، وليتب) إن وُجِدَ شيئًا مما يتعلق بربه وأنه ظنٌ سوء، وليظن بنفسه التي هي مأوى كل سيء ومتبع كل شرٍّ، المركبة على الجهل والظلم، فإنها أولى بظن السوء من أحكم الحاكمين، يعني بدلاً من أن تظن بالله تعالى ظن السوء ظن بنفسك أنت ظن السوء فإنها أولى بظن السوء من أحكم الحاكمين وأعدل العادلين وأرحم الراحمين الغني الحميد الذي له الغنى التام وله الحمد التام والحكمة البالغة، المنزه عن كل سوءٍ في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فذاته لها الكمال المطلق من كل وجهٍ وصفاته كذلك وأسمائه كلها حسنى وأفعاله كلها حكمة ومصلحة ورحمة وعدل .. إلى آخره

فَلا تَظْنُنْ بِرَبِكَ ظَنَّ سَوْءٍ ... فَإِنَّ اللهَ أَوْلَى بِالْجَمِيلِ
وَلا تَظْنُنْ بِنَفْسِكَ قَطُ خَيْرًا ... وَكَيْفَ بِظَالِمٍ جَانٍ جَهُولِ
وَظُنَّ بِنَفْسِكَ السُّوءَ تَجِدُهَا ... كَذَاكَ وَخَيْرُهَا كَالْمُسْتَحِيلِ
وَمَا بِكَ مِنْ تُقَى فِيْهَا وَخَيْرٍ ... فَتِلْكَ مَوَاهِبُ الرَّبِّ الْجَلِيلِ
وَلَيْسَ لَهَا وَلا مِنْهَا وَلَكِن ... مِنَ الرَّحْمَنِ فَاشْكُرْ لِلدَلِيلِ

إذًا كل خيرٍ فهو من الله تعالى.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: (ولو فتشت من فتشت لرأيت عنده تعنتًا على القدر)، (فتشت من فتشت) يعني ولو كان من أهل العلم حينئذٍ لا بد وأن يقع عنده شيءٌ من الاعتراض على القدر لِمَا كان هذا، لِمَ لَمْ يحصل كذا، هذا المراد وهذا لسان الذي يطلق لسانهم ويسرح بقلبه وعقله فيما لا يعنيه لا بد وأن يجد شيئًا من ذلك في نفسه لِمَا كان كذا لِمَا لم يكن كذا، صحيح؟ هذا كله اعتراضٌ على القدر، لِمَا كان كذا لِمَا لم يكن كذا حتى بعضهم إذا صار شيءٌ يتعلق بالناس من النوازل قال: مسكين يعني هذا ليس محله، لماذا حصل له؟ أليس كذلك؟ حصل له حادث ضعيف مسكين، هذا كله يعتبر ماذا؟ من الاعتراض كأنه يقول: هذا الذي حصل ليس ذاك الشخص أهلاً، إذًا لِمَا حصل هذا؟ هذا اعتراضٌ على القدر (ولو فتشت من فتشت لرأيت عنده تعنتًا على القدر وملامة له، وأنه كان ينبغي أن يكون كذا وكذا)، (كان ينبغي) لما كان كذا (كان ينبغي أن يكون كذا) أشياء وقعت وحصلت، لو كان شيئًا في المستقبل قد يقال لبذل الأسباب لكن شيءٌ وقع اقتراحًا عليه يعني على الله تعالى (وأنه كان ينبغي أن يكون كذا وكذا) اقترحًا عليه وأنه يستحق خلاف ما جرى به القدر، بل يبوحون بذلك ويصرحون به جهارًا في كلامهم وأشعارهم. قال ابن الجوزي: وهذه حالةٌ قد شملت خلقًا كثيرً من العلماء والجهال وأولهم إبليس، فإنه نظر بعقله فقال: كيف يفضل الطين على جوهر النار؟ كيف؟ لماذا؟ وفي ضمن اعتراضه أن حكمتك قاصرةٌ وأن رأي أجود، هذا الذي يتضمنه وهو كذلك سواءً كان إبليس أو غيره، حينئذ نقول: لما كان ينبغي. إذًا أن رأي أجود مما فعله الله تعالى. وهذا باطل وكثيرٌ من العوام إذًا رأى رجلاً صالحاً مؤذى يعني أوذي قالوا: هذا

ما يستحق، أليس كذلك؟ ذكره ابن القاسم في الحاشية، قالوا: هذا ما يستحق أو هذا ابن حلالٍ كأن الله قد ظلمه، صحيح أم لا؟ هذا واقع هذا يعتبر اعتراضًا على القدر، ولذلك ينتبه الإنسان من فلتات اللسان، قالوا: هذا ما يستحق أو هذا ابن حلال كأن الله ظلمه أو يذمه كأنه لا يستحق قدحًا في القدر وارتفاعًا على الخالق جل وعلا في التحكم عليه حتى كأن المعترض قد ارتفع أن يكون شريكًا لله تعالى في ملكه، والله سبحانه وتعالى هو العليم الحكيم يضع الأشياء مواضعها.

٩١٠٢ خاتمة الدرس

قال رحمه الله تعالى: (فمستقل ومستكثر) أي من الاعتراض أقلل أو استكثر، قل ما شئت وسيترتب عليه ما ترتب، (فمستقل ومستكثر) يعني منهم مستقل من الناس، و (مستقل) مبتدأ لخبرٍ محذوف، أي فمنهم من الناس (مستقل)، ومنهم (مستكثر)، {فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ} [هود: ١٠٥]. هذا مثله، منهم شقي ومنهم سعيد، والاسم منه معربٌ ومبني، يعني منه مبني، هكذا. (فمستقل ومستكثر) أي من الاعتراض على قدر الله وحكمه، و (مستقل) مبتدأ حذف خبره أي فمن الناس مستقل ومنهم مستكثر، (وفتش نفسك: هل أنت سالم؟) يعني من التقصير أو من الوقوع في المحرم (سالم) من التقصير في الظنّ الحسن لأنه واجب، التقصير يكون في الواجب، أو من الوقوع فيه فيما إذا كان محرمًا، أليس كذلك؟ (فتش نفسك: هل أنت سالم؟) (سالم؟) من ماذا؟ سلمت من التقصير فيما وجب عليك من إحسان الظن بالله، سالمٌ من الوقوع فيما حرمه الله تعالى عليك من إساءة الظن بالله.

فإن تنج منها تنج من ذي عظيمة ... وإلا فإني لا إخالك ناجيًا

(فإن تنج منها تنج من ذي عظيمة) أي من مصيبةٍ أي من أمرٍ ذي مصيبةٍ عظيمة، أو (فإن تنج منها) أي من هذه الخصلة العظيمة (تنج من ذي عظيمة) أي تنج من شرٍّ عظيم (فإن تنج منها) أي من هذه الخصلة العظيمة (تنج من ذي عظيمة) يعني من شرٍّ عظيم (وإلا فإني لا إخالك ناجيًا)، (إخال) بالكسر يعني لا أظنك، (خال) من أخوات ظَنّ ... (إِخَالُكَ) بكسر الهمزة أي لا أظنك ناجيًا من الاعتراض على القدر، بل أكثر الخلق إلا من شاء الله يظنون بالله غير الحق ظن السُوء أو السَوء بلسان حاله أو بلسان مقاله.

قال رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

الأولى: تفسير آية آل عمران) وهي {يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ} [آل عمران: ١٥٤]. يعني خلاف ما ورد به الشرع.

(الثانية: تفسير آية الفتح) {الظَّانِّينَ بِاللهِ ظَنَّ السَّوْءِ} [الفتح: ٦]. أي خلاف ما أخبره به في الكتاب وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، والضمير في الآيتين يعود إلى المنافقين، {الظَّانِّينَ} أي المسيئين الظن بالله تعالى من المنافقين والمنافقات.

(الثالثة: الإخبار بأن ذلك أنواع لا تحصر) من أين؟ من كلام ابن القيم، لكن الضابط هو أنه يظن بالله تعالى ما لا يليق بجلاله، أي ظن السوء بالله أنواعٌ لا تحصى كما أخبر بذلك ابن القيم، وضابط هذه الأنواع أن يظن بالله ما لا يليق به سبحانه بأسمائه وصفاته.

(الرابعة: أنه لا يسلم من ذلك إلا من عرف الأسماء والصفات وعرف نفسه) يعني لا يسلم من ظن السوء بربه إلا من عرف أسماء الله وصفاته وأنه منزهٌ عن السوء الموصوف بكل كمال وعرف نفسه أنها مأوى كل سوءٍ وظن، أنها مأوى كل سوءِ ظنٍ، يعني فظن ماذا؟ فظن بنفسه ظن السوء بدلاً من أن يظن ربه جل وعلا، وعرف نفسه أنها مأوى كل سوءٍ فظن بها ذلك دون ربه العزيز الحكيم، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

92 ٩٢

٩٢٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
هذا قدم بحثًا فيما يتعلق بإعراب الآية السابقة ({الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ})، وكذلك مثلها {وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْماً بُوراً} [الفتح: ١٢]، و {يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ} [آل عمران: ١٥٤]، قوله: {يَظُنُّونَ}، ({الظَّانِّينَ}). له مفعولان على الأصل أنه إذا كان بمعنى اليقين أو بمعنى الرجحان، فلا بد من مفعولين على القاعدة، قال أبو البقاء: غير الحق، ({الظَّانِّينَ بِاللَّهِ}) غير الحق. هذا مفعول الأول يعني محذوف، المفعول الأول محذوف، أي أمرًا غير الحق، وبالله هو المفعول الثاني غير الحق بالله، ({ظَنَّ السَّوْءِ}) على ذلك يكون مفعولاً مطلقًا، غير الحق ظن السوء في حكم المصدر فهو منصوب لأنه مصدر للتشبيه، أي يقولون غير الحق هذه في الآية أو ظنًّا مثل ظن الجاهلية، ومفعولا يظنون محذوفان أي يظنون أن إخلاف وعده سبحانه حاصل، فهو منصوب بنزع الخافض، أو نجعل الظن بمعنى التهمة، فتنصب مفعولاً واحدًا، ولا تفعل عمل ظن التي بمعنى الشك، وهذا الذي ذهب إليه ابن كثير رحمه الله تعالى، ({الظَّانِّينَ}) أي المتهمين، حينئذٍ تنصب مفعولاً واحدًا ولا تحتاج إلى مفعولاً ثانيًا، أو نجعل شبه الجملة ({بِاللَّهِ}) هو المفعول الأول ({ظَنَّ السَّوْءِ}) وهو المفعول الثاني، لكن هذا فيه إشكال من حيث ماذا؟ ظن السوء بالله، بالله هذا متعلق بظن السوء، جواز حذف المفعولين اختصارًا، وأما حذفهما اختصارًا أي لغير الدليل فعن سيبويه والأخفش المنع مطلقًا، واختاره الناظم يعني ابن مالك رحمه الله تعالى والأكثرين الإجابة مطلقًا، {وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ} وجه الاستشهاد حَذْفُ ما يسد مسد المفعولين أو حَذَفَ ما يسد مسد المفعولين لأن التقدير ظننتم انقلاب الرسول والمؤمنين إلى أهليهم منتفيًّا أبدًا، يعني ما يَسُدّ مسد المفعولين ولا يجعل بالله وظن السوء مفعولين، ظن السوء يكون مفعولاً مطلقًا مقيدًا، يعني مفيد للنوع، قال: والأرجح أن الحذف في الآية الكريمة اختصارًا لوجود دليل في قوله تعالى: {بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ الرَّسُولُ}. يشعر بمفعولين أو ما يسد مسدهم، الأرجح هذا كلام من؟ ابن هشام أو أنت؟
ابن هشام؟

المحقق، والأرجح أن الحذف في الآية اختصارًا لوجود دليل لقوله تعالى: {بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ الرَّسُولُ}. إذًا هذه أقوالٌ في الآية، وننتظر المزيد، خاصة البحث فيما يتعلق به إذا كان الظن بمعنى التهمة، حينئذٍ نحتاج إلى التوجيه بالله، وظن السوء، واضح من القول المذكور هنا.

قال المصنف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ... ((كتاب التوحيد)) قال رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في منكري القدر). هذا هو الباب الستون (باب ما جاء في منكري القدر).

مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)) أنه لما كان توحيد الربوبية لا يتم إلا بالإيمان بالقدر خيره وشره، والإيمان به، وإثباته على وجه الكمال، ذكر المصنف ما جاء من الوعيد في إنكاره تنبيهًا على وجوب الإيمان به، لأنه علقه بماذا؟ بذكر الوعيد (باب ما جاء في منكري القدر) حينئذٍ الذي جاء في المنكرين ما هو؟ الوعيد، وليس الثواب، ومر معنا القاعدة أنه إذا دل الدليل على وجوب شيءٍ حينئذٍ لا نحتاج إلى دليل على تحريمه وترتب العقاب عليه، أليس كذلك؟ وإذا جاء الشيء وله ضدٌّ واحد ودل الدليل على تحريمه أو ترتب العقوبة عليه، حينئذٍ لا نحتاج دليل على إيجابه إيجاب ضده، حينئذٍ إذا دل الدليل على أن من أنكر القدر أحرقه الله تعالى بالنار وتوعده بالعذاب في الدنيا والآخرة لا نحتاج إلى دليل على كونه واجب مع وجود الدليل، فالمصنف هنا أثبت العكس ليتوصل به إلى الوجوب، لأن وجوب الإيمان بالقدر هو من واجبات التوحيد بمعنى أنه لا يتم التوحيد إلا به، والمراد به توحيد الربوبية وإن كان له

تعلق بتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، لكن تعلقه بالربوبية أشد، فلما كان توحيد الربوبية لا يتم إلا بإثبات القدر والإيمان به ذكر المصنف ما جاء من الوعيد في إنكاره تنبيهًا على وجوب الإيمان به، يعني على القاعدة السابقة أنه إذا ثبت تحريم الشيء دل على وجوب ضده إن كان له ضدًا واحدًا، فيكون ماذا؟ يكون واجبًا.

قوله: (ما جاء في منكري القدر) أي من الوعيد الشديد و (منكري) أصله منكرين أما ... ٦.٢٢، أصله منكرين يعني جمع مذكر سالم أصله منكر، أَنْكَرَ يُنْكِرُ فهو مُنْكِر لجمعه بالواو والنون منكرين لأنه جاء هنا جاء مجرورًا (في منكري) إذًا منكرين منكري، أين النون؟ ذهبت للإضافة.

نُونًا تَلِي الإِعْرَابَ أَوْ تَنْوِينَا ... مِمَّا تُضِيفُ احْذِفْ كَطُورِ سِينَا

إذًا حذف النون لأنها بدل عن التنوين كما أن التنوين يحذف مضاف كذلك ما ناب مناب التنوين يحذف عند الإضافة، يعني يحذف من المضاف، إذًا (باب ما جاء في منكري) أصله منكرين، وهو مضاف والقدر مضاف إليه، والإضافة هنا لامية، منكرين للقدر الإضافة لامية، حينئذٍ يكون إعرابه أنه مجرور بـ (في) وجره الياء أين هي؟ الياء المحذوفة للتخلص من التقاء الساكنين، (منكري القدر) لا تقل: منكري القدر هذا من باب التعليم والإيضاح، وإلا الأصل (منكري القدر) حينئذٍ (منكري القدر) نقول: هذا مثل {وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ} [الحج: ٣٥] ما تنطق بالياء، حينئذ نقول: حذفت الياء للتخلص من التقاء الساكنين، وهذا نوعٌ من الإعراب التقديري نوع من أنواع الإعراب التقديري، فالتقدير كما يكون في الحركات يكون في الحروف كما مر معنا مرارًا، إذًا (منكري) هذا جمع منكرين، والأصل أنه مأخوذ من الإنكار أَنْكَرَ يُنْكِرُ إِنْكَارًا اسم فاعل فهو مُنْكِر، اسم المفعول مُنْكَر، الإنكار ضد العرفان متقابلان عرفته أنكرته متقابلان، الإنكار ضد العرفان، يقال: أَنْكَرْتُ كذا وَنَكِرْتُ كذا، أَنْكَرْتُ وَنَكِرْتُ يعني بالهمز وبدونه، وأصله الإنكار أن يَرِدَ على القلب ما لا يتصوره، وذلك ضربٌ من الجهل، أن يَرِدُ على القلب ما لا يتصوره، وكل شيءٍ لا يُتَصَوَّر فهو جهلٌ، لأن العلم قسمان: (تصور، وتصديق).

قلنا: التصور هذا إدراك المفرد، أليس كذلك؟ حينئذٍ نقول: هذا ما لم يكن فهو جهلٌ، إذًا الإنكار ضد العرفان، وأصله أن يرد على القلب ما لا يتصوره ذلك ضربٌ من الجهل، يعني نوعٌ من أنواع الجهل. قال تعالى: {فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لاَ تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ} [هود: ٧٠]، {فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ} [يوسف: ٥٨]. وقد يستعمل ذلك الإنكار فيما يُنكر باللسان، وسبب الإنكار باللسان هو الإنكار بالقلب، يعني الأصل في الإنكار يكون بالقلب، لماذا؟ لأنه ضد العرفان، يعني ضد المعرفة، المعرفة محلها القلب هذا الأصل، والمعرفة والعلم على الصحيح مترادفان بمعنى واحد، ومحلهما القلب، إذًا نقيضهما وضدهما الذي هو الإنكار يكون محله القلب هذا الأصل فيه، فإن كان في اللسان حينئذٍ يكون فرعًا عن ما في القلب، فإن وجد الإنكار في اللسان حينئذٍ لما قام بالقلب من ذلك. فقال هنا: وسبب الإنكار باللسان هو الإنكار بالقلب لكن ربما ينكر اللسان الشيء وصورته في القلب حاصلة. يعني قد ينكر بلسانه ما لا يُنكره بقلبه فيكون كذبًا، فيكون نوعًا من الكذب، لماذا؟ لأن الأصل في الإنكار إنما يكون بالقلب، فإذا كان باللسان دون القلب حينئذٍ يكون هذا نوع من الكذب، وربما ينكر الإنسان الشيء وصورته في القلب حاصلةٌ ويكون في ذلك كاذبًا، وعلى ذلك قوله: {يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا} ... [النحل: ٨٣] يعرفون ثم ينكرون، قلنا: يجتمع في الإنسان هنا ماذا؟ الضدان، مر معنا المسألة الأخير في الباب السابق فيما سبق أنه يجتمع في القلب ضدان، قلنا: المعرفة والنكرة، كالإيمان والكفر يجتمعان لكن الكفر الأصغر كذلك الشرك الأصغر يجتمعان، إذًا المعرفة بالشيء ونكران الشيء قد يجتمعان ولكن لا من جهةٍ واحدة، فإذا وُجِدَ في القلب النكران فأنكر بلسانه تطابقا، وإذا أنكر بلسانه لشيء يعتقده بقلبه يعني ضده حينئذٍ نقول: هذا يعتبر كذبًا، فالأصل في الإنكار لا يكون باللسان، وإنما يكون في القلب، فإذا عبر بلسانه بكونه منكرًا لشيء يُقِرُّ به في قلبه فيكون كاذبًا حينئذٍ. إذًا (ما جاء في منكري القدر). (القدر) بالفتح ويسكن فتح الدال يقال على وزن فَعْل، ويقال فَعَل وجهان، والأشهر الفتح، القَدر بالفتح ما يقدره الله تعالى من القضاء وما يجري

في الكون فهو تقدير الله للكائنات، وهو سر مكتومٌ لا يعلمه إلا الله، وتفسيره وكيفيته هذا بذكر المراتب الأربعة إذ الأصل من حيث الجملة أو من حيث الإجمال نقول: القدر تقدير الله تعالى للكائنات، قَدَّرَ عَلِمَ فكتب فشاء فخلق الكائنات إنما توجد على هذا النمط، عَلِمَ بها جل وعلا بعلمه السابق كتب ذلك في اللوح، ثم بعد ذلك شَاءَ ثم خَلَقَ، هذا هو القدر، تقدير الله تعالى للكائنات، وما يجري في الكون كل ما يجري في الكون يكون على هذه المراتب الأربعة، فهو تقدير الله للكائنات وهو سرٌ مكتوم لا يعلمه إلا الله إلا إذا أوحى الله تعالى إلى نبي من الأنبياء أو يُعلم بعد أن يقع، وإنما يكون غيبًا متى؟ قبل وقوعه، وأما بعد أن يقع فحينئذٍ نعلم أن هذا قدر الله تعالى كما مر معنا ولكن قدر الله، فالقدر سر الله في خلقه ولا نعلمه إلا بعد وقوعه سواء كان خيرًا أو شرًّا.

قال القرطبي رحمه الله تعالى: القدر مصدر قَدَرْتُ الشيء بتخفيف الدال، أَقْدِره وأَقْدُره، يعني قَدَرْتُ أَقْدِرُ أفعِلُ بكسر العين، وأقدر يعني بضم العين، أَقْدُره قَدْرًا وقَدَرًا، ولذلك قلنا: القَدَرُ والقَدْرُ، يعنى بمعنى واحد. قال: قَدْرًا وقَدَرًا إذا أحط بمقداره، ويقال: قَدَّرْتُ أُقَدِّرُ تَقْدِيرًا يعني يأتي بالتثقيل ويأتي بالتخفيف، مُشدَّد الدال للتَّضْعِيف، فإذا قلنا: إن الله تعالى قَدَّرَ الأشياء، ما المراد بهذا الكلام؟ إن الله قَدَّرَ الأشياء، وهذا نسبة القدر إلى الله تعالى قدر وصفته بماذا؟ بكونه مقدرًا أليس كذلك؟ نسبته إلى التقدير، عندما يقال إن الله تعالى مقدر الأشياء معناه أنه تعالى علم مقاديرها وأحوالها وأزمانها قبل إيجادها هذا العلم السابق، ثم أوجد منها ما سبق في علمه أنه يُوجده على نحو ما سبق في علمه، يعني جمع بين الخلق وبين العلم ولم يذكر الكتاب والمشيئة من باب الاختصار، فلا مُحْدَثَ في العالم العلوي والسفلي إلا هو صادرٌ عن علمه تعالى وقدرته وإرادته، هذا هو المعلوم من دين السلف الماضيين الذي دلت عليه البراهين فما من شيء في الكون في العالم العلوي السماوات السبع والأراضين السبع ما من شيءٍ يتحرف أو يُوجد أو قل على جهة العموم مخلوق إلا والله تعالى خالقه وعلم به قبل وجوده، وكتب ذلك قبل خلقه ثم شاءه ثم أوجده، والْقَدَر يُطلق على معنيين على المشهور عند أهل العلم في الاستعمال:

- إما أن يراد به المعنى المصدري وهو التقدير الذي ذكرناه سابقًا.
- وإما أن يراد به اسم المفعول، يعني المقدور.

فيطلق القدر بمعنى المصدري التقدير.

ويطلق بمعنى اسم المفعول يعني الْمُقَدَّر ما قدره الله تعالى.

فالتقدير يكون مصاحبًا للفعل وسابقًا له، [التقدير يكون مصاحبًا للعلم، لا نعم] فالتقدير يكون مصاحبًا للفعل وسابقًا له، بمعنى ماذا؟ أن الله تعالى يعلم الشيء قبل وجوده، ثم يُوجَدُ. إذًا عندنا تقديران هنا:

- تقديرٌ سابقٌ وهو علمه السابق.
- وعندنا تقديرٌ مصاحبٌ للفعل وهو الإيجاد، فيعلم الله تعالى أنه سيخلق سبع سماوات، إذًا قبل وجودها هي مقدرة، ثم إيجادها هذا نوع كذلك من أنواع التقدير، حينئذٍ التقدير يكون مصاحبًا للفعل وسابقًا له، يعني يجتمع فيه أمران: يكون سابقًا، ويكون مصاحبًا. فالمصاحب للفعل هو الذي يكون به الفعل يعني يكون مقارنًا للخلق والتكوين، والسابق هو الذي قَدَّرَهُ الله في الأذل، يعني لا يكون معه خلقٌ، السابق التقدير السابق لا يكون معه خلق، إنما علمه جل وعلا لعلمه الأزلي ثم كتب ذلك في اللوح، هنا لم يخلق بعد، هذا يسمى ماذا؟ يسمى تقديرًا، ثم إيجاده منذ أن يوجد ابتداءً مقارنة بإرادته جل وعلا نقول: هذا تقدير آخر. حينئذٍ التقدير يكون مصاحبًا، ويكون سابقًا، هذا عقيدة أهل السنة والجماعة.

قال البغوي في ((شرح السنة)): الإيمان بالقدر فرضٌ لازم. وهذا فرض عين يعني أصله يعتبر من فروض الأعيان كالعلم بالإيمان بالله تعالى وملائكته ورسله واليوم الآخر، كذلك الإيمان بالقضاء والقدر هذا فرض لازم يتعين على كل مسلم أن يعلمه على جهة

الإجمال في الإجمال، وعلى جهة التفصيل في التفصيل، يعني ثم مرتبتان:

- مرتبةٌ هي إجمالية.
- ومرتبةٌ هي على جهة التفصيل.

قال البغوي: الإيمان بالقدر فرضٌ لازم، وهو أن يعتقد أن الله تعالى خالق أعمال العباد. لأن ما في الكون من مخلوقٍ إلا والله تعالى خالقه، ومن ذلك الإنسان، وعبر بعضهم بالحيوان ليشمل الجميع، حينئذٍ يقول: الإنسان مخلوق، وأفعاله كذلك مخلوقة، لأن خالق الأصل خالقٌ للفرع. ولذلك قال: أن يعتقد أن الله تعالى خالق أعمال العباد خيرها وشرّها. ونص على أفعال العباد لماذا؟ ردًّا على أهل البدع على المعتزلة، نقول: أهل البدع يشمل الكفار، يعني ليس فيه نفي للكفر عنهم، حينئذٍ نقول: نص على أفعال العباد لكونه أراد أن يردّ على من نازع في هذه المسألة.

خالق أعمال العباد خيرها وشرّها كتبها عليهم في اللوح المحفوظ قبل أن يخلقهم قال الله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦]. يعني وما تعملونه كذلك يعتبر مخلوقًا، فالإيمان والكفر من أعمال العباد، أليس كذلك؟ الإيمان هذا وصف للعبد، إذًا هو فعل له كذلك الكفر وصفٌ للعبد كذلك هو فعلٌ له، فالإيمان والكفر والطاعة والمعصية كلها بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته غير أنه يرضى الإيمان والطاعة ووعد عليهما الثواب ولا يرضى الكفر والمعصية وأوعد عليهما العقاب.

إذًا كلٌّ من الإيمان والكفر يعتبر من أفعال العباد، والله تعالى خالقٌ للإيمان والكفر، ونسبة الإيمان نسبةُ مباشرة للعبد وهو فعله، ونسبة خلقٍ وهذه تنسب إلى الله تعالى. إذًا خالق أفعال العباد خيرها كالإيمان والطاعة، وشرها كالكفر والمعصية الخالق هو الله تعالى، ولا يلزم من ذلك أن يكون العبد مجبورًا كما سيأتي.

قال الله تعالى: {وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ} [إبراهيم: ٢٧]. يضل الظالمين، من الذي أضل الظالمين؟ الله عز وجل، إذًا بإرادته ومشيئته، والضلال الذي يكون عليه الضالون فعلٌ لهم منسوبٌ لهم، والله تعالى خالقه، يحبه؟ الجواب: لا، لا يحبه {وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ} يفعل بنفسه، ويفعل بغيره جل وعلا، فما يشاء هنا فيها عموم.

قال رحمه الله تعالى: والقدر سرٌّ. الكلام للبغوي، والقدر سرٌّ من أسرار الله تعالى لم يُطْلِعْ عليه ملكًا مقربًا ولا نبيًّا مرسلاً، ولا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل، أما بطريق الشرع فلا إشكال فيه البتة، بل يعتقد أن الله تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين:

- أهل يمين خلقهم للنعيم فضلاً منه وإحسانًا.
- وأهل الشمال خلقهم للجحيم عدلاً منه ولم يظلمهم.

إذًا يعتقد ذلك أو لا؟ قل: نعم، يجب أن يعتقد ذلك قال الله تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ} [الأعراف: ١٧٩]. {ذَرَأْنَا} خلقنا دل ذلك على أن أفعال العباد منسوبةٌ إليهم، وحينئذٍ يعاقبون أو يثابون، ووجود المعصية لا يحبها الله تعالى وإن كان خالقًا لها لعموم قوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦].

ومراتب القضاء والقدر أربع مراتب وهي التي بها يتم أو العلم بالقضاء والقدر كيف يكون، يكون بتحقيق هذه المراتب الأربعة:

الأولى: علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها، يعني العلم الأزلي السابق، علم بالأشياء قبل خلقها، قال تعالى: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ} [الحج: ٧٠]. {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاء وَالْأَرْضِ}، {مَا فِي السَّمَاء} كل ما في السماء، {وَالْأَرْضِ} كل ما في الأرض فيعلمه الله تعالى حينئذٍ هذا فيه عموم يعلمه قبل وجوده وبعد وجوده، أليس كذلك؟ يعلمه على جهة الإجمال وعلى جهة التفصيل، خلق السماء وخلق الأرض ويعلم ما في السماء ويعلم ما في الأرض سواءٌ كان سابقًا أو لاحقًا. وقوله: {إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ} يعني محفوظ مكتوب {إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} فنؤمن بأن الله تعالى علم كل شيء جملةً وتفصيلاً، فعلم ما

كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فعلمه جل وعلا يتعلق بالجائز، بالواجب، بالمستحيل، يعني بالممكن والمستحيل، كل ما أمكن فعلمه جل وعلا متعلقٌ به، وكل ما امتنع كذلك أو سُمِّيَ بالمستحيل فكل شيءٍ معلومٌ لله تعالى سواءٌ كان من أفعاله أو من أفعال العباد.

الثانية: كتابة ذلك عنده في الأزل قبل خلق السماوات والأرض فالآية السابقة دليلٌ عليها {إِنَّ ذَلِكَ} أي المعلوم {فِي كِتَابٍ} أي مكتوب.

الثالثة: المشيئة العامة المتناولة لكل موجودٍ فلا خروج لكائنٍ عن مشيئته كما لا خروج له عن علمه، كما أنه لا يخرج عن علمه جل وعلا شيءٌ من الأشياء أيًّا كان، كذلك لا يخرج عن مشيئته، فما في الوجود من شيءٍ - وهو مخلوق - إلا والله تعالى قد شاءه، وما يفعل العباد فكذلك قد شاءه الله تعالى وإن كانت له المشيئة إلا أنها تابعةٌ لمشيئة الله تعالى {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: ٨٢]. فهذه المشيئة كونية يعني لا تنقسم إنما هي مشيئةٌ واحدة، فلا يكون في ملكه ما لا يريد أبدًا، لا يوجد في ملكه ما لا يريده أبدًا، أليس كذلك؟ إذا شاء شيء كان، إذا لم يكن دل على أنه لم يشأ، فيه تلازم أو لا؟ فيه تلازم إذا شاء الشيء كان، إذا لم يكن دليلٌ على أنه لم يشأه، ولذلك قلنا بالأمس: أن ما لم يكن حينئذٍ يقول: هذا اعتراضٌ شيءٌ ما شاءه الله تعالى فكيف حينئذٍ تربط مشيئتك بمشيئته جل وعلا، شيء انتفى لم يكن حينئذٍ يكون فيه اعتراضًا على القدر، كذلك شيءٌ شاءه ولم تشأه أنت، أليس كذلك؟ قلنا: هذا فيه اعتراضٌ على القدر، (لو) كان كذا لكان كذا كلٌّ متعلق بالوجود وبالعدم، (لو) لم يكن كذا، (لو) كان كذا حينئذٍ يكون اعتراضًا على ما وُجِدَ وكان بمشيئة الله تعالى لو لم يكن، أو شيءٌ لم يكن لو كان حينئذٍ يكون الاعتراض من جهة الإيجاد ومن جهة العدم.

الرابعة: الخلق.

إذًا: العلم السابق الأزلي، ثم الكتابة، ثم بعد ذلك المشيئة العامة، ثم بعد ذلك الخلق.

خَلْقُهُ لهذه الموجودات وإيجاده وتكوينه والله تعالى خالق كل شيء وما سواه مخلوق، ليس ثَمَّ إلا خالقٌ ومخلوقٌ {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر: ٦٢]. {كُلِّ} هذه صيغة عموم، فتدل على أن كل ما سوى الله والله تعالى هنا بأسمائه وصفاته ولذلك استدل أهل العلم بأن هذه الآية تدل على أن أسماءه وصفاته ليست مخلوقة لأنها تابعةٌ للذات، وإذا كان الله تعالى لا يدخل هذا لا يتصوره عقلٌ يقول: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}، {خَالِقُ} إذًا يستلزمه مخلوقًا، إذًا غيره فكيف يأتي العقل يُشكل أو يَسْتَشْكِلُ بأن الشيء هل دخل فيه الله تعالى أم لا؟ والشيء يطلق على الباري جل وعلا، هذا فسادٌ في العقل والتصور، وهذا لا يتأتى في عقل مسلمٍ عرف ربه أنه يتعلق به الخلق، {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} إذًا {كُلِّ} هذه صيغة عموم، فتدل على أن كل ما يصدق عليه أنه شيء فالله تعالى خالقه، والإنسان شيء. إذًا الله خالقه، إذًا أفعال العباد التي يُوصف بها العبد حينئذٍ نقول: هذه داخلةٌ في قوله: {كُلِّ شَيْءٍ} فهي مخلوقة، هذا العموم ليس له مخصصٌ البتة، ولا نقول كما يقول السيوطي وغيره: أنه عامٌ أُريد به الخاص. يعني ما سوى الله تعالى، لأنه يحتمله العقل أنه دخل الباري جل وعلا هذا فسادٌ هذا باطل، بل هو عامٌ لا مخصص له البتة وليس عامًا أُريد به الخصوص، ودخل فيه فعل العبد فهو مخلوقٌ لله تعالى لأن فعل العبد أو فعل المخلوق من صفاته، والصفات يحذى بها حَذْوَ الذات إذا كانت الذات مخلوق حينئذٍ الصفات منها الفعل يكون ماذا؟ يكون مخلوقًا، وإذا كانت الذات غير مخلوقة فالصفات كذلك ليست مخلوقة، واضح هذا؟ حينئذٍ نقول: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} دخل فيه العبد، والعبد مخلوق، وفعله كذلك من صفاته فهي مخلوقة، فالعبد وصفاته مخلوقان، ولأن فعله ناتجٌ عن أمرين - هذا وجهٌ آخر -:

- إرادة جازمة.

وقدرةٌ تامة.

يعني كل عبدٍ إذا فَعَلَ الفعل ووُجِدَ حينئذٍ لا يوجد إلا بإرادةٍ جازمة، أراد الشيء وهو التخصيص ما يدل على التخصيص والميل، حينئذٍ إرادة جازمة، وقدرة تامة، فالعبد كما أن من صفاته العين والأنف والأذن كذلك من صفاته ماذا؟ أنه يُريد، وأن عنده قدرة، كما أن عينه مخلوقة وسمعه مخلوق وأذنه مخلوقة وأنفه مخلوق كذلك إرادته مخلوقة وقدرته مخلوقة.

إذًا لا فرق بين هذه الصفات، فما نتج عن الإرادة الجازمة والقدرة التامة حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون مخلوقًا، الناتج عن المخلوق فهو مخلوق، والله تعالى خالق الإرادة كما أنه خالق السمع في الإنسان، وكذلك الله تعالى خالق القدرة في الإنسان كما أنه خلق له يدًا وقدمًا ونحو ذلك، فلا فرق بينهما البتة، فالله تعالى خلق الصفات التي هي محسوسة، وكذلك خلق الصفات التي هي معنوية، فما كان ووُجِدَ من الصفات المحسوسة أو المعنوية حينئذٍ يكون مخلوقًا، هذا وجه آخر في الاستدلال على كون أفعال العباد مخلوقة، وهذا لا خلاف فيه بين السلف البتة، الصحابة ومن تبعهم لكن أهل البدع مالوا إلى ذلك، ففعله حينئذٍ نقول: ناتج عن أمرين:

إرادة جازمة، يعني الإرادة الجازمة هي احترازًا عن الإرادة غير الجازمة، لأنه إذا كانت الإرادة مترددة لن يكون فعلٌ، كذلك إذا أراد الشيء ولم تكن عنده قدرة لا يستطيع، حينئذٍ لا يوجد الفعل لا بد من أمرين، أليس كذلك؟ هذا كل فعل يقع أنت مجيئك الآن إلى الدرس إرادة جازمة وقدرة تامة، الذي تخلف قد يكون عنده إرادة جازمة لكنه ما استطاع أن يصل، أليس كذلك؟ أو عنده قدرة لكن ما وُجدت الإرادة فهو متردد يذهب أو لا، إذًا ما حصل منه الفعل، وأنت حصل منك الفعل، إذًا وُجِدَتِ الإرادة الجازمة والقدرة التامة. والله خالق كل من الإرادة والقدرة، وخالق السبب خالق للمسبب، السبب الذي هو الإرادة والقدرة، والمسبب الذي هو الفعل المترتب على الإرادة والقدرة.

هذه أربع مراتب يجب الإيمان بها هي كيفية القدر، الإيمان بالقدر كيف يكون؟ نقول: بهذه المراتب، كل شيءٍ مخلوق وُجد في الكون لا بد من تنزيل هذه الأربع المراتب، أنت وجودك مخلوق، إذًا علم بك الباري جل وعلا قبل أن يخلق السماوات بخمسين عامًا، ثم خمسين ألف سنة، ثم بعد ذلك كتب، ثم بعد ذلك شاء في الوقت الذي أراده الله جل وعلا، ثم بعد ذلك خلقك، فكل جزئية من المخلوقات تتعلق بها هذا الشيء، لأن كل خلقٍ ينفرد عن الآخر، لم يوجد جملة واحدة خلق والمشيئة لم توجد جملة واحدة وإنما كل مخلوق تعلق بمشيئة خاصة وخلقٌ خاص.

إذًا هذه أربع مراتب يجب الإيمان بها وهي محل وفاق بين أهل السنة والجماعة، لم يختلفوا في أي جزئية من هذه الجزئيات البتة.

علمٌ كتابة مولانا مشيئته ... وخلقه وهو إيجاد وتكوين

هذه أربع مراتب مجموعة في هذا البيت.

علمٌ كتابة مولانا مشيئته ... وخلقه وهو إيجاد وتكوين

المصنف قال رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في منكري القدر). المشهور من المخالفين في هذا المقام طائفتان، يعني الذين عليهم البحث في هذه المسألة، وثَمَّ طائفتان مخالفتان في القدر:

الطائفة الأولى المسماة بالجبرية في الجهمية أتباع الجهم بن صفوان، عنون لهم أهل العلم بالجبرية لِمَا سيأتي، هؤلاء غلوا في إثبات القدر، من غلوهم في إثبات القدر نَفَوْا أفعال العباد، يعني العبد ليس له فعلٌ البتة، وزَعَمُوا أنهم لا يفعلون شيئًا وزعموا أنهم يعني العباد لا يفعلون شيئًا البتة ليس لهم فعلٌ، وأفعالهم التي تصدر عنهم فعلٌ لله تعالى ليست أفعالاً لهم، إذًا لماذا خلقوا؟ لماذا وجدوا؟ هذا الذهاب والإتيان والكبر والصغر والنكاح كل ذلك من أين؟ هذا كله ينسب إلى الله تعالى والعبد ليس له شيءٌ البتة، هؤلاء غلوا في إثبات القدر فجعلوا أن كل شيء خلقه الله تعالى مباشرةً، فلا يُنسب إلى العبد شيءٌ البتة، نَفَوْا أفعال العباد وزعموا أنهم لا يفعلون شيئًا البتة، وإنما الله هو فاعلٌ تلك الأفعال حقيقةً، فهي نفس فعله لا أفعاله، يعني لا تنسب إلى العباد، والعبيد ليس لهم قدرةٌ ولا إرادة ولا فعلٌ البتة، وإنما أفعال العباد قالوا: كحفيف الشجر أو كحركة المرتعش والكل فعل الله تعالى. يعني كل ما يصدر عن العبد حينئذٍ الشجرة

إذا جاء الهواء ماذا تصنع؟ تحرك، أو بالأصح تُحَرَّك، أما هي لا تحرك بنفسها، قالوا كذلك العبد فأفعاله كحركة أو حفيف الشجر، أو حركة المرتعش، كإذا كان مريضًا ولم يسيطر على نفسه يخاف إذا خاف من شيئًا مثلاً ما فإذا ارتعش من شدة الخوف هذا ليس فعلاً له هو لا يفعله، وإنما يقوم به ويحصل له، حينئذٍ يقال وأفعاله كحركة المرتعش، هذا لا يُنسب إليه، بل يراه عيباً ونقصًا، حينئذٍ قالوا: هذه ليست باختياره، فإذا لم يكن باختياره فلا ينسب إليه، كذلك ما يحصل للشجر ونحوه، والكل فعل الله تعالى، وعليه إذا تقرر هذا بأن العبد لم يفعل شيئًا البتة، وأن الفعل منسوب إلى الله تعالى حقيقةً لزمهم قول باطل إن أقروا به كفروا وقد أقروا به، وهو أن كل ما يصدر عن العبد من طاعات ومعاصي فالله تعالى هو الفاعل، فلو أطاع قد يقال بأنه ليس فيه محذور، لكن إن فعل محرمًا زنا إن لاط إن سرق إن شرب الخمر من الفاعل؟ قالوا: الله تعالى. وهذا كفرٌ وخروج من الملة. ولذلك قالوا عليه سائر الأفعال تعتبر ماذا؟ تعتبر طاعات، يعني بالنسبة إلى الحكم الشرعي لا شك أننا نحكم عليه بماذا؟ بأن ما يفعله يكون محرمًا، لكن باعتبار ما يقرر عندهم عند الجبرية بأن الطاعة هي موافقة الأمر الكوني، انظر إلى أين وصلوا، أن الطاعة هي موافقة الأمر الكوني، ما المراد بهذا؟ المراد أن كل ما يُوجد على وجه الأرض من فعل المخلوق وغيره حينئذٍ يكون ماذا؟ يعني العبد وغير يكون منسوبًا إلى الله تعالى، فيكون العبد قد وافق الأمر الكوني، وإذا وافق الأمر الكوني حينئذٍ يكون طاعةً، فلو شرب الخمر هذا مخلوق أو لا؟ هذا مخلوق، هل يقع في الكون شيءٌ لم يشأه الله تعالى؟ نقول: لا، لا يقع، إذًا هذا وافق الأمر الكوني فصار طاعةً، إذًا شرب الخمر يعتبر ماذا؟ يعتبر طاعةً، وهذا كفر.

قال هنا: وعليه فسائر الأفعال طاعة لأنها موافقة لإرادة الله الكونية القدرية فالزنا والخمر والقتل وسائر المحرمات طاعات على هذا القول، وهذا باطل لأنه يلزم منه محال. ولذا قال بعض غلاتهم:

أصبحت منفعلاً لما يختاره ... مني ففعلي كله طاعات

أصبحت منفعلاً منفعل يعني ماذا؟ يعني استجاب لما أراده الله تعالى هذا الانفعال استجاب لما يختاره ربي، إذًا اختاره من؟ الله تعالى، ففعلي كله طاعات فكل ما يصدر عنه فهو طاعات، لماذا؟

لأن هذا الفعل يكون مخلوقًا، وإذا كان مخلوقًا حينئذٍ صار بمشيئة الله تعالى

، إذًا وافق الإرادة الكونية وكل ما وافق الإرادة الكونية فهو باطل، ... [فهذا الفساد فساد] فهذا المذهب فساده يُغني عن إفساده. فالجبرية غلوا في إثبات القدر فسلبوا العبد اختياره وقدرته، ليس له قدرة وليس له اختيار البتة، وإنما الفعل فعل الله تعالى، والطاعة إنما هي موافقة الأمر الكوني، فلذلك مرقوا من الإسلام، وسموا بذلك لذلك لأنهم يقولون: إنا مجبرون على أفعالنا، فالعبد لا فعل له البتة، العبد ليس له فعلٌ البتة، وكما قلنا: هذا المذهب فاسد باطل يرد إجماع السلف كما مر.

الطائفة الثانية: القدرية - الأولى الجبرية منسوبة إلى الجبر إنا مجبرون جبرنا الله تعالى على ذلك حينئذٍ سموا بذلك وهم الجهمية - الطائفة الثانية القدرية وهم أكثر المعتزلة، وبعضهم يقول: القدرية المعتزلة. وإن كان أكثر المعتزلة على هذا، وهم نفاة القدر، القائلون: إن أفعال العباد وطاعاتهم ومعاصيهم لم تدخل تحت قضاء الله وقدره. عكس ما سبق، وهذا الذي يحصل بين هذه الفرق، وهذا يأتي ببدعة، وهذا يأتي بما يضادها، وكل منهما يدَّعُون ماذا؟ أنهم على الحق، أولئك غَلَوا في إثبات القدر، فنفوا القدرة والاختيار والإرادة عن المخلوقين، هؤلاء عكسوا قالوا: لا، هذا له قدرة وله اختيار وله مشيئة، والله تعالى لا تتبع مشيئته مشيئة الله تعالى، فلا يعلم ما سيكون إلا بعد أن يقع، إن أفعال العباد وطاعتهم ومعاصيهم لم تدخل تحت قضاء الله وقدره، فالله سبحانه - على زعمهم - لا يقدر على أفعال العباد ولا شاءها منهم، يعني كل واحد منهم ماذا؟ له مشيئة تخصه حينئذٍ هو الذي يشاء وأما الله تعالى لا علاقة له البتة فهو الذي يوجب فعله، وهو الذي يخصص، وهو الذي يفعل .. إلى آخر ما ذكره، فالله سبحانه على زعمهم لا يقدر على أفعال العباد ولا شاءها منهم، ولكنهم يعملونه دون مشيئة الله وقدرته، وأن الله تعالى لا يقدر أن يهدي ضالاً ولا يُضل مُهْتَدِيًا، لماذا؟ لأنه لا

علاقة بين مشيئة العبد ومشيئة الله تعالى، فالله تعالى إنما يحكم مشيئته جل وعلا وقدرته، وأما العباد فهم مستقلون بقدراتهم ومشيئاتهم، فأثبتوا خالقًا بل خالقين مع الله سبحانه هذا إشراكٌ مع الله في توحيد الربوبية.

فالجبرية عكس القدرية نفاة القدر، القدرية هذا المشهور أنهم نفاة القدر نفوا القدر، والجبرية عكسهم، فإن القدرية نسبوا إلى القدر لنفيهم إياه، وقد تسمى الجبرية قدرية كذلك لأنهم غَلَوا في إثبات القدر والتسمية على النافين أغلب.

إذًا الجبرية يسمون كذلك القدرية لأنهم غَلَوا في إثباته، لكن النفاة الاسم بهم أليق وأكثر. وأكثر المعتزلة على هذا المذهب الباطل.

وقد جاءت أحاديث كثيرةٌ في ذم القدرية وأنهم مجوس هذه الأمة، فعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعًا: «القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم». رواه أبو داوود. وروى من حديث حذيفة «لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذي يقولون لا قدر». الحديث يعني أن الأمر مستأنف، أُنُف لم يسبق به قدر أو لم يسبق به قدرٌ ولا علمٌ من الله، وإنما يعلمه الله تعالى بعد وقوعه، هذا المراد بكون الأمر أُنُف، لماذا؟ أنه لم يعلمه الله تعالى، وإنما يعلمه متى؟ بعد أن يقع، فيأمر الله تعالى بالأمر ولا يعلم من الذي يطيع ومن الذي يعصي إلا بعد الوقوع، وهذا كفرٌ، قد تكلم أهل الحديث في صحة هذه الأحاديث يعني الواردة في القدرية هل هي مرفوعة أم لا؟ والصحيح أنها موقوفةٌ على بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

وسموا مجوس هذه الأمة لمضاهات قولهم لقول المجوس فإن المجوس يُثبتون خالقين: خالق الخير، وخالق الشر. إذًا أثبتوا خالقين وهما: النور، والظلمة. فالنور خالق الخير والظلمة خالق الشر. وكذلك القدرية أثبتوا خالقين أثبتوا أن الله خالق الحيوان إنسان وغيره، وأن الحيوان يخلق فعل نفسه. إذًا أثبتوا ماذا؟ أثبتوا خالقين، الله تعالى خلق الحيوان، والحيوان له فعله، من الذي خلق فعل الحيوان؟ هو نفسه. إذًا كل إنسان يعتبر ماذا؟ يعتبر خالقًا، ولذلك القول بأنهم أثبتوا خالقًا مع الله تعالى؟ لا، ليس الأمر كذلك، وإنما هذا المراد بالجنس وهو أن الإنسان يخلق، لكن زيدٌ خالق وعمرٌو خالق إلى ما شاء الله إذًا أثبتوا ماذا؟ أثبتوا خالقِين مع الله تعالى وليس خالقًا واحدًا، وهذا شرك أكبر، هذا شركٌ أكبر في الربوبية، نحن نقول ماذا؟ لا خالق إلا الله، فإذا أثبت أو اعتقد بأن العبد يخلق فعله حينئذٍ نقول: هذا مدعٍ أن مع الله تعالى خالق، وهذا شركٌ أكبر في الربوبية.

وهدى الله أهل السنة والجماعة إلى القول الحق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: مذهب أهل السنة في هذا الباب باب القدر وغيره ما دل عليه الكتاب والسنة. يعني لا عدول عن الكتاب والسنة مذهب أهل السنة دائمًا تريد أن تعرفه، انظر في الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة يعني على فهم الصحابة، فتعرف حينئذٍ ماذا اعتقد أهل السنة والجماعة، وهذه المسائل كما قلنا: ليس فيها خلافٌ البتة بين الصحابة ولا من بعدهم. يعني من أهل السنة والجماعة، ما دل عليه الكتاب والسنة وكان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والصحابة رضي الله تعالى عنهم، فلا بد من النظر في ماذا؟ في فهومهم ماذا فهموا من هذه النصوص؟ وهذا باب المعتقد كله قائمٌ على هذا يعني باب توحيد الإلوهية وتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبية، كذلك الإيمان والإسلام والمسائل العظام الكبار في الدين والأصول العامة هذه كلها نقول: لا بد من النظر إلى فهم الصحابة، وفهم الصحابة نأخذه من طريقين:

الطريق الأول: أن ينصوا على ذلك.

الطريق الثاني: قد لا ينصوا على ذلك لكن نفهمه بماذا؟ بعدم وجود الناطق بخلاف ظاهر الكتاب والسنة، فما كان ظاهر الكتاب والسنة هو فهم الصحابة، فإذا لم يرد عنهم أن ثَمَّ من خالف ظاهر الكتاب والسنة وحينئذٍ نقول: الظاهر هذا الذي أجمع عليه الصحابة فنحكي إجماعًا ولا إشكال فيه. {وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ} [التوبة: ١٠٠]. يعني بعد الصحابة، هذا ليس على وجه الاحتجاج، الصحابة إذا أجمعوا على شيء يكون حجة، وأما من بعدهم فليس على سبيل الاحتجاج إلا إذا قلنا: بأن الإجماع ممكن في عصره فحينئذٍ يكون تأييدًا

لما سبق، وإلا الأصل أنه الإجماع ليس ممكنًا، عقلاً ممكن لكن هل هو موجود أو لا؟ هذا لا يمكن الوصول إليه البتة، فحينئذ النظر فيما يتعلق بالتابعين ومن بعدهم يكون من باب الاستئناس والتأكيد لما ذهب إليه الصحابة لأنهم نقلوا العلم عن الصحابة، إذًا كان كذلك قد يُفصح عن قول ابن عباس بالنظر فيما نقله عنه مجاهد أو أو .. إلى آخره. نقول: هذا هو مذهب الصحابة {وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ} ما هو هذا الذي دل عليه الكتاب والسنة في هذا الباب؟ وهو أن الله خالق كل شيء {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} هذا محل وفاقٍ، وربه ومليكه هذه قاعدة وهي قاعدة كلية بمعنى أنه لا يخرج عنها شيءٌ البتة، دليلها الآية السابقة ... {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} هذا عام، هل ورد مخصص؟ الجواب لا، هل ورد مخصص من كتابٍ وسنة إجماع صحابة؟ الجواب: لا، إذا لم يرد مخصص حينئذٍ الأصل بقاء العام على دلالته، كيف نفهمه نقول: القاعدة العامة كما قال رحمه الله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} وربه ومليكه دون استثناء، ثم نأتي نفصل قال رحمه الله تعالى: وقد دخل في ذلك جميع الأعيان القائمة بأنفسها وصفاتها القائمة بها من أفعال العباد وغير أفعال العباد.

إذًا هذا التفصيل مأخوذٌ من الدلالة التي دل عليها اللفظ {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}، ما معنى {كُلِّ شَيْءٍ} في لسان العرب؟ معناها أن له أفراد، وهذه الأفراد لا حصر لها، إذًا الأعيان الإنسان بنفسه بشحمه ودمه مخلوق، وما يصدر عنه من صفات هي كذلك مخلوقة، هل النص يشمله؟ نقول: نعم يشمله. ما الوجه بالدلالة؟ دلالة العموم لأن الأصل بقاء العام على العموم. ولذلك قال رحمه الله تعالى بعد القاعدة: وقد دخل في ذلك جميع الأعيان، الأعيان التي هي الأشخاص القائمة بأنفسها وصفاتها، أنت عين زيد من الناس صفتك فعلك، إذًا دخل الذات فالله تعالى خالقه، ثم بعد ذلك يَرِدُ ماذا؟ يَرِد الصفة حينئذٍ أنت مخلوق من الذي خلقك؟ الله تعالى، وكذلك يسلم به القدرية، أنت كزيد مخلوق بشحمك ودمك الله خالقك، طيب ما ينتج عنك من صفات؟ الأصل الذي دل عليه النص السابق {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} دل على أن عينك أنت مخلوقة، وما يصدر عنها وما تتصف به هذه العين كذلك مخلوقة، لأن النص عام قال: {كُلِّ شَيْءٍ}، {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} حينئذٍ فيه عموم، وقد دخل في ذلك جميع الأعيان القائمة بأنفسها وصفاتها القائمة بها من أفعال العباد وغير أفعال العباد، وأنه سبحانه ما شاء كان - وهذا من عقيدة أهل السنة والجماعة - ما شاء كان، الذي شاءه كان، يعني وُجِد، وما لم يشأ لم يكن. إذًا بينهما تلازم أو لا؟ بينهما تلازم، لا يمكن أن يشاء الله تعالى شيئًا ثم لا يكون، ولا يمكن مستحيلٌ أن يقع شيء في الكون ولم يشأه الله تعالى، بل هما متلازمان. ولذلك عقيدة أهل السنة والجماعة أنه سبحانه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا يكون في الوجود شيءٌ إلا بمشيئته وقدرته، ولا يمتنع عليه شيءٌ شاءه بل هو قادر على كل شيء، ولا يشاء شيئًا إلا وهو قادر عليه، هذا ما يتعلق بالمشيئة.

ثم قال: وأنه سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون. يعني [ما كان ما يقع]، ما كان يعني ما وقع في الماضي، ما يكون، يعني في المستقبل، وما لم يكن الشيء المستحيل يعلمه الله تعالى أو لا يعلمه؟ يعلمه، نعم، نقول: عموم علم الله تعالى يتعلق بالممكن وغير الممكن حتى اجتماع الليل والنهار هذا مستحيل يعلمه الله تعالى، إذًا ما لم يكن يعني الذي لم يكون لكون اجتماع نقيضين أو ضدين نقول: الله تعالى يعلمه، ولذلك قال: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: ٢٢]. هل هذا، هذا حكم أو لا؟ حكم، هل هو مبنيٌّ على علمٍ أو لا؟ مبنيٌّ على علم، العلم هذا علم بممكن الوجود أو بمستحيل؟ بمستحيل ... {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} نقول: {لَفَسَدَتَا} هذا حكم، حكم ممن؟ من الله تعالى، هل هو مبنيٌّ على علمٍ؟ نعم، ما نوع هذا العلم ممكن أو مستحيل؟ تقول: مستحيل، إذًا الله تعالى يعلم المستحيل، وهذا المقصود بقوله: وما لم يكن لو كان كيف كان يكون. وقد دخل في ذلك أفعال العباد وغيرها، وقد قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم، قدر أرزاقهم وآجالهم وأعمالهم وكتب ذلك وكتب ما يصيرون إليه من سعادة وشقاء، فهم يؤمنون بخلقه لكل شيء، وقدرته على كل شيء، ومشيئته لكل ما كان، وعلمه بالأشياء قبل أن تكون وتقديره لها وكتابته إياها قبل أن تكون، هذا عموم في ماذا؟ هو حكى الآن المراتب الأربعة وبَيَّنَ تفصيلها على جهة العموم لم يستثنِ شيئًا البتة، لا في العلم،

ولا في الكتابة، ولا في المشيئة، ولا في الخلق، لا نستثني منها البتة، والعبد له اختيارٌ وله قدرة، ولكنهما مخلوقان لله تعالى، وما يترتب عليهما من مُسَبَّب وهو فعلٌ له فهذا يعتبر مخلوقًا وهذا محل وفاق.

ثم قال رحمه الله تعالى: وغلاة القدرية ينكرون علمه المتقدم. القدرية فيهم غلاة، الغلاة المراد بهم ماذا؟ من أنكر العلم المرتبة الأولى هؤلاء كفار وقيل: انقرضوا لا وجود لهم، يعني ذكره القرطبي وغيره. قال: غلاة القدرية ينكرون علمه المتقدم وكتابته السابقة، يعني مرتبتين، ويزعمون أنه أمر ونهى وهو لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه. إذًا نَفَوا ماذا؟ نفوا علمه السابق، بل الأمر أُنُف يعني مستأنف، يعني مبتدأ جديد، [وهو القول] وهذا القول أول ما حدث في الإسلام بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين، إذًا أشار ابن تيمية رحمه الله تعالى أن القدرية ليسوا على مرتبة واحدة، وينبني عليه مسألة التكفير وعدمه، طائفة اتفقوا على تكفيرها، والطائفة الثانية اختلفوا فيه والصحيح أنهم كالسابقة، لا فرق بينهما غلاة القدرية، هؤلاء أنكروا العلم والكتابة وهم الذين جاء فيهم كلام الشافعي وغيره، وأما من أنكر المشيئة عمومها والخلق عمومه كذلك هذه لا يعبر عنهم بكونهم غلاة القدرية، وإنما يقال القدرية النفاة، القدرية المعتزلة، لماذا؟ لأن هذا النوع انقرض لا وجود له، الذي يُنكِر العلم السابق هذا لا وجود له، وإنما وُجِدَ ماذا؟ وجد بقاياه أذنابهم. قال: وهذا القول أول ما حدث في الإسلام بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين وبعد إمارة معاوية بن أبي سفيان في زمن الفتنة التي كانت بين الزبير وبين بني أمية في آخر عصر عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، لذلك ورد كلام لهم في ذلك، إذًا هذه البدعة لم تكن في عصر الصحابة بمعنى الصحابة الأولين، يعني الخلفاء الراشدين إنما جاءت متأخرةً في عهد ابن عمر وابن عباس وغيرهما من الصحابة، وكان أول من ظهر ذلك منه معبد الجهني، وهذا قُتِلَ كافرًا كما سيأتي، حينئذٍ الصحابة لما ظهرت هذه البدع ماذا صنعوا؟ تبرؤوا منهم كما سيأتي في كلام ابن عمر وأنكروا مقالتهم، جمعوا بين الأمرين: أنكروا مقالتهم لكونها باطلة، وتبرؤوا منهم لأنهم كفروا بالله تعالى. ثم لما كثر الخوض قال ابن تيمية: ثم لما كثر خوض الناس في القدر صار جمهورهم يُقر بالعلم المتقدم والكتاب السابق. يعني رجعوا أصلحوا ما عندهم من بدعة فسلموا بماذا؟ بالعلم وبالكتاب، ولكنهم خالفوا في عموم المشيئة وعموم الخلق، ثم لَمَّا كثر خوض الناس في القدر صار جمهورهم يقر بالعلم المتقدم والكتاب السابق، ولكن ينكرون عموم مشيئة الله وعموم خلقه وقدرته، عموم المشيئة لماذا؟ أخرجوا مشيئة العبد، فلا علاقة لمشيئة العبد بمشيئة الله تعالى، فقد يشاء العبد ما لا يشاء الله، فيكون في ملكه ما يريده الله تعالى، ثم الخلق بكونه ماذا؟ يخلق فعل نفسه، ولو لم يرده الله؟ ولو لم يرده الله، فحينئذٍ جاءوا لهاتين المسألتين فخصصوا فيهما، ويظنون أنه لا معنى لمشيئته إلا أمره، فما شاء فقد أمر به، وما لم يشأ لم يأمر به، يعني الذي لم يكن هذا دل على أنه لم يشأ، وما لم يشأ لم يأمر به [نعم] المشيئة والأمر كون كل منهما مرادفًا للآخر، فالذي لم يشأه لم يأمر به، أليس كذلك؟ فيلزمهم ماذا؟ لزمهم أنه قد يشاء ما لا يكون، لأنه لم يأمر به، فكونه شاء الشيء ولم يأمر به، إذًا قد يشاء الشيء ولا يكون، وهذا باطل.

الثاني: يكون ما لا يشاء، بكونه ماذا؟ متعلقًا بمشيئة العبد، وأنكروا أن يكون الله خالقًا لأفعال العباد أو قادرًا عليها، أو أن يخص بعض عباده من النعم بما يقتضي إيمانهم به وطاعتهم له، هذا ما يتعلق بهذين القسمين مع بيان عقيدة أهل السنة والجماعة.

قال رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في منكري القدر). ذكر المصنف تحت الترجمة ثلاثة أحاديث وبعض الآثار.

قال رحمه الله تعالى: (وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: والذي نفس ابن عمر بيده لو كان لأحدهم مثل أُحُد ذهبًا، ثم أنفقه في سبيل الله ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر. ثم استدل بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الإيمان أن تؤمن بالله») ... إلى آخر كلامه. هذا نص من ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أورده المصنف هنا هذا قطعةٌ من حديث جبريل عليه السلام الذي أورده الإمام مسلم في ((صحيحه)) بكماله في أول كتاب الإيمان في الصحيح، أورده عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من تكلم في القدر بالبصرة معبدٌ الجهني. أول من تكلم في القدر بالبصرة العراق معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجَّيْنِ أو معتمرينْ فقلنا:

لو لقينا أحدًا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوُفّقَ لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد فاكتنفته أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إليّ فقلت: أبا عبد الرحمن - هذه كنية عبد الله بن عمر - إنه قد ظهر قِبَلَنَا أُنَاس يقرؤون القرآن ويتقفرون - يعني يطلبونه ويجمعونه وذكر من شأنهم مدحهم - وأنهم يزعمون أن لا قدر، إذًا ظهر أناس يتقفرون العلم يجمعون العلم، إذًا لهم صلة بالعلم، وقالوا ماذا؟ قالوا: لا قدر. يعني نَفَوا القدر، وأن الأمر أُنُف يعني مستأنف، قال رحمه الله تعالى ناقلاً عن ابن عمر قال - يعني ابن عمر -: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم برءاء مني. تبرأ منهم ولزمهم من ذلك أن يتبرأ، بل طلب منهم أن يتبرؤوا منه، لماذا؟ لأنهم كفار، لماذا تترددون؟ تبرأ منهم، هل يتبرأ من غير الكافر؟ لا، هذا الأصل، قل لا يتبرأ من غير كافر، ولذلك قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، تبرأ منهم لماذا؟ لأنهم غير مسلمين، وأنهم برءاء مني كل منهما بريءٌ من الآخر، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبًا فأنفقه ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر. ثم قال: حدثني أبي عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وذكر الحديث. حديث جبريل المشهور.

قال شيخ الإسلام لما ذكر كلام ابن عمر هذا، وكذلك كلام ابن عباس ليس هذا القول قول ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، بل جاء عن غيرهم من الصحابة، وكذلك كلام ابن عباسٍ وجابر بن عبد الله وواثلة بن الأسقع وغيره من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وسائر أئمة المسلمين فيهم كثيرٌ، كلامٌ كثير، يعني ما ورد عن السلف في ذلك كثير وليس بقليل، حتى قال فيهم الأئمة كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم: إن المنكرين لعلم الله المتقدم يكفرون. يعني كفروهم، هذا منقولٌ عن من ذكره شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

قول المصنف هنا (وقال ابن عمر) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنها. قوله: (والذي نفس ابن عمر بيده) الصيغة هنا صيغة قسم، ولكن لفظ الحديث والذي يحلف به، والذي يحلف عبد الله بن عمر به .. إلى آخره وليس فيه والذي نفس ابن عمر بيده، وجواب القسم جملة (لو كان لأحدهم). قوله: (لو كان لأحدهم مثل أحد)، ((أُحُد)) بضمتين جبل بقرب مدينة رسول الله ع من جهة الشام (ذهباً، ثم أنفقه في سبيل الله) يعني طاعة لله وصدقة (ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر) هذا قاله ابن عمر لغلاة القدرية لأنهم أنكروا ماذا؟ قالوا: لا قدر، وأن الأمر أُنُف. يعني لا يعلمه الله تعالى إلا بعد أن يكون، وهذا شأن من شأن غلاة القدرية تَبَرَّأَ منهم ابن عمر.

قال هنا: هذا قاله ابن عمر لغلاة القدرية الذين أنكروا أن يكون الله تعالى عالمًا بشيءٍ من أعمال العباد قبل وقوعها منهم، وأنه يعلمها بعد كونها منهم كما تقدم عنهم. قال القرطبي رحمه الله تعالى: ولا شك في تكفير من يذهب إلى ذلك، فإنه جحد معلوم من الشرع بالضرورة يعني لماذا كفرتهم؟ أو لماذا كفرهم السلف؟ لأنهم جحدوا معلومًا من الدين بالضرورة، هذه العلة، وكلما وُجِدَتِ العلة وُجِدَ الحكم، فإنه جَحْدُ معلوم بالشرع بالضرورة لذلك تبرأ منهم ابن عمر، إذًا تبري ابن عمر لماذا؟ لكونه كفارًا ليسوا مسلمين لأن من اعتقد أنه لا قدر ونفى العلم فحينئذٍ لا يكون مسلمًا البتة لأنه مكذبٌ للقرآن والسنة، وكذلك مكذبٌ للإجماع، وكذلك جاحدٌ لما عُلِمَ ضرورة من الدين. قال: وأفتى - أفتى بشيءٍ آخر - وأفتى بأنهم لا تُقبل منهم أعمالهم ولا نفقاتهم، وأنهم كمن قال الله تعالى فيهم ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٥٤] لأنه ماذا قال: قال: (لو كان لأحدهم مثل أحد ذهباً، ثم أنفقه في سبيل الله ما قبله الله منه) هذا شأن من؟ شأن الكفار، وليس شأن المسلمين، لأن المسلم إذا فعل معصية في جهةٍ ما طاعاته تُرد من أجل المعصية؟ الجواب: لا، ليس هذا عقيدة أهل السنة والجماعة، فيفعل المعصية ويقع في المعصية وقد يصر عليها وقد لا يتوب منها لكن لا علاقة له بصلاته أو صدقاته لكن كونه لا تقبل منه الصلاة أو ترد صدقاته هذه يدل على أنه نَزَّلهم مُنَزَّلة الكافرين وهو

كذلك وهذا المذهب قال القرطبي: وهذا المذهب قد ترك اليوم الذي هو إنكار العلم كما قال ابن تيمية فيما سبق، فلا يُعرف من يُنسب إليه من المتأخرين من أهل البدع المشهورين.

قوله: (ثم استدل بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -) يعني بعد ما بين لهم ما سبق، استدل ابن عمر (بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». رواه مسلم) يعني ذكر الحكم وذكر دليله، فاستنبط ابن عمر من هذا النص ماذا؟ أنهم كفار، لأنه مأمورون بالإيمان بالله تعالى، والإيمان له أركان، انتفاء ركنٍ من هذه الأركان أو تكذيب ركنٍ من هذه الأركان نفيًا للإيمان من أصله، وإذا انتفي الإيمان من أصله حينئذٍ حكم عليه بالكفر.

قوله: (ثم استدل بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -) أي قال ابن عمر حدثني عمر بن الخطاب وذكر الحديث، الحديث المشهور، وفيه: ثم سأله عن الإيمان فأخبره كما ذكره المصنف هنا في ذكر الأركان الستة، وفيه أن الإيمان بالقدر من أصول الإيمان الستة المذكورة، إذًا من أصول الإيمان بمعنى أنه لو كذّب به حينئذ انتفى الإيمان من أصله، فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشره فقد ترك أصلاً من أصول الدين وجحده، ويشبه من قال الله فيهم: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} [البقرة: ٨٥]. يعني إذا آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لكنه لم يؤمن بالقدر، حينئذ يقال له ماذا؟ {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} لأن الشرع واحد لا يتجزأ من حيث القبول والاعتقاد والتسليم لا يتجزأ، من ردّ حكمًا شرعيًّا واحدًا كمن ردّ الشريعة كلها، أليس كذلك؟ أمّا من حيث العمل فهذا يتفاوت فيه الناس، فينظر فيه بحسب ما تركه، لو ترك ما يترتب عليه الكفر كفر، وإذا ترك ما لا يترتب عليه الكفر كمن ترك الزكاة لم يزكِّ حينئذٍ يبقى إسلامه ويبقى إيمانه، والإيمان بالقدر هو الإيمان بأن الله علم ذلك في علمه الأزلي القديم، وأنه كتبه وشاءه وأوجده كما مر معنا.

فالنبي - صلى الله عليه وسلم - عَدَّ الإيمان بالقدر من أركان الإيمان، وهو كذلك، فمن أنكره لم يكن مؤمنًا، إذ الكافر بالبعض كافرٌ بالكل، فلا يُكون مؤمنًا متقيًّا، والله تعالى لا يتقبل إلا من المتقين.

قوله: («خيره وشره»). أي خير القدر وشر القدر، الخير ما يلائم الإنسان، والشر ما لا يلائمه، الخير ما يلائمه، والشر ما لا يلائمه، كالحسن والقبيح عند الأصوليين، («خيره وشره») أي خير القدر وشرها لأنه تعالى قدّر الخير وقدّر الشر، فكل مفعول إما أن يكون خيرًا وإما أن يكون شرًّا، فالله تعالى قدّر الخير والشرّ قبل خلق الخلق، فإن قيل: جاء في الحديث «والشرّ ليس إليك»، وهنا قال: («بالقدر خيره وشره»). كيف الجمع؟ أجيبَ: بأن إثبات الشر في القضاء والقدر إنما هو بالإضافة إلى العبد، يعني عندنا القدر الذي هو التقدير، وعندنا مُقَدَّر، الذي هو المفعول كالقضاء والمقضي، حينئذٍ نسبة الشَّرّ، إنما هو للأثر الذي هو المقدور والمقضي، يعني باعتبار ما يكون نسبته للعبد، وأما القضاء نفسه الذي هو المصدر فعل الله تعالى فليس إلا خيرًا محضًا، وكذلك القدر الذي هو بمعنى التقدير - المراتب الأربعة - ليس إلا خيرًا محضًا وليس فيه شرٌّ البتة. وقوله: («بالقدر خيره وشره»). الشر هنا في المقدور في المقضي، وقوله: «والشر ليس إليك». يعني في القدر الذي بمعنى التقدير، حينئذٍ جمع بينهما ولا إشكال فيه، فأجيب إثبات الشر في القضاء والقدر إنما هو بالإضافة إلى العبد والمفعول إن كان مقدرًا عليه لا إلى الخلق، يعني الذي هو صفة الباري جل وعلا، فله في ذلك من الحكم ما تقصر عنه أفهام البشر، يعني في كونه ماذا؟ في كونه جعل في المقدور شرًّا بالنسبة للعبد، لماذا جعل فيه شرًّا بالنسبة للعبد؟ لأن فيه حكمه تعود إلى العبد نفسه، فالشر لا يُنسب إلى الله تعالى لا فعلاً ولا تقديرًا ولا حكمًا، بل الشرّ في مفعولات الله تعالى لا في فعله، ففعله كله خير وحكمة، فتقدير الله تعالى لهذه الشرور له حكمةٌ عظيمة كما قال تعالى: {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: ٤١]. {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} الفساد ما المراد به؟ فساد الأرض من النبات والشجر والريح .. إلى آخره، هذه كلها يُعتبر ماذا؟ يُعتبر فسادًا، لماذا قدره الله تعالى؟ هل هو شرٌّ محض؟ الجواب: لا، النظر

باعتبار كون الله تعالى مقدرًا هذا خيرٌ محض، باعتبار الإنسان نفسه الذي قُدّرَ عليه يعتبر شرًّا، هل هو شرٌ محض؟ الجواب: لا، وإنما ماذا؟ نقول: هو خيرٌ باعتبار ما يترتب عليه من العاقبة الحميدة، يترتب عليه ماذا؟ قال: {لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا} إذًا فيه ماذا؟ فيه عقوبةٌ معجلة، والعقوبة المعجلة خيرٌ للمرء من العقوبة المؤجلة، مر معنا ذلك.

الثانية قال: {لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} يعني يُؤَثِّروا فيه فيحدثوا توبةً وإنابةً فيرجعوا إلى الباري جل وعلا.

وحاصله أن الشر راجعٌ إلى مفعولاته لا إلى ذاته جل وعلا وصفاته لأن الشر إنما هو بالذنوب وعقوباتها في الدنيا والآخرة، فهو شرٌّ بالإضافةِ إلى العبد وأما بالإضافة إلى الرب سبحانه فكله خيرٌ وحكمة وهذا كلام ابن القيم رحمه الله تعالى، لأنه صادرٌ عن حكمته وعلمه، وما كان كذلك فهو خيرٌ محضٌ بالنسبة إلى الرب جل وعلا، إذ هو موجب أسمائه وصفاته وكونها ذنوبًا تأتي من نفس العبد، فإن سبب الذنب ما هو؟ سبب الذنب أنه أن الإنسان الأصل فيه الظلم والجهل {إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً} [الأحزاب: ٧٢]. حينئذٍ يكون العدل والبر والطاعة هذا فضلٌ من الله تعالى فالذنب الأصل فيه ذات الإنسان، والشر حينئذ يكون من أصله حينئذٍ نقول: الذنوب كونها تأتي من نفس العبد لأنه ظلومٌ جهول كما قال الله تعالى، وهما في نفس العبد يعني مخلوقٌ على ذلك، فإن ذاته مستلزمةٌ للجهل والظلم وما فيه من العدل والعلم فإن ما حصل له بفضل الله عليه، وهو كذلك، حينئذٍ كل طاعةٍ تصدر من العبد فهي فضلٌ من الله تعالى، لماذا؟ لأن هذا خلاف الأصل، ما هو الأصل؟ الأصل فيه الظلم والجهل، وما كان سببه الظلم والجهل كالذنوب لا يُسأل عنه، أليس كذلك؟ ما جاء على الأصل لا يسأل عنه، وإنما إذا خرج عن الأصل لذلك إذا هلك الإنسان لا يقال: لِمَ هلك؟ هكذا جاء عن السلف، لكن إذا نجا وسلم يقال: لِمَ نجا، ما السبب؟ نقول: كذا وكذا، الجاهل لا يقال له: كيف تحصلت على هذا الجهل، إنما الذي تعلم يقال له كيف تعلمت، كيف وصلت إلى هذا العلم، أما الجاهل .. فلا يسأل لأنه على الأصل فلا يُسأل على أصله، وأما العلم هذا خلاف الأصل فيسأل كيف تعلم كيف حفظ .. إلى آخره، فحينئذٍ نقول: الذنوب فرعٌ عن الظلم والجهل، فلو أطاع ربه حينئذٍ هذا خلاف الأصل، لماذا؟ لأن الله تعالى علمه وجعله قابلاً للخير وهداه ووفقه، هداية التوفيق التي مَرَّت معنا، وما فيه من العلم والعدل فإنما حصل له بفضل الله عليه وهو أمرٌ خارجٌ عن نفسه، فمن أراد الله به خيرًا أعطاه هذا الفضل، ولذلك جاء في الحديث: «مَنْ يُرِدُ الله به خيرًا يفقه في الدين». إذًا هذا يدل على ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى. فمن أراد الله به خيرًا أعطاه هذا الفضل فصدر منه الإحسان والبر والطاعة، ومن أراد به شرًّا أمسكه عنه وخلاه ودواعي نفسه وطبعه وموجبها الذي هو الظلم والجهل، فصدر منه موجب الجهل والظلم من كل شرٍ وقبيح وليس منعه من ذلك شرًّا، إذا منع عنه العلم والعدل ليس شرًّا بالنسبة إلى الرب سبحانه، وإنما يقع الشر في القدر بالنسبة إلى العبد لاستحقاقه لذلك فهو السبب في الشرّ، ولله الحكمة التامة والحجة البالغة فهذا عدله، وهو الحكيم العليم، وذلك فضله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

إذًا: لا تعارض بين قوله في حديث ابن عمر «تؤمن بالقدر خيره وشره». وبين قوله - صلى الله عليه وسلم -: «الشر ليس إليك». فالجهة منفكة، وإذا انفكت الجهة حينئذٍ لا اعتراض.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن عبادة بن الصامت أنه قال لابنه: «يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، فقال: رب، وماذا أكتب؟ قال: أكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة». يا بني سمعت رسول الله صلى الله وسلم يقول: «من مات على غير هذا فليس مني».

وفي رواية لأحمد: «إن أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال له: اكتب، فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة».

وفي رواية لابن وهب: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشره أحرقه الله بالنار»). وهذا حديثٌ مع رواياته.

قوله: إنه (قال لابنه) عبادة بن الصامت مر معنا (أنه قال لابنه) هو الوليد بن عُبادة صرح به أحمد والترمذي، ولد في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنصاريٌ مدنيٌ ثقةٌ من كبار التابعين مات بعد السبعين. (يا بني) هذا فيه تلطف في التعلم والتعليم (يا بني) فيه تصغير (يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان) إذًا الإيمان له طعم، وهذا صحابيٌ (إنك لن تجد طعم الإيمان) أي حلاوة الإيمان كما تقدم في حديث أنس، وللترمذي «إن للإيمان طعمًا». وهو كذلك فإن له حلاوةً وطعمًا من ذاقه تَسَلَّى به عن الدنيا وما عليها، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في حديث أنس السابق «ثلاثٌ من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان» الحديث. وإنما يكون العبد كذلك إذا كان مؤمنًا بالقدر لأنه أراد أن يجمع بين الأمرين (لن تجد طعم الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك)، (أن ما أصابك) هذا كيفيةٌ من الكيفيات التي يؤمن بها العبد بالقدر، حينئذٍ جعل ماذا؟ جعل طعم الإيمان منفيًّا حتى يتحقق الإيمان بالقدر، فإذا لم يؤمن بالقدر حينئذٍ لا يتحقق له طعم الإيمان، فلن يجد طعمَ الإيمان حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وإنما كان العبد كذلك إذا كان مؤمنًا بالقدر، إذ يمتنع أن توجد الثلاث فيمن لا يؤمن بالقدر بل يكذب به، يعني من حديث أنس، ويرد على الله كلامه وعلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - مقالته، فإن المحبة التامة تقتضي المتابعة التامة، المحبة التامة يعني لله ولرسوله والمتابعة التامة التي هي أثر ولازم المحبة، انتفاؤها دليلٌ على انتفاء المحبة، وجودها دليلٌ على وجود المحبة، ثم المحبة التامة بتمام المتابعة، إن نقصت فالمحبة ناقصةٌ، فمن لم يؤمن بالقدر لم يكن الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وهو كذلك، فلا يجد حلاوة الإيمان ولا طعمه بل إن كان منكرًا للعلم القديم فهو كافرٌ كما تقدم، وهذا لم يجد أصل الإيمان فضلاً عن حلاوة الإيمان.

قوله: (حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك) هذا بيانٌ من عُبادة رضي الله تعالى عنه كيفية الإيمان بالقدر كما قال في ((المسائل)) شيخ الإسلام وهو أن يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، يعني الذي أصابه إما تقديرًا أو بالفعل أليس كذلك؟ جملة محتملة (حتى تعلم أن ما أصابك) يعني ما قدرّه الله تعالى قبل وجوده قبل أن يقع بالفعل (لم يكن ليخطئك) لماذا؟ لأن الله تعالى شاءه، وما شاءه لا بد أن يقع، ما أصابك بالفعل وقع عليك مصيبة نزلت بالفعل حينئذٍ نقول: (لم يكن ليخطئك) لماذا؟ لأنها لم تكن الأصل على زيد فجاءت خطأً؟ لا، وإنما أنت مرادٌ بها. إذًا إن أصابك يشمل النوعين، وهو أن يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطئه لم يكن ليصيبه يعني ما لم يقدر له لن يصيبه، وكذلك ما أصابه بالفعل حينئذٍ لم يكن لغيره، وما أخطئه لم يكن يصيبه، يعني الذي لم يصبه حينئذٍ لم يكن له ابتداءً، أليس كذلك؟ وما أخطأه يعني لم يصبه لم يكن ليصيبه لأنه لم يكتب لك، وإذا لم يكتب لك لن يكون من نصيبك البتة.

والمعنى أن العبد لا يؤمن حتى يعلم أن ما يصيبه إنما أصابه في القدر أي ما قُدِّرَ عليه من الخير والشر، لم يكن ليخطئه، أي يجاوزه فلا يصيبه، وإنما أخطأه من الخير والشرّ في القدر، أي لم يُقدر عليه لم يكن لِيُصيبه البتة كما قال تعالى: {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} [الحديد: ٢٢]. وقال تعالى: {قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا} [التوبة: ٥١]. الذي لم يصبنا معناه ما كتب الله لنا، والذي عناه بقوله: إن أخطأك، وإن أصابنا معناه قد كتبه الله تعالى لنا {قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا هُوَ مَوْلاَنَا وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ}.

ثم استدل عُبادة بما يقول بقوله: (سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إن أول ما خلق الله القلم»). انظر هنا استدل، وفي حديث ابن عمر السابق قال قولاً فاستدل، إذًا هذا يدل على ماذا؟ على أن الأحكام الشرعية فيما يقوله الصحابة إنما يستندون إلى دليل شرعي، فليس بالرأي المحض والتكلف المحض والعقل المحض، وإنما النظر في الأدلة، فيقدم مقدمةً هي مأخوذة من النص، ثم

يقول لما قال أو استدل .. إلى آخره.

قال شيخ الإسلام في قوله النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا: («إن أول ما خلق الله القلم»). («القلمَ»)، («القلمُ») فيه روايتان. قال شيخ الإسلام: قد ذكرنا أن للسلف في العرش والقلم أيهما خلق قبل الآخر قولين. يعني أيُّ النوعين خلق قبل الآخر هل القلم قبل العرش، أم العرش قبل القلم؟ خلاف بين السلف، قيل: القلم قبل العرش، وقيل: العرش قبل القلم، وهذا قول الجمهور وهو الصحيح، أن العرش كان مخلوق قبل القلم، ثم بعد ذلك خُلِقَ القلم، هنا قال: فيه في المسألة قولان:

أحدهما: أن القلم خُلق أولاً، يعني قبل العرش، خلق أولاً، كما أطلق ذلك غير واحدٍ، وهذا هو الذي يُفهم في الظاهر من كُتب من صنف في الأوائل، يعني بعض من صنف في الأوائل يُفهم من بعض ما صنفوه أن القلم هو الأول كالحافظ أبي عروبة الحراني، وأبي القاسم الطبراني، هذا لا يعنينا إنما يعنينا ما استدلوا به، قال: للحديث الذي رواه أبو داود في سننه عن عبادة بن الصامت وذكر الحديث المشروح. ذكر الحديث الذي معنا («إن أول ما خلق الله القلم») لكن على ما استنبطوا منه حينئذٍ يُقرأ القلم بالرفع، على أنه خبرٌ لأول، أول القلمُ.

والثاني القول الثاني: أن العرش خُلق أولاً، يعني قبل القلم.

قال الإمام عثمان بن سعيد الداري في ((مصنفه)) في الرد على الجهمية وساق بسنده إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: (إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئًا، فكان أول ما خلق الله القلم، فأمره أن يكتب ما هو كائن، وإنما يجري الناس على أمر قد فُرِغ منه). (إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئًا، فكان أول ما خلق الله القلم)، ما الذي يفهم من هذا؟ أن العرش قَبل، لأن الجملة الأولى كان الله على عرشه قبل أن يخلق شيئًا، ومن الشيء القلم، فكان أول، الفاء هنا تدل على الترتيب فكان أول ما خلق الله القلم، إذًا بعد العرش، لأنه أخبر أنه مستوٍ على عرشه، كان الله على عرشه، وكذلك ذكر البيهقي في ((الأسماء والصفات)) لما ذكر بَدْءَ الخلق، ثم ذكر بالسند عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه سُئل عن قول الله تعالى: {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء} [هود: ٧]. على أيِّ شيءٍ كان الماء؟ قال: على متن الريح. يعني ظهر الريح، وروى أيضًا عن ابن عباس أنه كان يُحدثُ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال، يعني الذي سبق هناك أنه يدل على أن الريح قبل القلم كذلك، هنا لا شاهد له باعتبار القلم، {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء}، وخلق العرش قبل القلم، إذًا الريح كذلك قبل القلم كما سيأتي في كلام ابن جرير، فالريح قبل القلم كذلك ليس العرش فقط، {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء} والماء كذلك قبل القلم، إذًا القلم ليس أول المخلوقات، قال هنا: عن ابن عباس أنه كان يحدث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن أول شيءٍ خلقه الله القلم وأمره فكتب كل شيءٍ يكون»». قال البيهقي: وإنما أراد والله أعلم أول شيءٍ خلقه بعد خلق الماء والريح والعرش القلم. هذا الذي عناه ابن عباس بجميع الروايات السابقة، التي رواها البيهقي والتي رواها الدارمي كذلك، أليس كذلك؟ نعم، قال البيهقي: وإنما أراد والله أعلم أول شيءٍ خلقه بعد خلق الماء والريح والعرش القلم، وذلك بَيِّنٌ في حديث عمران بن حصين «ثم خلق السماوات والأرض»»، وقبله هكذا أورده في مختصر البيهقي « كان الله ولم يكن شيءٌ قبله، وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذّكر كل شيء» خلق السماوات والأرض، ثم كتب في الذكر كل شيء، وجاء الترتيب هنا بـ (ثُمَّ) فدل على أن العرش قبل القلم، قال ماذا؟ «وكان عرشه على الماء» هذه جملة «ثم خلق السماوات والأرض»، ثم يدل على الترتيب «وكتب في الذكر كل شيء» ومعلوم أن الذي كتب ماذا؟ القلم أمره فكتب كل شيء. ثم قال البيهقي: فثبت في النصوص الصحيحة أن العرش خُلِقَ أولاً.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: قال قائلون خلق القلم أولاً. قال قائلون نَكَّرَهم، يعني قلة، خلق القلم أولاً، وهذا اختيار ابن جرير وابن الجوزي وغيرهما، قال ابن جرير: وبعد القلم السحاب الرقيق، وبعده العرش. واحتجوا بحديث عبادة الذي معنا، وهذا فيه نظر، من

١٠٢٧٠٤٧ ٠٠٠٠ ابن جرير السابق لا، والذي عليه الجمهور أن العرش مخلوق قبل ذلك كما دل على ذلك الحديث الذي رواه مسلم في ((صحيحه))، يعني حديث عبد الله بن عمرو بن العاص الذي فيه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة». قال: «وعرشه على الماء». الحديث في ((مسلم)). إذًا يدل على ماذا؟ على أن العرش مخلوق قبل الماء، قالوا: يعني هؤلاء، وهذا التقدير هو كتابته بالقلم نعم، وهذا التقدير هو كتابته بالقلم المقادير، وقد دل هذا الحديث أن ذلك بعد خلق العرش، فثبت تقديم العرش على القلم الذي كُتِبَ به المقادير كما ذهب إلى ذلك الجماهير، ويُحمل حديث القلم على أنه أول المخلوقات من هذا العالم، يعني حديث عبادة هنا كيف نؤوله؟ قال: («إن أول ما خلق الله القلمَ»). بالنصب لا إشكال فيه، ليس فيه إشكال، وأما الإشكال يرد على ماذا؟ على رواية الرفع («أول») هذا اسم (إن) الخبر («القلمُ») حينئذٍ أخبر عن الأولية بكونها للقلم، حينئذٍ لا بد من تأويله ليوافق ما مضى، فنقول: يحمل حديث القلم على أنه أول المخلوقات من هذا العالم السماوات والأرض ونحو ذلك.

قوله: («إن أول ما خلق الله القلم»). قال فيه وجهان: الرفع، والنصب. فعلى الرفع المعنى أن أول ما خلق الله هو القلم، فالقلم أول مخلوق، وعلى النصب يكون المعنى أن الله عند أول خلقه للقلم أمره، يعني مفعول به، يعني خلقه ثم أمره، وهذا لا إشكال فيه، وأما على المعنى الأول حينئذ هل المراد به أول المخلوقات؟ قيل به، الصواب أنه ليس بأول المخلوقات، وتأويله أنه أول المخلوقات من هذا العالم حينئذٍ يكون أوليةً نسبية ليست مطلقةً.

قوله: («فقال له: اكتب»). («فقال له») من القائل؟ الله عز وجل، قال: لمن؟ للقلم، («اكتب») أمره، يأمره وهو جماد؟ نعم، يأمره وهو جماد، قلنا: الباري جل وعلا يأمر ما شاء من خلقه جمادًا أول ذا روحٍ، حينئذ يُخاطبه ويسمعه ويتكلم معه وتحصل بينهما محادثة .. إلى آخره، نقول: هذا واقع السماوات والأرض والنار .. إلى آخره، («فقال له: اكتب. فقال: رب وماذا أكتب»)؟ ما الذي أكتبه؟ ماذا أكتب؟ أَكتب ماذا؟ (ماذا) اسم استفهام مفعول مقدم، أليس كذلك؟ أكتب ماذا؟ أو (ما) استفهام وذا خبره إذا لم تلغى في الكلام (ما) ذا أكتب الضمير محذوف، ما الذي أكتبه العائد محذوف، واضح هذا؟ فيه وجهان.

(«فقال: رب وماذا أكتب»)؟ استفهم لأن الأمر صار مجملاً فاحتاج إلى استفسار، وهذا يُؤيد القاعدة التي نذكرها أن المجمل لا يُؤخذ منه حكم، هو سيمتثل لكن يكتب ماذا؟ فأراد أن يستفصل، أي ما الذي أكتبه، والعائد محذوف هنا عائد على الموصول ما الذي أكتب، («قال: أكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة») («مقادير كل شيء»)، إذًا فيه عموم («حتى تقوم الساعة») إذًا ما بعد قيام الساعة لم يكتب، له مفهوم أو لا؟ مغيٌّ هنا («حتى تقوم الساعة»)، إذًا منذ أن خُلق القلم إلى قيام الساعة كل ذلك مكتوب، ما بعده لا، هذا يُدل على ماذا؟ على أن معلوم الله تعالى ليس كله مكتوبًا، أليس كذلك؟ معلوم الله تعالى معلوماته ليست كلها مكتوبة في اللوح، فإذا كان كذلك يدل النص على ذلك، («كل شيء») يعم ما يتعلق بفعل الله وبفعل المخلوقين، قال: («حتى تقوم الساعة»). القيامة، وهذا يُبين كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أنه إنما أمره حينئذٍ أن يكتب مقدار هذا الخلق .. إلى قيام الساعة، فلم يكتب حينئذٍ ما يكون بعد ذلك ولا يقف معلومات الله تعالى عند هذا، بل معلوماته أكثر من ذلك.

قال هنا: قال ابن عباس: (إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئًا فكان أول ما خلق الله القلم فأمره أن يكتب ما هو كائن، وإنما يجري الناس على أمرٍ قد فرغ منه). «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» قال عبادة: (يا بني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «من مات على غير هذا فليس مني»). («على غير هذا») المشار إليه الإيمان بالقدر الحديث في الإيمان بالقدر، الإشارة إلى الإيمان بأن الله كتب مقادير كل شيء، وهذا أصل الإيمان بالقدر، وقوله: («فليس مني»). أي لأنه إن كان جاحدًا للعلم القديم فهو كافر كما قال كثيرٌ من السلف، ناظروا القدرية بالعلم فإن أقروا به خُصِمُوا، وإن جحدوه كفروا خرجوا من الدين، يريدون أن من أنكر العلم

القديم السابق بأفعال العباد، وأن الله تعالى قَسَمَهُم، يعني قبل خلقه إلى شقيٍّ وسعيد، وكتب ذلك عنده في كتاب حفيظ فقد كذب بالقرآن، فيكفر بذلك كما نص عليه الشافعي وأحمد وغيرهما، وإن أقروا بذلك بالعلم والكتابة وأنكروا أن الله خلق أفعال العباد وشاءها وأرادها منهم إرادةً كونية قدرية فقد خُصِمُوا يعني لزمتهم الحجة، لأن ما أقروا به حجةٌ عليهم فيما أنكروا، وفي تكفير هؤلاء نزاع مشهور والصحيح أنهم كفار كذلك، لماذا؟ لأن النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة في عموم المشيئة، وكذلك في عموم الخلق حينئذٍ صاروا مكذبين، لا فرق بين الغلاة وبين هؤلاء في كونهم ماذا؟ مكذبين للقرآن والسنة، لكن أولئك كَذَّبُوا العلم والكتابة، وهؤلاء كذبوا ماذا؟ المشيئة والخلق، ولا فرق بينهما البتة، والرسول - صلى الله عليه وسلم - بريء من الطائفتين هذا النص قال ماذا؟ (يا بني) أين النص؟ («من مات على غير هذا فليس مني»)، («فليس مني») نقول: على ظاهرها ليس مني، إذًا ليس من النبي - صلى الله عليه وسلم - تبرأ منه، تبرأ من الغلاة ومن غيرهم، ودلت النصوص على أنهم ليسوا منه عليه الصلاة والسلام لكفرهم، فكل من كَذّب القرآن والسنة حينئذٍ يكون ماذا؟ يكون كافرًا، وما ذكره القرطبي في كونهم جحدوا معلومًا من الدين بالضرورة في إنكار العلم نقول: لا فرق بينه وبين ماذا؟ لذلك قلنا هناك أن هذا علة، علة الحكم، لماذا كفروهم؟ لأنهم جَحَدوا ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهو أن الله تعالى علمه السابق، كذلك المشيئة معلوم من الدين بالضرورة كذلك عموم الخلق معلوم من الدين بالضرورة، وإثبات خالق مع الله تعالى انتفاؤه وأنه شركٌ أكبر معلوم من الدين بالضرورة، إذًا على الطائفتين نقول: الحكم واحد ولا فرق بينهما البتة، والرسول - صلى الله عليه وسلم - بريء من الطائفتين الأولين والآخرين.

قد بيض المصنف في آخر هذا الحديث ليعزوه وقد رواه أبو داود وهذا لفظه ورواه أحمد والترمذي وغيره.

قال المصنف: (وفي رواية لأحمد: «إن أول ما خلق الله تعالى القلم»). (وفي رواية لأحمد) هذه كالسابقة، لكن فيها زيادة وهي قوله: («فجرى في تلك الساعة»). («إن أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال له: اكتب») إلى هنا كالسابقة، («فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة») هذه الزيادة هي الفرق بين الروايتين الأولى والسابقة، هذه الرواية فيها زائدة وهي قوله: («فجرى في تلك الساعة») .. إلى آخره، فإنها صريحة في أن القلم امتثل، وهو كذلك امتثل، امتثل أمر الله تعالى، وإن كان الحديث السابق يدل على ذلك لكن بدلالة الالتزام، بأنه سيكتب امتثالاً لأمر الله تعالى، فيستفاد منه ما سبق من كتابة الله سبحانه وتعالى كل شيء إلى قيام الساعة، وهذا في القرآن دلّ عليه القرآن كما في قوله تعالى: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} [الحج: ٧٠]. وقال تعالى: {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ}، {نَّبْرَأَهَا} أي نخلقها، ويوم القيامة هو الساعة كما في الحديث السابق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي رواية لابن وهب: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشرّه أحرقه الله بالنار»).

ابن وهب هو عبد الله بن وهب المسلم القرشي مولاهم المصري الثقة الفقيه صاحب مالك، روى عنه، وعن عمرو بن الحارث وابن هانئ وحيوة وغيرهم، وعنه شيخه الليث بن السعد وابن مهدي والمديني وجماعة، جمع وصنف وحفظ على أهل الحجاز ومصر وغيرهم، ولد سنة خمس وعشرين ومائة، ومات سنة سبعٍ وتسعين ومائة.

قوله: («فمن لم يؤمن»). - صلى الله عليه وسلم - («فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشرّه أحرقه الله بالنار») فيه بيان عقوبة من لم يؤمن بالقدر، بأن الله تعالى يحرقه، أي فمن لم يؤمن، من لم يؤمن هذا يشمل طائفتين من جزم بنفيٍ يعني من نفى من شك وتردد؟ كذلك الحكم واحد، لأن الإيمان بالأركان الستة لا يكون الإيمان إيمانًا إلا مع الجزم، وقررنا ذلك فيما يتعلق بالعقيدة، قلنا: العقيدة سميت عقيدة لماذا؟ من الْعَقْدِ لا بد من الجزم فلا يجوز هنا ماذا؟ الشك والتردد، {ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا} [الحجرات: ١٥] إذًا من لم يؤمن يقابله

طائفتان:
- من أنكر يعني نفى جازمًا.
- أو شك وتردد.
حينئذٍ نقول: هذا داخل في الوعيد، أي فمن لم يؤمن بما قدَّره الله وقضاه فقد جحد قدرة الله التامة ومشيئته النافذة وخلقه لكل شيء وتصرفه في كل شيء وكذَّب بكتبه ورسله ووعده ووعيده فاستحق أن يحرقه الله بالنار لكفره وبدعته، لأنه تقرر أنهم ماذا؟ أنهم كفار، فإذا لم يؤمن بالقضاء والقدر على الوجه الشرعي فهو كافر، وإذا كفر بذلك حينئذٍ الإيمان بالله أن تؤمن بالله وملائكته إذًا من كفر بواحد منها كفر بالجميع، فهي متلازمة من حيث القبول ومن حيث الرد، وهذا يدل على أن الإيمان بالقدر خيره وشره فردٌ لازم لا يتم الإيمان يعني بأصله إلا به، فإذا انتفى انْتفى الإيمان، كمن لم يؤمن بالملائكة مثلاً كمن لم يؤمن بالملائكة حينئذٍ إذا لم يؤمن بالملائكة ما حكمه؟ يوجد فرقة متأخرة قالوا: الملائكة لا وجود لهم. كفار هؤلاء، لماذا؟ لأنهم أنكروا معلومًا من الدين بالضرورة، قالوا: هذه أرواح لا وجود لها وإنما هي النفس الزكية أو النفس نتلون .. إلى آخره، المراد أنهم ماذا؟ أنكروا وجود الملائكة، نقول: من أنكر وجود الملائكة كمن لم يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقضاء والقدر، حينئذٍ نقول: إذا كفر بواحد كفر بالجميع، وهذه الأصول لعلك نسينا ننبه أن ابن عمر رضي الله تعالى عنه هنا قال ماذا؟ قال فيما سبق قرأناه عنه أنه أخبرهم أنهم بريء منهم، على كلٍّ نَزَّل الحكم عليهم مباشرةً، نَزَّل الحكم عليهم ماذا؟ مباشرةً، تَبَرَّأَ منهم وقال: أخبرهم بأنهم برءاء مني. بمعنى ماذا؟ أن هذا الأصل عظيم، والعلم به في الشرع لا يلتبس، حينئذٍ لا ينكره أو يطعن فيه إلا كافر معلوم الكفر في الدين، وليس لم يقل ماذا قالوا؟ ماذا دليلهم؟ هل عندهم حجة؟ أو ليست بحجة، هل تحققت بالشروط وانتفت الموانع .. إلى آخره، هذا كله لم يقله ابن عمر يدل على ماذا؟ على أنه نَزَّل الحكم مباشرةً عليهم، قال: أخبرهم (لو كان لأحدهم مثل أحد ذهبًا، ثم أنفقه في سبيل الله ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر). يعني نزَّل عليه حكم الكفار، وهو عدم قبول النفقات حتى يؤمنوا، بمعنى أنه كفرهم، ولذلك قلنا فيما مضى: أن هذا الحكم من ابن عمر يستلزم أنه كفرهم، يعني اعتقد أنهم كفار، أين العذر بالجهل؟ أين هو؟ هل نُقل؟ هل نُقل حرف واحد؟ هذه المسائل ليس فيها عذرٌ بجهل البتة، كيف بما لو نُقل لابن عمر أن من يأتي يذبح عند القبر، أو أنه يطوف بالقبر، أو أنه ينذر للقبر، أو أنه يدفع النذور ونحو ذلك إلى القبور كيف يتبرأ منهم من باب أولى وأحرى، الشاهد هنا أن هذه المسائل كما نُقِلَ عن الصحابة أنهم نَزَّلُوا الأحكام مباشرةً، ولم يستفصلوا هل عندهم حجة أو ليست بحجة .. إلى آخر ما يقال من البدع التي كثر الكلام فيها في هذا الزمان.
قال هنا: («فمن لم يؤمن») أي من لم يؤمن إيمانًا صادقًا جازمًا ... («أحرقه الله بالنار») فيدل على أن من أنكر أو شك فإنه متوعد بالنار.
وفي الحديث أن النار محرقة، قال تعالى: {وَذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ}. وهو كذلك النار محرقة.
مناسبة الأثر للباب: أن فيه وجوب الإيمان بالقدر والتحذير من إنكاره والكفر به، وبيان الوعيد المترتب على ذلك.
وفيه بيان عموم وشمول علم الله تعالى وإحاطته بما كان وما يكون في الدنيا والآخرة كما قال تعالى: {لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً} [الطلاق: ١٢]. وفيه إثبات القدرة لله تعالى، إثبات القدر يستلزم إثبات القدرة. قال أحمد: القدر قدرة الرحمن. يعني عرف القدر بماذا؟ بقدرة الرحمن. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: يشير - يعني الإمام أحمد في تعريف القدر بأنه قدرة الرحمن - يشير إلى أن من أنكر القدر فقد أنكر قدرة الرحمن، وأنه يتضمن إثبات قدرة الله على كل شيء، وهذا واضح بيِّن.
وفيه إثبات القلم وكتابة المقادير الماضية والمستقبلة به، يعني بالقلم إلى قيام الساعة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي المسند والسنن عن ابن الديلمي قال: أتيت أُبَيَّ بن كعب رضي الله تعالى عنه فقلت [له]: في نفسي شيء من القدر، فحدثني بشيء لعل الله يذهبه). وفي رواية أن يذهبه (من قلبي، فقال: لو أنفقت مثل أحد ذهبًا ما قبله الله منك

حتى تؤمن بالقدر) هذا كابن عمر الحكم واحد، الصحابة لا خلاف بينهم في الأصول البتة، اجزم وأنت مطمئن بهذا، لو لم تسمع قولاً واحدًا لكن أقوالهم كلها ماذا؟ كلها متطابقة ومتآنفة.

قال: (لو أنفقت مثل أحد ذهبًا ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر، وتعلم أن ما اصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولو مت على غير هذا لكنت من أهل النار). [الله أكبر، هذا يدل على التكفير]. (قال: فأتيت عبد الله بن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، فكلهم حدثني بمثل ذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم -. حديث صحيح رواه الحاكم في صحيحه).

قوله: (وفي المسند). مسند مَنْ؟ الإمام أحمد مسند الإمام أحمد، ... (والسنن) أي سنن أبي داود وابن ماجة فقط بمعنى ما ذكره المصنف وفيه زيادة اختصرها المصنف، ولفظ أبي داود كما ذكره المصنف إلا أنه قال: ثم أتيت عبد الله بن مسعود فقال مثل ذلك، ثم أتيت حذيفة بن اليمان فقال مثل ذلك، ثم أتيت زيد بن ثابت فحدثني عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بمثل ذلك. الأقوال متطابقة،

قوله: (عن ابن الديلمي) هو عبد الله بن فيروز الديلمي، وفيروز هو قاتل الأسود العنسي الكذاب، وعبد الله هذا ثقة من كبار التابعين، ومنهم من ذكره في الصحابة، كان يسكن بيت المقدس روى عن أبيه، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وحذيفة وغيرهم، وعنه أبو إدريس الخولاني ووهب بن خالد وغيرهم، (الديلمي) نسبةً إلى جبل الديلم دَيْلَمِي بفتح الدال، وهو من أبناء الفرس الذين بعثهم كسرى إلى اليمن.

قوله: ([وقع] في نفسي شيء من القدر) ما هو؟ الله أعلم ما بينه ([وقع] في نفسي شيء من القدر) والمراد هنا ماذا؟ أنه حصل شكٌّ واضطراب في نفسه، ما هو يتعلق بالعلم يتعلق بالمشيئة بالخلق إلى الكتابة لم يفصح عن ذلك، فجاء السؤال مبهمًا، لكن جاء الجواب صارمًا بمعنى أنه ماذا؟ شيء نكرة، ولذلك قال ماذا، ونكرة في سياق الإثبات يعني أدنى شيء يطلق عليه شيء جاء الجواب صارمًا من الصحابة، ([وقع] في نفسي شيء من القدر) نفسي يعني صدري أو قلبي، (شيء من القدر) أي شك أو اضطراب يؤدي إلى شكٍّ فيه أو جحد له، ولفظ ابن ماجة قال: وقع في نفسي شيء من هذا القدر خشيت أن يفسد عليَّ ديني وأمري، فأتيت أُبَيَّ بن كعب فقلت: يا أبا المنذر قد وقع في قلبي شيءً من هذا القدر فخشيت على ديني وأمري فحدثني من ذلك بشيء لعل الله أن ينفعني. فقال: لو أن الله عَذَّب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم. أي لو عذّب أهل سماواته وأهل أرضه لعتوهم وعصيانهم فمحض عدله، لأننا سبق عندنا قاعدة أن الذنب الذي يُنسب إلى العبد جاء على أصله، وأن الطاعة التي تُنسب إلى العبد على خلاف الأصل، من الذي أعطاه؟ الله عز وجل، إذًا لو عذَّبهم عَذبهم لعتوهم وعصيانهم فمحض عدله الخالص من شائبة الظلم وهو أرحم الراحمين، ولولا فرط عتوهم وإبائهم عن طاعته واستحقاقهم للعذاب لما عذبهم، وهو الحكم العدل ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم.

فقال يعني أُبَيّ:

(لو أنفقت مثل أحد ذهبًا ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر) دل على أن الإيمان بالقدر ركن من أركان الإيمان، بمعنى أنه إذا تخلف الإيمان بالقدر حل الكفر، حل الإنسان في الكفر.

ولفظ ابن ماجة: ولو كان لك جبل أحد ذهبًا أو مثل جبل أحدٍ ذهبًا تنفقه في سبيل الله ما قَبِلَهُ الله منك حتى تؤمن بالقدر. أي بأن جميع الأمور الكائنة خيرها وشرها بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته وأمره كما ذُكِرَ عن غير واحد من الصحابة. وجواب أُبَيّ كجواب ابن عمر السابق يدل على أنه كافر، لأن الذي لا تقبل منهم النفقات هم الكفار، وكذلك مسألة الحجة ونحوها.

قوله: (وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك). هذه سبق شرح حديث عبادة، قوله: (ولو مُت على غير هذا). مُتَّ مِتَّ كما مر معنا فيما سبق، (ولو مُتَّ على غير هذا لكنت من أهل النار) جزم أُبَيّ بن كعب بأنه إذا مات على غير هذا أنه من أهل النار، فكلّ هذه الأحاديث وما في معناها في الوعيد الشديد على من لم يؤمن بالقدر، وفيها الحجة الواضحة على نفاة القدر من

المعتزلة وغيرهم، ومن مذهبهم تخليد أهل المعاصي في النار الكبائر، وهذا الذي اعتقدوه هم من أكبر الكبائر، فيلزمه على مذهبهم أنهم خالدون مخلدون في النار. نحن نقول: كفار. نقول بملء أفواهنا: أنهم كفار ليسوا بمسلمين.

قال هنا: ولازم مذهبم الحكم عليه بالخلود في النار إن لم يتوبوا، وقد خالفوا ما تواترت فيها أدلة الكتاب والسنة من إثبات القدر. قوله: (فأتيت عبد الله بن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وزيدبن ثابت، فكلهم حدثني بمثل ذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم -). ولفظ ابن ماجة: (ولا عليك أن تأتي أخي عبد الله بن مسعود). يعني دله أُبَيّ، نعم، قال: فأتيت عبد الله بن مسعود فسألته فذكر لي مثل ما قال أُبِيّ. علمٌ واحد لا يختلف ولا يتعدد. وقال لي: (ولا عليك أن تأتي حذيفة). فأتيت حذيفة فسألته فقال مثل ما قال عبد الله. تواطأت أقوالهم على هذا، فقال: (ائت زيد بن ثابت فاسأله). فأتيت زيد بن ثابت فسألته فقال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لو أن الله عذّب أهل سماواته وأهل أرضه». بنحو ما تقدم عن أُبَيّ رضي الله تعالى عنه، فزيد بن ثابت الأنصاري كاتب النبي - صلى الله عليه وسلم - وأحد فقهاء الصحابة، مات سنة أربع وخمسين.

مناسبة الأثر للباب: بيان أن الإيمان بالقدر حتم لازم، وأنه هو الذي رواه الصحابة عن نبيهم - صلى الله عليه وسلم -، لو لم تأخذ من هذا الأثر إلا تواطأ الصحابة على هذا القول لكفاك حجة، لكون من لم يقر بذلك ليس بمسلم البتة.

وفيه الوعيد الشديد على من لم يؤمن بالقدر.

وفيه سؤال العلماء عمَّا أشكل من أمور الاعتقاد وغيره، لأنه قال: (في نفسي شيء). فرجع إلى أهل العلم، إذًا هذا الأصل الذي يتبعه المسلم.

وفيه أن من واجب العلماء كشف الشبهات ونشر العلم بين الناس كما أجاب أولئك الصحابة.

قوله: (فيه مسائل:

الأولى: بيان فرض الإيمان بالقدر). هنا يُعَبِّر بعض أهل العلم كشيخ الإسلام وغيرهم، يُعَبِّرُون بالفرض ولا يُعَبِّرُون بالواجب لِمَا مر معنا أن ما كان ركنًا فالأصل فيه التعبير بالفرض، وهذا حسن، وإن كان في مقام الأصول والبحث أنه لا فرق بين الفرض والواجب، لكن من حيث الاستعمال ما كان فواته فواتًا للإيمان فهو فرضٌ لازم.

وهذا لقوله: («الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»). آكد هذه الأمور ما كرر فيه ماذا؟ كرر فيه العامل، («وتؤمن») ما اكتفى بحرف العطف، أليس كذلك؟ («أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر») لم يعد العامل ما قال: أن تؤمن بالله، وتؤمن بملائكته، وتؤمن برسله. وإنما ذكر ذلك مع الأخير الذي هو القضاء الذي هو القدر الإيمان بالقدر بخيره وشره لأن أكثر ما يقع النزاع أو حديث النفس في هذا النوع، ولذلك قال: («وتؤمن بالقدر خيره وشره»). فالإيمان فرضٌ، ومنه الإيمان بالقدر، ثم توكيد ذلك بإعادة العامل، ثم فهم الصحابة لقولهم: (لو كان لأحدهم مثل أُحُد ذهبًا، ثم أنفقه في سبيل الله ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر). كل ذلك يدل على ماذا؟ على أنه فرضٌ حتم لازم فواته يُفَوِّتُ الإيمان من أصله.

(الثانية: بيان كيفية الإيمان به). هذا جاء في حديث عبادة وكذلك في الحديث الأخير المسند والسنن عن الديلمي أنه ماذا؟ (أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك)، هذا بيان لكيفية الإيمان بالقدر، يُضاف إلى ذلك ماذا؟ المراتب الأربعة، كيف تؤمن بالقضاء والقدر؟ نقول: ايت بالعلم والكتابة والمشيئة والخلق على فهم السلف الصالح في ذلك، ثم يأتي الفرع الذي ينبني عليه ما ذُكر، أي تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك، ومنه الإيمان بمراتب القدر الأربعة.

(الثالثة: إحباط عمل من لم يؤمن به). من أين؟ من أقوال الصحابة هذه تدّعي تقول ابن عمر قال كذا ولا يُعلم له مخالف، بل عُلم له موافق، حينئذٍ نقول: هذا يدل على الإجماع. إذًا (إحباط عمل من لم يؤمن به) ومتى يحبط العمل؟ إذا كان كافرًا، حينئذٍ نقول:

الأصل لو كان ذنبًا معصيةً بإجماع الصحابة أن المعاصي لا تحبط الأعمال فلو سرق وصلى صلاته باطلة؟ نعم لو سرق أثناء الصلاة هذا شيء آخر، لكن مستقلة سرق يوم السبت وصلى بعدها حينئذٍ نقول ماذا؟ الصلاة صحيحة إلا ما جاء بعض النصوص " من شرب الخمر لم تقبل .. إلى آخره، لكن ماذا؟ نقول الأصل أنه يصلي الفعل لازمٌ لكن القبول هذه مرتبةٌ أخرى، إذًا إحباط عمل من لم يؤمن به وهذا من قول ابن عمر: (لو كان لأحدهم مثل أحد ذهبًا، ... ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر) منك أو منه.

(الرابعة: الإخبار بأن أحداً لا يجد طعم الإيمان حتى يؤمن به). هذا في حديث في قول عبادة بن الصامت (حتى يؤمن به) يعني بالقدر لقوله: («يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان حتى) تؤمن بالقدر.

(الخامسة: ذكر أول ما خلق الله). القلم يعني المصنف هنا يميل إلى ماذا؟ إلى قول ابن جرير والقلة، بأن القلم أول ما خُلِق، وهذا خلافٌ سائغ، يعني خلاف موجود بين أهل السنة والجماعة ليس فيه تبديع، أي أنه القلم وهذا على أحد القولين، والقول الآخر أنه العرش وهو الصواب كما سبق من حديث عمران بن حصين في ((البخاري)) «كان الله ولم يكن شيءٌ قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر - مقادير - كل شيء». فدل بـ (ثُمَّ) على الترتيب.

(السادسة: أنه جرى بالمقادير في تلك الساعة إلى قيام الساعة). لقوله في الحديث الرواية الثانية رواية الإمام أحمد («فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة») وهذا واضحٌ بيّن.

(السابعة: براءته - صلى الله عليه وسلم - ممن لم يؤمن به). لقوله: («من مات على غير هذا فليس مني») وهذه البراءة مطلقة، يعني لا يتبرأ كذلك إلا من الكافر، يعني براءة مطلقة لأن من لم يؤمن بالقدر فهو كافرٌ كفرًا أكبر خرج من الملة.

(الثامنة) على الطائفتين، الطائفتان يعني لا يختص بمن أنكر العلم فحسب، لأن الحجة واحدة، نحن نكفرهم لماذا؟ لأنهم كذبوا القرآن، طيب النصوص كثيرة جدًا التواتر والدلالة القطعية فالحكم ثابتٌ قطعًا لكون المشيئة عامة، وبكونه لا خالق إلا الله، فإثبات أن المشيئة خارجةٌ عن مشيئة الله تعالى للعبد هذا تكذيب للقرآن، وإثبات خالقٍ مع الله تعالى بخالقين لا حصر لهم نقول: هذا تكذيبٌ للقرآن مع كونه شركًا أكبر في الربوبية. انتبه لهذا يعني لا فرق بينهما، القول بأنهم ليس كفارًا قول ضعيف جدًا، ولو لم يكفرهم ابن تيمية ولا ابن القيم انتبه الحجة في ماذا؟ في الكتاب والسنة، لأن كثيرًا من المتأخرين ممن ينتسبون إلى السنة لا يكفرون النفاة، إنما يسمونهم مبتدعة وضلال .. إلى آخره، والصواب أنهم كفار مكذبون للقرآن والسنة. (براءته - صلى الله عليه وسلم - ممن لم يؤمن به)

(الثامنة: عادة السلف في إزالة الشبهة بسؤال العلماء). لقول ابن الديلمي وقع في نفسي شيء من القدر فـ (أتيت أبي بن كعب).

٩٢٠٢ خاتمة الدرس

(التاسعة: أن العلماء أجابوه بما يُزيل شبهته، وذلك أنهم نسبوا الكلام إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقط) لقول ابن الديلمي (كلهم حدثني بمثل ذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم -) إذًا ما قالوه من جهة الرأي والتكلف وأرى .. إلى آخره، لأن هذا يتعلق بباب المعتقد، والأصل فيه النقل، يعني ليس الأصل فيه الاجتهاد بخلاف ما يكون في العمليات، فنسبوا الأمر إلى الشرع، وهذا مزيل للشبهة عن قلب المؤمن بخلاف غيره فلا تنفعه، يعني الذي سلم للكتاب والسنة، أما الذي جعل العقل أصلاً عنده فاقرأ ما شئت من الآيات لم ينفعه شيء، وأقرأ ما شئت من الأحاديث فلم ينفعه شيء، لأنه ماذا؟ لأنه لا يعتقد أن القرآن مصدر لتلقي العقيدة، ولا يعتقد أن السنة مصدرًا لتلقي العقيدة، حينئذٍ اقرأ ما شئت واتل عليه ما شئت من الأحاديث لم ينفعه البتة، إنما ينفع من الذي يُحَكِّمُ شرع الله تعالى في الصغير قبل الكبير في باب المعتقد الذي هو أجلّ قبل باب العمليات الفروع التي عكسوا فيها الأمر وجعلوا السنة هي حاكمة على كل قول وجعلوا القرآن حاكمًا على كل قول، ولم يلتفت إلى قول أحدٍ كائن من كان، بل قالوا: الحجة

كذا وهذا لفظٌ عام ولا مخصص له، وهذا مطلق ولا مقيد له وجمعوا بين متخال .. إلى آخره فعاملوا النصوص معاملة صحيحة في باب العمليات، وأما في العقائد قالوا: لا، كلها تفيد الظن ولا حجة فيها البتة وجعلوا العقل مصدرًا فأشركوا بالله تعالى، وتركوا الشرع ولم يُعَوِّلُوا عليه وهذا نقول ليس من شأن المسلم فضلاً لا عن طالب العلم فضلاً عن العلماء.

والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

93 ٩٣

٩٣٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب كتاب التوحيد (باب ما جاء في المصورين).

هذا هو الباب الحادي والستون (باب ما جاء في المصورين).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: لَمَّا كان التصوير وسيلةً للشرك المضاد للتوحيد ناسب أن يعقد المصنف هذا الباب لبيان تحريمه، وما ورد فيه من الوعيد الشديد، ثَمَّ علاقة بين الشرك وبين التصوير، ولذلك عقد المصنف هذا الباب لبيان الوعيد الشديد المترتب على هذا النوع، فقوله: (باب ما جاء في المصورين) أي من الوعيد الشديد، حينئذٍ ليس فيه إطلاق من المصنف رحمه الله تعالى لأن الحكم هنا غير محتمل ليس إلا التحريم، حينئذٍ (باب ما جاء في المصورين) مرّ معنا بعض التراجم التي يُطلق فيها المصنف رحمه الله تعالى من أجل التردد، لكون الحكم يحتمل الجواز ويحتمل التحريم، لكن هذا الباب النظر فيه من جهة أنه تمرين للطالب، بمعنى أنه ينظر في الأدلة المذكورة فيستنبط الحكم الشرعي وهو التحريم والوعيد الشديد، فيعلم أن هذه الترجمة خاصة، فليست مطلقةً بمعنى أن الحكم يحتمل النوعين، إذًا ... (باب ما جاء في المصورين) أي من الوعيد الشديد، وليس ثَمَّ شيءٌ آخر البتة، فالتصوير كله محرم، وكله مشدد فيه كما يأتي في الأحاديث الواردة.

(باب ما جاء في المصورين) أي من الوعيد الشديد للمضاهاة في خلق الله تعالى لأن علة التحريم هنا هي المضاهاة كما سيأتي في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، بل هو منشأ الوثنية كما مر معنا في أول ما نشأ الشرك في قوم نوح فدخل عليهم الشرك من هذا الباب، مات صالحون فصوروا لهم تماثيل إلى آخره، إذًا الصورة كانت هي الوسيلة التي دخل بها إبليس على هؤلاء، فالتصوير فيه خلق وإبداع يكون المصور به مضاهيًا ومشاركًا لله تعالى في ذلك الخلق والإبداع، ولا يُشترط فيه القصد، لأن الحكم إذا عُلِّقَ بعلة حينئذٍ يوجد الحكم بوجود العلة ولو لم يقصد، [ومتى ما كان] فمتى ما وُجِدَ التصوير وُجِدَ التحريم، وكذلك وُجِدَت المضاهاة يعني المشابهة بخلق الله تعالى، هل قصد أو لم يقصد؟ نقول: لا عبرة بالقصد البتة كما هو الشأن في مشابهة أهل الكفر «من تشبه بقومٍ فهو منهم» حينئذٍ متى ما وُجِدَت المشابهة فثَمَّ الحكم، هذا قَصَدَ أو لم يقصد نقول: لا عبرة بالمقاصد البتة، بل ولو لم يقصد فالحكم ثابت، كذلك كل مصور حينئذٍ نقول: هو مضاهٍ بفعله ومُدَّعٍ للمشاركة مع الله تعالى في الخلق والإبداع والتكوين والإيجاد والخلق، قصد أو لم يقصد، نقول: الحكم يُعتبر واحدًا.

وقوله: (المصورين) جمع مصور وهو فاعل الصورة، يعني فاعل التصوير صَوَّرَ يُصَوِّرُ فهو مُصَوِّر حينئذٍ هو فاعل التصوير، والتصوير مشتق من الصورة، قال في ((القاموس)): الصورة بالضم الشكل. معرفة الصورة التي عُلِّقَ بها الحكم الشرعي مرده إلى اللغة، يعني ليس ثَمَّ حقيقة شرعية تدل على أن المراد بالصورة كذا وكذا، حينئذٍ كل ما سُمِّيَ صورةً فالحكم داخل في الوعيد الشديد الآتي من الأحاديث،

فالصُّورة في اللغة صُورة بضم الصاد الشكل يُجمع على صُور وصِوَر كعِنَبٍ، وقد صَوَّرَهُ فتصَوَّر هذا المشهور في لسان العرب، ومر معنا تفصيل هذه المسألة فيما يتعلق بالتصوير الفوتوغرافي وأنواع ذلك في ((شرح الزاد المطول)) ولن نُعَرِّجَ عليه هنا، لكن المراد هنا أن التصوير المراد به فعل الفاعل الذي هو ماذا؟ الذي هو إحداث الشكل الذي يكون مماثلاً للحيوان، بمعنى أنه يفعل فعلاً يكون نتيجته أنه ذا روحٍ، ولذلك معنى الصورة هي الشكل، وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة.

إذًا التصوير نقول: هذا المراد به فِعْل التصوير الذي هو المعنى المصدري كالتلفظ المراد به فعل اللفظ وإخراجه وكذلك الذي معنا.

ذكر المصنف خمسة أحاديث تحت الترجمة، فقال رحمه الله تعالى: (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «قال الله تعالى») - إذًا هذا حديث قدسي -: («ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة». أخرجاه) أخرجاه في ((الصحيحين))، قوله: («قال الله تعالى»). هذا حديث قدسي يعني رفعه النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الباري جل وعلا وأسنده إليه وأضاف القول لله تعالى، حينئذٍ يأتي القول الراجح في مسألة أن الحديث القدسي قولاً لفظًا ومعنًى هو من الله تعالى لأن القول المراد به اللفظ الدال على معنى، إذًا نجمع بين الأمرين اللفظ والمعنى، والقول بأن المعنى من الله تعالى واللفظ من ... النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا يُنافي الظاهر، لأن الظاهر هنا الإسناد («قال الله») إذًا الله تعالى قائلٌ تلفظ بهذا الكلام، كونه لم يحفظ، كونه تسقط بعض الألفاظ، كونه قد يأتي الضعيف فيروي الموضوع، حينئذٍ نقول: هذا لا يلزم منه أن يكون قولاً منسوبًا إلى الباري جل وعلا، وإنما نفرق بينه وبين القرآن بكون القرآن محفوظًا عن الزيادة وكذلك عن النقصان، والحديث القدسي ليس محفوظًا حينئذٍ الفرق ثابت بينهما، («قال الله تعالى: ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي») أي لا أحد أظلم منه، («ومن أظلم ممن ذهب») أي لا أحد، لا شخص أظلم منه، فإن الله تعالى له الخلق والأمر وهو رب كل شيء ومليكه، وهو خالق كل شيء وهو الذي صور جميع المخلوقات على غير مثال سابق، وهذا هو معنى الإبداع صور جميع المخلوقات يعني شَكَّلَهَا خَلَقَهَا على غير مثال سابق، وجعل فيها الأرواح التي تحصل بها الحياة كما قال تعالى: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاء مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ} [السجدة: ٧ - ٩]. فالمصور لَمَّا صور الصورة على شكل ما خلقه الله تعالى من إنسان أو بهيمة، يعني من حيوان على جهة الإجمال ما كان ذا روحٍ، حينئذٍ لما صَوَّرَ وشكل ذلك الإنسان أو تلك الصورة على شكل إنسان أو بهيمة صار مُضَاهِيًا لخلق الله، يعني مشابهًا بفعله فعل الله تعالى، فصار لا أظلم منه، فكان أشد الناس عذابًا يوم القيامة، إذًا بفعله صار ماذا؟ صار مضاهيًا ومشابهًا ومشاركًا لله تعالى في الخلق والإيجاد، وهذا الفعل إنما يكون من الباري جل وعلا، ومن أسمائه ((الْمُصَوِّر)) ومن أسمائه جل وعلا ... ((الْمُصَوِّر)).

قوله: («ومن أظلم»)، (من) هذه اسم استفهام، والمراد منه النفي كما مر معنا مرارًا، أي لا أحد أظلم، وهو أبلغ من النفي الصريح المحض لأنه يكون مُشْرَبًا معنى التحدِّي والتعجيز، وهذه صيغة تستعمل كثيرًا في الكتاب والسنة.

وقوله: («ومن أظلم ممن ذهب»). («ممن») من الذي («ممن»)، (من) هذه موصولة، وإذا كانت موصولةً فحينئذٍ تَعُمّ، حينئذٍ تكون من صيغ العموم، و («ذهب») مأخوذ من الذهاب، وهو المضيُّ يقال: ذهب بالشيء وأَذْهَبَهُ. ذَهَبَ بالشيء يعني تعدَّى بدون همزة، وأَذْهَبَهُ يعني تعدَّى بالهمزة، ويستعمل ذلك في الأعيان والمعاني، الذهاب يستعمل ذلك في الأعيان والمعاني كما مر معنا ولعله في هذا الباب أيضًا (باب ما جاء في المصورين) قلنا: المجيء الأصل فيه الاستعمال الحسيّ، لكن يستعمل في هذا النوع ماذا؟ نوع المجاز، أو إن شئت قل في المعاني في المعقولات، فإذا كان كذلك فلا يُعترض بكون المجيء إنما يكون لأي شيء؟ يكون لمن؟ يتأتى منه المجيء الحسيّ، بمعنى الأجسام وصف للأجسام، ووصف المعاني هذا خلاف الأصل، الذهاب يُستعمل في الأعيان ويُستعمل في المعاني فهو كالمجيء سواء، قلت: إنه مجاز أو لا، إذًا يُستعمل ذلك في الأعيان والمعاني، قال الله تعالى: {وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي} [الصافات:

٩٩]، {فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ} [هود: ٧٤]، {فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ} [فاطر: ٨]. هذا منه ما هو في الأعيان، ومنه ما هو في المعاني. إذًا ((ممن ذهب يخلق)) يعني ممن مضى يخلق، إذًا شرع في أمر ما ((يخلق كخلقي))، ((ممن ذهب يخلق كخلقي)) الجملة هذه حال من فاعل ((ذهب))، ((ذهب)) هو، أليس كذلك؟ قلنا: (من) هذه للعموم، حينئذٍ عاد الضمير على لفظ (من) للعموم بمعنى ماذا؟ أن تحتها أفراد، ما قال ممن ذهبوا يخلقون قال: ((ممن ذهب)). إذًا الضمير يعود إلى (من) فأفرده باعتبار لفظ (من)، لو راعى المعنى لقال ممن ذهبوا بالواو يخلقون كخلقي، حينئذٍ نقول: رد الضمير إلى المعنى، لكن لما قال: ((ذهب)) بالإفراد علمنا أنه راعى اللفظ. إذًا الجملة تُعْتَبَرُ حالاً، إعرابها ((يخلق كخلقي)) يخلق هو كذلك الضمير باعتبار من فأفرده، والجملة في محل نصب حال، ذَهَبَ خَالِقًا كخلقي مثل خَلْقِي، فالكاف حينئذٍ تكون للتشبيه، الخلق في اللغة التقدير قال الزهير:

ولأنت تفري ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

ولأنت تفري يعني تنفذ ما خَلَقْتَ يعني ما قَدَّرْتَ، ولأنت تفري يعني تنفذ، ما خلقت أي ما قدرت، وبعض القوم يخلق يُقَدّر في نفسه ثم لا يفري، يعني لا ينفذ، سأفعل وأفعل وَأفعل ثم لا شيء، هذا يُسمى ماذا؟ يُسَمَّى خلقًا تقديرًا، فَقَدَّر في نفسه ثم لم يفعل، ولكن الله تعالى إذا قَدَّرَ فعل، وأما الإنسان فيقدر ويقدر وَيقدر لكنه لا يفعل، ولأنت تفري ما خلقت ما قَدَّرْتَ، وبعض القوم يخلق ثم لا يفري، أي أنت تنفذ ما خلقت أي قَدَّرت بخلاف غيرك فإنه لا يستطيع كل ما يُريد، فالخلق التقدير، والفري التنفيذ، وليس كل من قَدَّر شيئًا ورتبه يقدر على تنفيذه وإيجاده سوى الله تعالى، ليس كل من قدر شيئًا في نفسه ورتبه يقدر على إيجاده وتنفيذه سوى الله تعالى.

قال في ((المفردات)): الخلق أصله التقدير المستقيم، ويُستعمل في إبداع الشيء من غير أصلٍ ولا احتذاء، الذي يُسمى إبداعًا، الإبداع لم يُسبق بشيء والخلق محتمل، لكن الخلق أعمّ، الإبداع أخص، خلق السماوات والأرض {خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}، {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} بينهما فرقٌ، إذًا يُستعمل الخلق وإن كان في الأصل بمعنى التقدير المستقيم يُستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، ليس له مثال سابق، قال تعالى: {خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} أي أبدعهما، نفسر الخلق بمعنى أبدع، بدليل ماذا؟ بدليل قوله: {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}، لما قال: {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} بمعنى أنه خلق السماوات والأرض على لا مثال سابق لم يحتذِ حذو شيءٍ سبق هذا المعنى الأول الذي يُستعمل فيه الخلق بمعنى الإبداع، إبداع شيءٍ من غير أصلٍ ولا احتذاء، يستعمل الخلق في لسان العرب بمعنًى آخر، والمعنى الأول هذا خاصٌ بالله تعالى الإبداع من غير مثالٍ سابق هذا لا يُطلق بهذا المعنى إلى على الله تعالى، وأما المعنى الثاني فهذا يجوز فيه أن يُطلق على المخلوق، ويُستعمل في إيجاد شيءٍ من الشيء ما يُسمى بالاستحالة إخراج الشيء من الشيء يكون خشبًا فيصنعه كرسيًّا مثلاً حينئذٍ نقول: هذا أخرج الشيء من الشيء، هذا كذلك وصفٌ لله تعالى، لكن قد يكون في شأن من؟ في شأن المخلوق حينئذٍ يكون فيه نوع خلقٍ، بهذا المعنى يصح إطلاق لفظ الخلق على المخلوق بهذا المعنى، أما الإبداع فهذا خاصٌّ بالله جل وعلا. إذًا يُستعمل الخلق في إيجاد الشيء من الشيء، هذا يكون في شأن الله تعالى كقوله: {خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} [النساء: ١]. سواءً كان الجنس أو آدم، إذًا إيجاد شيءٍ من شيءٍ كذلك أصرح من ذلك {خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ} [النحل: ٤]. إذًا {نُّطْفَةٍ} هي مخلوقة أصلاً أوجد الشيء من الشيء، وهذا وصفٌ لله تعالى وهذا يُسمى خلقًا ولا يختص به. ولا يختص به؟ بمعنى اللفظ ليس بمعنى الحقائق، وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى هكذا قال في ... ((المفردات)) وليس الخلق الذي هو الإبداع، يعني بمعنى الإبداع ليس إلا لله تعالى ولهذا قال في الفصل الذي بينه تعالى وبين غيره يعني ما يميز بين الإله الحق والإله الباطل، الفصل الذي بينه وبين غيره، الإله الباطلة والإله الحق قال تعالى: {أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ} [النحل: ١٧]. {أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ} هذا النوع هو الذي تحدَّى به الباري جل وعلا وهو الخلق بمعنى ماذا؟ بمعنى الإبداع، وأما الذي بالاستحالة

الذي هو إيجاد الشيء من الشيء فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال يعني وصف به غيره وسَمَّى به غيره كعيسى عليه السلام حيث قال: {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي} [المائدة: ١١٠]. {تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ} إيش المراد هنا؟ إيجاد الشيء من الشيء، فوصف الله تعالى عيسى عليه السلام بصفة الخلق لا بمعنى الإبداع وإنما بمعنى إيجاد الشيء من الشيء، والخلق لا يُستعمل في كافة الناس إلا على وجهين - يعني في المخلوق -:

أحدهما: في معنى التقدير السابق الذي جاء في بيت الزهير وأورده كذلك في ((المفردات)):

ولأنت تفري .. إلى آخر.

الثاني: يأتي في الكذب، نحو قوله تعالى: {وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا} ... [العنكبوت: ١٧]. يعني توجدون، والإفك هذا نوعٌ من الكلام، والكلام مخلوق إذًا يكون ماذا؟ يكون في الكذب، فإن قيل، إذًا عرفنا الآن أن الخلق في لسان العرب بمعنى التقدير المستقيم، وأنه في شأن الباري جل وعلا يكون على معنيين:

المعنى الأول الإبداع على غير مثالٍ سابق، وهذا خاصُّ الباري جل وعلا {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} [البقرة: ١١٧].

الثاني: بمعنى الاستحالة إيجاد الشيء من الشيء، إخراج الشيء من الشيء، قلب بعض الحقائق إلى حقيقةٍ أخرى. هذا يكون عامًا، لكن يكون عامًا بمعنى ماذا؟ بمعنى الوصف، فيوصف به المخلوق، وإلا إيجاد الخشب إلى الكرسي هذا بإذن الله تعالى لا قدرة للعبد من حيث هو.

فإن قيل: قوله تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [المؤمنون: ١٤]. يدل على ماذا؟ {أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} يدل على الاشتراك، لماذا؟ لأن الخالقين جمع خالق إذًا فتبارك الله أحسن الخالقين، إذًا عندنا خالق وخالق وخالق وكل منها تخلق لكن الله عز وجل أحسنها، هذا الذي يدل عليه ظاهر اللفظ، هذا قيل: قوله تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} يدل على أنه يصح أن يُوصف غيره بالخلق. قيل: إن ذلك معناه يعني كيف نوجهه؟ نحمله على ماذا؟ على أحد وجهي:

- إما أن نقول: بأن الخالقين يعني الْمُقَدِّرين، لأن الخلق يأتي في لسان العرب بمعنى التقدير، والتقدير هذا يكون فيه نوع اشتراكٍ بين الخالق والمخلوق. إذًا {أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} أي أحسن المقدرين، وهذا قدَّمه في ((المفردات))، قيل: إن ذلك معناه أحسن المقدرين. وهذا وجهٌ حسن.

- أو يكون على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون أن غير الله يُبدع يعني من باب التَّنَزُّل، وهذا فيه شيءٌ من النظر، كما قيل في ماذا؟ في تسمية الآلهة في القرآن الأصنام والمعبودات سميت ماذا؟ سميت آلهة في غير ما آيةٌ، أليس كذلك؟ قال بعض أهل العلم: سُمِّيَتْ آلهة من باب التَّنَزُّل. نقول: هذا باطل هذا لا يُسَلَّم، بل الصواب أنها آلهةٌ لكنها باطلة، لماذا؟ لأن الإله هو المعبود، فكل من اتخذ معبودًا دون الله تعالى فهو إلهٌ له، اتخذه إلهًا لمجرد صرف العبادة إليه جعله إلهًا، هل هو إلهٌ بحق أو بباطل؟ هذا نحتاج إلى شيءٍ آخر، إما التسمية فهذه موجودةٌ باللفظ نفسه.

هنا قال بعضهم إذًا هم اعتقدوا أن هذه الآلهة مُبدِعة، وهذا خاصُّ بالله تعالى، إذًا هذا مبدعٌ وهذا مبدعٌ وهذا مبدعٌ بهذا الاعتبار الذي في زعمهم الله أحسن المبدعين كأنه من باب التَّنَزُّل والتسليم، وهذا فيه شيءٌ من الإشكال. لكن أورده في ((المفردات)) فنذكره.

أو يكون على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون أن غير الله يُبدع فكأنه قيل: فاحسب أن هنا هؤلاء مبدعين موجدين يعني قدّر في نفسك أن المبدعين متعددون، فالله أحسنهم إيجادًا على ما يعتقدون، وهذا فيه شيءٌ من الإشكال.

قوله: («يخلق كخلقي»). هذا في ظاهره جواز إطلاق الخلق على غير الله تعالى، («يخلق كخلقي») هذا فيه إثبات، أليس كذلك؟ («يخلق كخلقي») إذًا سَمَّى فعله ماذا؟ سماه خلقًا، والله تعالى فالحديث قدسي إذًا يجوز إطلاق الخلق على فعل المخلوق، إذا كان إيجاد

شيءٍ من شيءٍ يأتي إلى حجرٍ فيسويه مثلاً على هيئة حيوان، نقول: هذا إيجاد شيءٍ من شيءٍ، هو لم يوجد الحجر من أصله إبداع إخراج الشيء على غير مثالٍ سابق أو احتذاء؟ نقول: لا، هو نقل شيئًا من شيءٍ إلى شيءٍ آخر، حينئذٍ حجر صَيَّرَهُ على مثال حيوانٍ، هذا يُسَمّى إيجاد يسمى خلقًا، إذًا خلق ((يخلق كخلقي)) كما قال تعالى: {أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ} [الرعد: ١٦]. إذًا إطلاق لفظ الخلق بمعنى إيجاد الشيء من الشيء جائزٌ، وكذلك بمعنى التقدير جائزٌ يُطلق بهذا المعنى على المخلوق، وأما الذي هو الإبداع هذا لا يجوز لأنه من خصائص الله جل وعلا.

((ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي)) لا أحد أظلم من هذا الإنسان الذي فعل هذا الفعل وجنا هذه الجناية، ((فليخلقوا ذرة)) هذا تعجيزٌ لهم اللام هنا لام الأمر لكنها للتعجيز، وصيغة افعل وليفعل تأتي في لغة العرب للتعجيز والتحدي، يعني لم يرد به أنه يمتثل، أليس كذلك؟ {فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ} [الكهف: ٢٩]. إذًا أنت مخير، هل أنت مخير؟ لا، لست مخيرًا، هذا للتهديد ((فليخلقوا ذرة)) هذا تعجيزٌ لهم، أي ((فليخلقوا ذرةً)) وما هي الذرة؟ أي ((فليخلقوا ذَرَّةً)) وهي صغار النمل، صغار النمل ذرة، وفيها روحٌ تتصرف بنفسها كهذه الذرة التي خلقها الله، هذه قالها الشراح المتأخرون يعني ((فليخلقوا ذرةً)) فيها روحٌ، قيَّدُوا فيها روحٌ ماذا؟ لأنه قد يوجد الآن ذرَّة في الهيئة فقط ليست ذات روح، حينئذٍ نقول: هذه خلقوا ما هو في ظاهره أنه مثل الذرة وليس بذرة، لكن ذرة تحيي وتذهب وتأتي إلى آخره وهي صاحبة روح ذات روح هذا محال أن يكون، فإن فعلوا شيءٍ فإنما يفعلون أشياء في الظاهر فقط، ولو مشت كما يفعل في اللعيبة الآن نقول: هذه ليست مخلوقة بكونها ذات روح، وإنما هي في ظاهرها ثم وضع عليها بعض الصفات لكن هل هي مثل الإنسان ذات روح تكبر وتنمو .. وإلى آخره فتبول إلى آخره ما يُفعل بها كذلك، لكن نقول: هذه الصفات ليست صفاتًا ذاتية، وإنما هي شيءٌ عرضيٌّ، إذًا المراد هنا صغار النمل وفيها روحٌ تتصرف بنفسها كهذه الذرة التي خلقها الله تعالى، وأَنَّى لهم ذلك، هيهات هيهات، فالأمر هنا للتعجيز وهو تحدٍّ في الأمور الكونية كما يقع التحدي في الأمور الشرعية، ومنه ... {فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ} [الطور: ٣٤]. {فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ} قوله: ((أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة))، ((أو)) هذه للتنويع هذا ظاهر النص، وهذا تعجيزٌ أيضًا لهم، أي فليخلقوا حبّة حنطةٍ أو حبةً مطلقة، حبةً مطلقة أو حبة حنطةٍ فيها طعمٌ تؤكل وتزرع وتُنْبِت ويوجد فيها ما يُوجد في حبة الحنطة، يعني بهذه الصفات، لأنهم قد يوجدون ماذا؟ ما ظاهره كالحبة؟ لا، ما ينفع، لا بد أن يكون ظاهراً وباطنًا، فلو تمكنوا من الظاهر عجزوا عن الباطن، ولذلك يقال: هناك حبٌّ صناعي أظن أرز صناعي أو شيءٌ من هذا القبيل، هذا لا يكون مثل هذا، لو وضع في الأرض ما ينُبت، لو أُكِل لم تجد طعم الأرز الطبيعي، ويُوجد فيها ما يوجد في حبة الحنطة هذا محالٌ، وكذا الشعيرة ونحوها من الحب الذي يخلقه الله تعالى، وكما قلنا: أَنَّى لهم ذلك فانتقل من التحدي بخلق الحيوان ذو الروح ((فليخلقوا ذرة)) قلنا: هي الذرّة صغار النمل، وهو ذو روحٍ فانتقل من التحدّي بخلق الحيوان ذو الروح إلى خلق الحبة التي هي أصل الزرع من الشعير وغيره. إذا جعلناها عامة حبةً ليست حبة الحنطة، وهي جمادٌ لا روح فيها.

ويحتمل أن قوله: ((شعيرة)) فليخلقوا ((شعيرة)) أي شجرة الشعير ويحتمل أن المراد الحبة من الشعير، ويكون من ذكر الخاص بعد العام لأن حبة الشعير أخص من الحبة، وفي ((الحاشية)) فسّر الحبة بحبة الحنطة فجعلها يعني مغايرة لما بعدها، على كلٍّ هذا أو ذاك المراد المثال، لن يستطيعوا أن يخلقوا شيئًا مما يكون ذا روحٍ وإن صَغُرَ ولا شيئًا مما يكون جمادًا وإن صغر هذا المراد، وليس المراد به الحصر، والمراد هنا تعجيزهم تارةً بتكليفهم خلق صورة الحيوان وهذا أشد، إذا امتنع، امتنع غيره، إذا امتنع أن يخلقوا حيوانًا ذا روحٍ فامتناع الجماد وإن صغر من بابٍ أولى وأحرى، وتارةً تكليفهم خلق جمادٍ وهو أهون ومع ذلك لا قدرة لهم على ذلك كله، فإن الله تعالى هو المتفرد بذلك كله لا خالق غيره ولا رب سواه.

قوله: (أخرجاه) أي البخاري ومسلم رحمه الله تعالى.

مناسبة الحديث للباب قبل ذلك نقول: قوله: ((«ومن أظلم») وهذا فيه إشكال، وهو ماذا؟ يعني لا أحد أظلم منه، هو أعلى درجات، وجاء قوله تعالى: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ} [البقرة: ١١٤]. أليس كذلك؟ لا أحد أظلم منه، وقال: ((«من أظلم ممن ذهب») إذًا لا أحد أظلم منه، وجاء كذلك {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا} ... [الأنعام: ٢١]. إذًا لا أحد أظلم منه، حينئذٍ نقول: كيف نجمع بين الأمرين؟ الجواب من ثلاثة أوجه:

أولها: - وهو أَوْلاها - أنها من نصوص الوعيد، إن هذه من نصوص الوعيد فتُجرى على ظواهرها، يعني لا نجعل بينها تعارض البتة ولا ندعي أن بينها تعارض وهذا مر معنا في ماذا؟ ((«ليس منا») و .. إلى آخره.

الثاني: لا مانع من القول بأن كل واحدٍ لا أظلم منه، فيبقى الاشتراك فيما دل عليه أفعل التفضيل، يعني أخبر الباري جل وعلا لا ((«أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي») وأخبر أنه لا أظلم ممن منع مساجد الله، إذًا كل واحدٍ مستحق لماذا؟ لأن يكون في القمة الذي يُوصف بكونه لا أظلم منه، لأن الظلم درجات فإذا كان كذلك فأعلى القمة هذه ليست خاصة بواحد، وإنما يشترك فيها ماذا؟ من ذُكر حينئذٍ نقول: هذه المرتبة (ومن أظلم ممن) هذه لا تختص بفردٍ دون غيره، بل ثم اشتراكٌ في عدة معاصٍ أطلق الباري جل وعلا عليها هذا الوصف حينئذٍ يكون ثم اشتراك بينها، واضح؟ حينئذٍ نقول: الجواب الثاني لا مانع من القول بأن كل واحدٍ لا أظلم منه فيبقى الاشتراك في ما دل عليه أفعل التفضيل الأظلمية، كل واحد منهم يصدق عليه هذا، كما نقول كبيرة من الكبائر يدخل تحتها ما لا حصر من الذنوب، دخول مجموعة ذنوب تحت قول كبيرة أو معصية أو ذنب لا يدل على ماذا؟ على عدم الاشتراك يعني كل ذنبٍ يشترك فيما رُتِّبَ عليه من حكمٍ شرعي، فهي في درجةٍ واحدة في كونها في قمة الظلم.

الثالث: أن الأظلمية نسبية لا مطلقة. يعني لا أظلم باعتبار ما ذُكِرَ معه في هذا النوع، أي لا أحد أظلم من هذا المعين في هذا النوع، لا في كل شيء فيقال: لا أحد أظلم في من ضاهى أحدًا في خلقة ممن ذهب يخلق كخلق الله، وكذلك من أظلم في منع حقٍ ممن منع مساجد الله، فمنع الحق هذا على درجات، أعلى الظلم من منع مساجد الله. إذًا هذا واضح، كذلك من أظلم في افتراء الكذب، افتراء الكذب جنس حينئذٍ هو على درجات أعلا قمة ممن افتراء على الله كذبًا.

وأولها كما ذكرنا أولى لأنها من نصوص الوعيد، فتُجرى على ظاهرها، إلا إذا من يُعارض وينازع حينئذٍ لا بد من الجواب.

مناسبة الحديث للباب أنه يدل على تحريم التصوير، وأنه من أظلم الظلم. يعني من أظلم الظلم دل على أنه محرم، يعني ما الصيغة التي أُخِذَ منها النهي هنا وأنه للتحريم، قلنا: الوعيد ترتب الذم ترتب الوعيد يدل على أنه محرمٌ، إذًا هو محرم وليس محرمًا فحسب، بل هو من أظلم الظلم.

وفي الحديث تحريم التصوير وبأي وسيلة وُجِدَ، وأن المصور من أظلم الظالمين، تحريم التصوير وبأي وسيلة وُجِدَ لأنه قال: ((«يخلق كخلقي») هل عَيَّنَ الوسيلة؟

سؤال هل عين الوسيلة؟

الجواب: لا. العبرة بماذا؟

العبرة بالنتائج، سواء كان بيده، سواء كان بجهاز الكمبيوتر، سواء كان بالكاميرا، سواء كان بأي شيء كان، هذه الوسائل الشرع لم يتعرض لها البتة، وإنما كانت النتيجة هي التي رُتِّبَ عليها الحكم. إذًا ((«يخلق كخلقي») نظر إلى النتيجة، مادام أن هذه الصورة وهو تصوير، وهو شكل كل منهما شكل للآخر، حينئذٍ نقول: وُجِدَ التصوير، وإذا وُجِدَ التصوير لا عبرة بالوسيلة.

وفيه وصف الله تعالى بصفة الكلام، إثبات صفة الكلام. ((«قال الله تعالى»). إذًا هذا من أحاديث الصفات في الجزء الأول، وفيه أن التصوير مضاهاةٌ لخلق الله، ومحاولة لمشاركته في الخلق، وهذه في علة التحريم.

وفيه أن القدرة على الخلق من خصائص الله تعالى.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولهما عن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «أَشَدُّ الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهؤون بخلق الله»). قوله: (ولهما) أي البخاري ومسلم، («أشد الناس»)، ... («أشد») هذا أفعل التفضيل وهي مبتدأ، أين الخبر؟ («أشد الناس عذاباً يوم القيامة») إلى هنا لا خبر، («يضاهؤون») هكذا، («أشد الناس»)، («الناس») مضاف إليه («عذاباً») منصوب لو ما عرفت إعرابه لن يكون خبرًا، («يوم القيامة»)، («يوم») لن يكون بذاته خبرًا، ماذا بقي؟ جملة («يضاهؤون»)، و («بخلق الله») لا يمكن أن يكون خبر لأنه يتعلق بـ («يضاهؤون»). إذًا («يضاهؤون») هي خبر، الجملة في محل رفع خبر («أشد»). إذًا («أشد الناس») أي أعظم أفعل التفضيل هنا («أشد الناس عذابًا») أقوى («أشد الناس عذابًا»)، («الناس») هنا المراد به مَنْ؟ أيٌّ مطلق، يَشمل المشركين والكفارة والزناة والمرابين وغيرهم أم أنه خاص؟ خاص [نعم]، المراد به المصورون، ولذلك قال: («يضاهؤون»)، وجاءت رواية أخرى: «المصورون». إذًا ليس مطلقًا هنا، («الناس») لفظٌ عام أريد به الخاص، فهو عامٌ أريد به الخاص ... («أشد الناس») ليس مطلقًا لأن المراد هنا بيان عذابٍ خاص، ما هو هذا العذاب؟ سيأتي في بعض الأحاديث الآتية، لكن هذا العذاب منصبٌّ على مَنْ؟ («الذين يضاهؤون»). قال ماذا هنا؟ («الذين») نعم جملة الذين هو الخبر ليس («يضاهؤون»)، («الذين يضاهؤون») نقول: هذا هو الخبر خبر («أشد»)، حينئذ نقول: («الذين») هذا اسمٌ موصول يصدق على أشخاصٍ، الأشخاص هؤلاء يُسمون بالمصورين كما سيأتي في الروايات الأخرى، حينئذٍ نقول: («أشد الناس») الذين يعَذّبون، والمراد بهم المصورون. قوله: («أشد الناس») أي أعظم الناس («أشد») أفعل التفضيل أي أعظم الناس الذين يُعَذَّبُون، والمراد بهم المصورون فهو عامٌ أريد به الخاص، و («أشد») مبتدأ خبره («الذين يضاهؤون»)، («عذابًا») تمييز، لأنه جاء بعد أفعل التفضيل، حينئذٍ منصوبٌ على التمييز («عذابًا») أي عقابًا، («يوم القيامة») أي في يوم القيامة، حينئذٍ محل العذاب يوم القيامة، («الذين يُضاهؤون») يعني المضاهؤون، أليس كذلك؟ الموصول مع صلته في قوة المشتق، لماذا عدل عن المشتق وفَصَلَهُ إلى الذين يُضاهؤون؟ لإفادة الْعِلِّيَّة، الذين يضاهؤون لأجل المضاهاة، فحينئذ («أشد الناس عذابًا») المضاهؤون («الذين يضاهؤون»)، لماذا؟ لكونهم مضاهؤون، فنقول: هذه تعتبر عِلَّة، فمتى ما وُجِدَتِ العلة؟ وُجِدَ الحكم الشرعي، وهو أنه تصويرٌ وهو أنه محرم، وكل تصويرٍ لا يخرج عن هذه العلة البتة، كل تصوير قصد أو لم يقصد، ولذلك قلنا فيما سبق معنا: أن التصوير الفوتوغرافي الصواب أنه محرم، بل يكاد أن يكون إطباق القول بجوازه هذا قولٌ شاذّ، حينئذٍ نقول: يُكاد أن يكون إطباقًا على أنه محرم، والعلة ما هي؟ المضاهاة يعني مشاكلة، بمعنى أن هذا الشيء مشاكلٌ لهذا، بل المضاهاة في التصوير الفوتوغرافي أشد، يعني لو نحت النحت هذا بالإجماعِ أنه محرم، نحت شكلاً لزيد صورةً لزيد وصوره بالفوتوغرافي هذا متر في متر، أيهما أشد مضاهاة؟ الفوتوغرافي لا يختلف عاقلان من شم رائحة العقل أن الفوتوغرافي أشد مضاهاةً من هذا، فإذا كانت العلة في تحريم النحت لكونه كزيد المضاهاة فتحريم الفوتوغرافي من بابٍ أولى وأحرى، بل دخولها في النصوص أظهر كما قلنا فيما سبق.

على كلٍّ قوله: («الذين يضاهؤون بخلق الله») أي يشابهون بما يصنعونه ما يصنعه الله، هذه هي العلة، وهذه موجودة كذلك في التصوير الفوتوغرافي، والخلق بمعنى المخلوق («بخلق الله») أي بمخلوقات الله تعالى المصدر بمعنى اسم المفعول، ولمسلم «الذين يشبهون بخلق الله»، ولهما من حديث ابن عباس «أشد الناس عذابًا المصورون». فبين أن قوله: ... («الذين يضاهؤون») المراد بهم مَنْ؟ المصورون، حينئذٍ الناس المراد بهم المصورون، ولذلك قلنا: عام أريد به الخاص. ف: («الذين يضاهؤون بخلق الله») تعالى هم المصورون.

قال النووي رحمه الله تعالى: قيل هذا محمولٌ على صانع الصورة لتعبد وهو صانع الأصنام ونحوها. («أشد الناس عذابًا») هذا بمعنى أنه أشد من المشركين والكافرين فإذا أبقيناه على ظاهره حينئذٍ قالوا: لا بد من تأويله بمعنى تأويله ماذا؟ ليس صرفٌ عن ظاهره، وإنما

حمله على بعض أفراده لأن الذي يصنع الصورة من أجل أن تُعبد ما حكمه؟ كافر، وإذا كان كافرًا صدق عليه الحديث أنه («أشد الناس»)، لكن لو كان يفعلها دون قصدٍ لذلك، حينئذٍ يعتبر قد أتى كبيرةً من الكبائر فكيف يقال: («أشد الناس») بمعنى أنه أشد من الكافرين هو باقٍ على إسلامه، فإذا كان باقيًا على إسلامه وقد تلبس بهذه المعصية والكبيرة من الكبائر ولا شك أن فعلها لا يخرج من الملة كما هو عقيدة أهل السنة والجماعة فإذا كان كذلك فكيف يُعبر عنه بأنه («أشد الناس») لجاء الإشكال. وقال النووي رحمه الله تعالى: قيل هذا محمولٌ على صانع الصورة لتُعبد وهو صانع الأصنام ونحوها، فهذا كافرٌ وهو («أشد الناس عذابًا»). على هذا الوجه لا إشكال فيه.

وقيل: هو فيمن قصد المعنى الذي في الحديث من مضاهاته خلقه، يعني قصد ماذا؟ المشابهة فعل هذا التصوير من أجل أن يفعل كما فعل الله، حينئذٍ هذا كذلك كافر هذا يعتبر كافرًا، فيكون («أشد الناس»).

وقيل: هو فيمن قصد المعنى الذي في الحديث من مضاهاته خلقه واعتقد ذلك فهذا كافرٌ أيضًا، فيصدق عليه النص أنه («أشد الناس عذابًا») وله من شدة العذاب ما للكافر ويزيد عذابه بزيادة كفره، فأما النوع الثالث فأما من لم يقصد بها العبادة ولا المضاهاة فهو فاسقٌ صاحب ذنبٍ كبير لا يكفر كصاحب المعاصي، حينئذٍ كيف يقال بأنه («أشد الناس»)؟ سيأتي جوابه.

وقال: قال العلماء تصوير صورة الحيوان شديد التحريم. صورة الحيوان يقصِدُ به ماذا؟ ما فيه روح، فيشمل الإنسان وغيره حتى لو كانت بهيمة لو صورها يعني نحت مثلها أو صور بيده كالرسام مثلاً أو في الصورة الفوتوغرافية ونحوه كل ذلك داخلٌ حينئذٍ نقول: هذا تصويرٌ للحيوان شديد التحريم، وهو من الكبائر المتوعد عليها بهذا الوعيد الشديد، وسواءٌ صنعه لما يمتهن أم لغيره؟ لغيره، لغير الممتهن، يعني الذي يعطى بالأقدام مثلاً، أو يستعمل في الوسادة ونحوها وهذا مر أنه فيه شيءٌ من الاستثناء فصنعه حرامٌ بكل حال، وسواءٌ كان في ثوبٍ أو بِساطٍ أو درهمٍ أو دينارٍ أو فَلْسٍ أو إناءٍ أو حائطٍ أو غيرها، التحريم جاء مطلقًا، أليس كذلك؟ ما الدليل على ذلك؟ الدليل عموم النصوص، جاء تحريم التصوير، ولعن المصور، وحرَّم كل صورة، وجاءت الأحاديث مطلقة عامة، فإذا كان كذلك لا تفصيل، أين ما حلَّت الصورة كان محرمًا، سواءً كانت على بساطٍ، كانت منقوشة على أموالٍ ونحوها فكلّ ذلك يُعتبر محرمًا.

قال رحمه الله تعالى: فأما ما ليس فيه صورةُ حيوانٍ فليس بحرامٍ. يعني رسم بيده شجرة أو رسم جبالاً وسحابًا وشمس وقمر .. إلى آخره، جائز أو لا؟ جائزٌ لأنه ليس ذا روح. إذًا ما يُصور على قسمين:

- إما أن يكون ذا روحٍ فهذا محرمٌ، ويكاد يكون عليه اتفاق السلف.

- ثانيًا: ما ليس ذا روحٍ. هذا كذلك، وإن كان مجاهد نازع في ذلك جماهير السلف على الجواز، بقي ماذا؟

ما له ظلٌّ، وما ليس له ظلٌّ، هذا جاء التفصيل فيه عند بعض السلف، والصواب أنه لا فرق بين النوعين، ما له ظلٌّ وليس له ظلّ. ما ليس له ظلّ يقصدون به ماذا؟ ما كان على بساطٍ ونحوه، أو على سترٍ هذا ليس له ظلّ، وإنما الذي له ظل المجسمات هذه، إذا جاءت الشمس ما جاء لها ظلٌ هذا الذي خصه بعض السلف بأنه محرم، والصواب أنه لا فرق لعموم النصوص، ولم تفرق بين هذا ولا ذاك.

قال رحمه الله تعالى: فأما ما ليس فيه صورة حيوانٍ فليس بحرامٍ.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: ويؤيد التعميم فيما له ظلٌّ، وفيما لا ظل له. عرفنا ما له ظل، وما ليس له ظل يعني المجسمات، هل التصوير الذي جاء في النصوص خاصٌّ بالمجسمات لأن النبي قاله في زمنٍ كانت تجسم الأصنام، فحينئذٍ هذه هي التي عناها النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك بعضهم يدَّعِي أن هذه النصوص مُنَزَّلة على ماذا؟ على تلك الأصنام التي تُعْبَد، وأما ما عداها فلا، حينئذٍ نقول: لا، النبي - صلى الله عليه وسلم - عمَّم الحكم فيبقى على إطلاقه، ولذلك قال الحافظ ابن حجر: ويؤيد التعميم - يعني التحريم تحريم

والتصوير مطلقًا دون تفصيل - في ما له ظلٌ وفيما لا ظل له ما أخرجه أحمد عن عليٍّ قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في جنازةٍ فقال: «أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يَدَع بها وثنًا إلا كسره، ولا قبرًا إلا سواه، ولا صورةً إلا لطخها». يعني أزالها ومحاها. وفيه ثم قال: «من عاد إلى صنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمدٍ - صلى الله عليه وسلم -». قال المنذري: إسناده جيدٌ، وأعمُّ من ذلك أن يقال بأن النصوص مطلقة ولم يفصل بين ما له ظلٌّ وما ليس له ظلٌّ، فإذا كان هذا فيما صور صورة على مثال ما خلقه الله تعالى من الحيوان أنه أشد الناس عذابًا، إذا صور مجرد صورة، فكيف بحال من سوَّى المخلوق برب العالمين وشبَّهَهُ بخلقه وصرف له شيئًا من العبادة؟ لا شك أنه أشد الناس عذابًا.

وفي قوله: («أشد الناس عذاباً») قلنا: إشكالٌ وهو أن المشركين والكفار أشد عذابًا من المصورين، لأن المصور على مرتبتين، قد يكون كافرًا وقد لا يكون، عرفنا أنه إذا فعل تصوير لأجل أن تعبد كفر، لأن من جوَّز الشرك قلنا: اعتقد ولو لم يفعل فهو مشرك. الثاني أنه اعتقد المشابهة أن يفعل مثل فعل الله تعالى قصدًا كفر، إذا لم يقصد العبادة لا ذا ولا ذا فيكون ماذا؟ فاعلاً كبيرةً من الكبائر، فحينئذٍ كيف يقال بأنه أشد الناس؟

جوابه أن الحديث على تقدير من أي: من أشد الناس. يؤيده رواية: «إن من أشد الناس عذاباً». يعني رُوِيَ بهذا، ورُوِيَ بذاك، وإذا كان كذلك فحينئذٍ لا إشكال، أشد الناس عذاباً، من أشد الناس عذاباً، إن من أشد الناس عذاباً، وإذا كان من أشد بمعنى أنه بعض، ولا يلزم أن يكون هو الأشد، أو يقال إن الأشدية نسبيةٌ يعني الذين يصنعون الأشياء ويُبْدِعُونها أشدهم عذابًا الذين يُضاهؤون بخلق الله، يعني في هذا النوع كما سبق في الأظلمية، أو يقال: إنه من أحاديث الوعيد فتُجرى على ظاهرها وهذا قاله أكثر السلف، أكثر السلف على القول بأن أحاديث الوعيد تجري على ظواهرها، ولا يلزم من ذلك أن ينص على كل حديث أنه يجري على ظاهره، لا، المراد به إذا مرت بك أحاديث الوعيد حينئذٍ أَجْرِهَا على ظواهرها، ولا يلزم أنه ينقل في كل حديثٍ أنه كذا وكذا حتى يقال قال به بعض السلف أو لم يقل به بعض السلف.

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على شدة عقوبة المصورين («أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهؤون بخلق الله») هذا يدل على أن هذا الوعيد وعيدٌ شديد، وهي عقوبةٌ متعلقةٌ بالمصورين.

وفيه أن التصوير محرمٌ مطلقًا، لماذا؟ لأن قوله: («الذين يضاهؤون») يعني المصورين، لماذا؟ لكونهم صَوَّرُوا. إذًا التصوير جاء مطلقًا فيبقى على إطلاقه. وإن شئت قل: داء عامًا فيبقى على إطلاقه. وكل تصويرٍ اشتمل على هذه العلة قصد أو لم يقصد، ليس بينها فرقٌ البتة، ففيه أن التصوير محرمٌ مطلقًا، وأنه مضاهاةٌ لخلق الله تعالى، وهو محرم، بل كبيرة من الكبائر لثبوت الوعيد عليه، والحكمة من تحريمه المضاهاة بخلق الله تعالى، وفيه أن العذاب يوم القيامة يتفاوت بحسب الذنوب، دليله («أشد»)، إذًا هناك من هو أخف من ذلك.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولهما عن ابن عباس رضي الله عنهما: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «كل مصور في النار يُجعل له بكل صورة صورها نفس يعذب بها في جهنم»). (ولهما) أي البخاري ومسلم («كل مصور في النار»)، («كل») هذه لفظ لفظٌ عام، يدل على العموم («كل مصور») هنا علق الحكم بماذا؟ بالمصور، والمُصَوِّر مُفَعِّل، إذًا مشتق أو لا؟ إذًا كلّ مصور لأجل تصويره، العلة لكون ماذا؟ لكونه صَوَّرَ، وعلمنا مما سبق أن التصوير على نوعين:

- تصوير فيه روح.
- وتصوير ما ليس فيه روح.

حينئذٍ الحكم مرتب على ماذا؟ على ما فيه روح، بدليل أن قوله: ... («يجعل له بكل صورة صورها نفس»). دل على أنه صور ماذا؟ صورٍ ذا روح، لأن النفس لا يكون بالجماد الشجرة ونحوها إنما يكون في ماذا؟ فيما هو قابل للروح وهو الحيوان، («كل مصور في

النار») وهذه صيغة عموم، والمراد مصور لذي روح لتمام الحديث، يعني ليس فيه تأويل، إنما يفهم النص بكماله وتمامه، فيقال: كل مصور، كل مصور لو صور شجرة؟ نقول: لا، بدليل ماذا؟ بدليل قوله: («في النار»). يعني كائن في النار، ثم فصل نوع العذاب هذا، قال: («يجعل له بكل صورة صورها نفس»). إذًا دل على هذا التصوير إنما هو من خصائص ذي الأرواح وليس على إطلاقه، وذلك لتعاطيه ما يُشبه ما انفرد الله به من الخلق والإبداع، ... و («كل») مبتدأ، و («مصور») مضاف إليه، و («في النار») خبره كائن في النار، وجملة يُجعل هذه إيش إعرابها؟

خبر؟

(«كل مصور في النار») انتهت الجملة الاسمية، جاء المحكوم عليه والمحكوم به، حكم على المصور بماذا؟ بالنار («في النار») كائن في النار («يجعل له بكل صورة صورها»)، هاه .. أكمل.

طيب يأتينا.

قوله: («يُجْعَلُ») بفتح الياء، أي يَجعل الله أو («يُجعل») بضم الياء يَجعل الله، يُجعل، أليس كذلك؟ يَجعل يُجعل، يَجْعل يعني مَنْ؟ الله، يُجعل كذلك الله عز وجل، هل يختلف الحكم الإعرابي بين فتح الياء وضمها في الحديث؟

نفس [نعم أحسنت]، يَجْعل نَفْسًا، يُجعل نَفْسٌ، إذًا إذا قيل: يُجعل له بكل صورة صورها نفسٌ، صار نفسٌ هذا نائب فاعل، وإذا قيل: يَجعل النفسَ، يجعل الله واضح، يَجعل إذًا نَفْسٌ نَفْسًا هذا يختلف إعرابه باختلاف ماذا؟ باختلاف الفعل هل هو مبني للمعلوم أو مغير الصيغة، يُجعل يَجعل بفتح الياء يَجعل الله، ونفسًا بالنصب، وقيل بضم الياء ونفسٌ بالرفع، والجاعل كذلك الله عز وجل.

(«بكل صورة») أي تعذبه نفس الصورة بأن يجعل فيها روحًا، والباء في قوله: («بكل»). بمعنى (في)، أو يُجعل له بعدد كل صورةٍ شخصٌ يُعذبه أو يعذب به، فالباء بمعنى لام السبب، يعني الباء هنا تحتمل ماذا؟ تحتمل أحد معنيين:

- إما ظرفية بمعنى (في).
- وإما بمعنى لام السبب، يعني للتعليل.

إذا قلنا: بكل صورة، أي في كل صورة، يعني تعذبه نفس الصورة بأن يجعل فيها روحًا فهي العذاب له، أو إذا جعلناها بمعنى لام السبب تعليل تفيد التعليل حينئذٍ يكون يُجعل له بعدد كل صورة شخص يعذبه فهو محتمل.

مناسبة الحديث للباب: فيه دليل على تحريم التصوير ووعيد المصورين وأنه من الكبائر، («كل مصور في النار يُجعل له بكل صورة صورها نفس يعذب بها في جهنم») («يعذب بها») يعني هي الصورة تعذبه، أو كونه يُكلف بماذا؟ بإحيائها كما في الحديث الآخر «أحيوا ما خلقتم».

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولهما عنه مرفوعًا: «من صوّر صورة في الدنيا كُلِّفَ أن ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ»). هذا قد يكون تفسيرًا للحديث السابق، ما نوع العذاب؟ جاء مفسرًا في هذا الحديث، ... (ولهما) أي البخاري ومسلم (عنه) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ... (مرفوعًا) إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - («من صوّر صورةً») فيه عموم [نعم] فيه عموم، حينئذ عموم في ماذا؟ عموم في صورةٍ ذي روح، فدخل فيه كل صورة، والصورة هي الشكل، حينئذٍ شمل ماذا؟ التصوير الفوتوغرافي كما مرّ، ... («من صوّر صورة في الدنيا كُلِفَ») أي ألزم تكليفه بمعنى الإلزام على أصله في لسان العرب، («كُلِّفَ أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ») والذي يُكلفه هو الله عز وجل، وفي رواية: «الله يعذبه حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ أبدًا». هو ليس بنافخ قطعًا، أي لا يمكنه ذلك، فيكون ماذا؟ فيكون مُعَذَّبًا دائمًا، هذا الحديث نحن نقول: من أحاديث الوعيد لو أخذناه على ظاهره لقلنا: خالد مخلد في النار، أليس كذلك؟ لأنه لن ينفخ فيها، إذًا سيبقى لم يخرج من النار حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ، أو لا؟ لكن نقول: هذا من أحاديث الوعيد التي تبقى على ظاهرها فلا تؤول فيكون فيها من الزجر الكبير للمصور، أنت ستبقى في النار حتى تنفخ في الصورة الروح ولست

بنافخ قطعًا لست بنافخ، فإذا كان كذلك إذًا لن يخرج من النار، هذا يدل على أن هذا شيء عظيم، والغريب أن الناس الآن توسعوا في التصوير كأنه لم يرد ولا حديث، مع أن لو قيل بأن التصوير الفوتوغرافي جائز لكن فيه شبهة لكن الشبهة قوية جدًّا في كونه محرمًا ومع ذلك توسعوا، تجد طلاب العلم بالجولات هكذا، كلما رأى موقفًا حتى عند الكعبة صار التصوير هكذا، تنظر السطح إذا به كل الناس تصور، ليس هناك وازع خاصةً طلاب العلم أن يكون مثل هذه الأحاديث تزجره، أقل الأحوال إذا تردد بين أمرين ولم يترجح وقال جلة من أهل العلم الذين أدركوا التصوير الفوتوغرافي أنه محرم، الشيخ محمد بن إبراهيم، والشيخ ابن باز، والشيخ الحيدان، والشيخ الفوزان، كل هؤلاء الكبار على التحريم، هؤلاء لا يحدث في نفسك شيئًا من باب الورع فقط، ويبقى الإنسان دائمًا يصور نفسه ويضع صوره على الجوال وابنته ولده .. إلى آخره، ولا كأنه يعني هذا غريب جدًّا، وهذا الحديث عظيم جدًّا يدل على أن المصور ولو كان بالجوال لو كان مصورًا بهذا هو داخلاً لأنه مصور، هل تخرج نفسك من هذا النص؟ كيف تخرج نفسك؟ بأي دليل؟ بأي مُخَصِّص؟ النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((كل مصور في النار))، ((من صوّر صورة في الدنيا كُلِّفَ أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ)). وأنت مصور بإجماع أهل اللغة أنت مصور، بإجماع أهل العرف حتى الذين نقول بأنه ليس بحرام يقول: هذا تصوير، ويقال: صور، وهذه صورة، يسمونها صورة، والغريب يقول: ليست داخلةً في النصوص، كيف هي صورة وليست داخلة في النصوص؟ هذا غريب جدًّا، انتبهوا يا طلاب العلم يعني هذه من المسائل الذي الورع فيها إن لم يكن مستحبًا فهو واجب، نحن نقول: التصوير هذا محرم ليس هناك إشكال، القول بإباحة التصوير الفوتوغرافي قول شاذ، يعني مصادم للنص الصريح، بل مصادم لهذه النصوص، هذه النصوص متواترة، يعني ليس بحديث آحاد واحد يحتمل الظن .. إلى آخره، لا نصوص تحريم التصوير متواترة، وإذا كان كذلك فالنظر فيها إلى المعنى اللغوي لم يأتِ تعريف من النبي - صلى الله عليه وسلم - بالصورة التي أراد والصورة التي لم يرد ما جاء نص، فنرجع إلى المعنى اللغوي، وهكذا بعد البحث أن أهل اللغة يكاد يكون إطباق عندهم أن الصورة هو الشكل، هذا معنى الصورة، فإذا قلت: هذه صورة كذا.

معناه أنه شكله، إذًا الصورة فوتوغرافية داخلة، أما القول بأنه ضغط الزر وليس فيه عمل عامل، هذا غريب جدًّا، غريب جِدًّا جدًّا لا يكاد أن يقبله عقل، لماذا؟ الدنيا كلها قائمة الآن على ضغط الزر، كلها على ضغط الزر، يكتب رسالة بأزرار، يكتب بالكمبيوتر بأزرار وينبني عليه البيع والشراء والطلاق والعهود والأمانات ومع ذلك لم يقل أحد بأنه لا يترتب عليها ما يترتب عليها لكونها ضغط الزر، ولذلك قلنا فيما سبق أنه الآن صار حتى القتل يُطلق صاروخ من بلد إلى بلد بضغط الزر، إذًا لا يكون قتلاً لكونه ضغط الزر، هذا يكون قتلاً، مسدس ضغط الزر، ما قتله القتل، لو قلنا: القتل هو ما كان في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فقط وليس المراد به الإزهاق إزهاق الروح لقلنا: الآن المسدسات ليست بقتل، لا يُسمى قتل، ما رآه النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أبو بكر ولا وُجِدَ في عصره، وإنما حدث متأخرًا، وهذه صناعات، وليس فيها إلا ضغط الزر، كذلك الفوتوغرافي ليس فيه إلا ضغط الزر، إذًا هذا ليس بتصوير لكونه ضغط الزر، إذًا هذا ليس بقتل لكونه ضغط الزر، كذلك يكتب الآن أهل العلم اختلفوا في الطلاق إذا كتب بيده هل يقع أو لا يقع؟ والصواب أنه يقع، لو كتب رسالة ضغطت أزرار بالجوال قال لزوجته: أنتِ طالق. يثبت الطلاق أو لا يثبت؟ يثبت الطلاق، لو أرسل إيميل إلى آخر واشترى وباع يثبت البيع أو لا يثبت؟ يثبت البيع، لماذا هذه المسألة فقط نقول: ضغط الزر؟ وجئنا مسائل الدنيا كلها، الآن الغرب ليس الغرب حتى المسلمون صاروا يجرون وراءهم في هذه المسائل وكلها ضغطة أزرار، هذا تعليل عليل جدًّا، وإنما الله أعلم أن كثيرًا ممن تكلم في هذه المسألة لكونهم رأوا أن البلوى عمّت في كل مكان الآن، فإذا كان كذلك بدأوا يهنون في مسألة التصوير.

على كلٍّ هذا واضح تحريمه.

قال هنا: «فإن الله يعذبه حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ أبدًا». أي لا يمكنه ذلك فيكون معذبًا دائمًا هذا ظاهر النص، فالحديث

يدل على طول تعذيبه، وإظهار عجزه عما كان تعطاه مبالغةً في تحريمه، وبيان قبح فعله، وفي الحديث «أحيوا ما خلقتم»، «أحيوا» إذًا فيه ماذا؟ فيه إحياء، هذا يدل على أن التصوير المحرم هو تصوير للروح، يعني ما كان حيوانًا.

وفي الحديث «أحيوا ما خلقتم» أي اجعلوه حيوانًا ذا روح كما ضاهيتم به، وهذا أمر تعجيز ووعيد شديد لأنه مُغَيًّ بما لا يمكن، فالمراد به الزجر الشديد، والوعيد بعقاب الكافر ليكون أبلغ في الارتداع، إن كانت تجري على ظاهرها لكن هذا لا بد من توجيهه عند الخلاف والنزاع، ويستثنى من ذلك ما لا روح فيه لقول ابن عباس: فإن أبيت فعليك بهذا الشجر. إن كنت ولا بد فاعلاً فعندك هذا الشجر يعني ارسم ما شئت، وقد قال عليه الصلاة والسلام لعائشة: «ما هذه النمرقة»؟ قلت: لتجلس عليها وتوسدها. قال: «إن أصحاب هذه الصور». هذا لا يشترط فيه ماذا؟ النمرقة أشبه ما يكون بشيءٍ على الجدار على الكوة على النافذة مثل الستارة الآن، مثل الستارة فإذا كانت عليها صورة جاء النص فيها، إذًا لا يُشترط أن يكون له ظل، مجسمات فقط، هذا لا بد أن يكون ماذا؟ أن يكون رسمًا نقشًا على نفس الستار، فهذا ليس مجسمًا ليس منحوتًا، ومع ذلك قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن أصحاب هذه الصور يقال لهم أحيوا ما خلقتم، وإن الملائكة لا تدخل بيتًا في صور».

قال الحافظ: قدَّم الجملة الأولى اهتمامًا بالزجر عن اتخاذ الصور، لأن الوعيد إذا حصل لصانعها فإنه حاصل لمستعملها، لأنها لا تصنع إلا لتُستعمل، فالصانع متسبب، والمستعمل مباشرٌ، فيكون أولى بالوعيد. وهذا قول من الحافظ ابن حجر قوله وجيه، أن ما جاء في التصوير كذلك يُنزّل الحكم على من يستعمل هذه الصور، لأن الحكم هنا منصب التصوير هذا ليس فعلاً من جهة واحدة، حينئذٍ الذي يصور ويرضى يعلم ويرضى، فإذا كان كذلك فيشمله الوعيد المصوِّر نفسه، وكذلك المصوَّر وهو راضٍ، يعلم وهو راضٍ، حينئذٍ الوعيد يكون كذلك.

ويستفاد منه أنه لا فرق في تحريم التصوير بين أن تكون لها ظل أو لا، وبين أن تكون مدهونةً أو منقوشةً أو منقورةً أو منسوجةً أو معلقةً أو مفروشةً. قال النووي: لا فرق في ذلك البتة. لا فرق البتة للعموم، وبمعناه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين، وقال بعض السلف: إنما يُنهى عما كان له ظل. يعني ما كان منحوتًا، ولا بأس بالصورة التي ليس لها ظلٌّ، وهذا مذهب باطل، يعني مصادم للنص، القول ولو كان من كبير إذا كان مصادمًا للنص فحينئذٍ لا عبرة به، فرق بين مسألتين عند أهل العلم:

المسألة الأولى: أن يقال هذه من مسائل الاجتهاد.

المسألة الثانية: أن يقال هذه من مسائل الخلاف.

مسائل الخلاف هذه يُخَطَّأُ المقابل، لأنه يكون مصادمًا لنصٍ، وأما مسائل اجتهاد التي لا إنكار فيها هذه التي لا يكون فيها دليل واضح بين، إذا لم يكن دليل واضح بَيّن، وكانت المسألة استنباط واجتهاد والخلاف واقع حينئذٍ يقال: لا إنكار، أما مسائل الخلاف فيها إنكار، بل يجب في بعضها الإنكار، ومنها هذه المسألة التي معنا إذا وجدت من يصور وأنت تعتقد ويجب عليك أن تعتقد أنه محرم حينئذٍ يجب عليك أن تُنكر، لأن المسألة خاصة مسائل التصوير الفوتوغرافي هو الذي ندركه الآن بين الناس هذه ينبغي الطالب إن كان ما اقتنع أن يتأمل وينظر، وقلت: أنا شرحتها في ثلاث مجالس في ((الزاد المطول)) على جهة التفصيل.

قال هنا: وقال بعض السلف إنما يُنهى عن ما كان له ظلٌّ ولا بأس بالصورة التي ليس لها ظل وهذا مذهب باطل، فإن الستر الذي أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - الصور فيه لا يشك أحدٌ أنه مذموم وليس لصورته ظلّ، جاء النص «ما هذه النمرقة»؟ يعني الشيء الذي سَتَرَ به الجدار أو الباب، هل له ظلّ؟ قطعًا ليس له ظل، فأنكره النبي - صلى الله عليه وسلم - وسماه صورةً، وبين العقاب المترتب عليه، إذًا لما يأتي ويجتهد يقول: لا، هذا ليس له ظلٌّ فهو جائز. نقول: هذا اجتهاد مخالف للنص، وكل اجتهاد مخالف للنص فهو فاسد الاعتبار، لا التفات إليه البتة مع باقي الأحاديث المطلقة في كل صورةٍ.

قال الزهري رحمه الله تعالى: النهي في الصورة على العموم، وكذا استعمال ما هي فيه، ودخول البيت الذي هي فيه عملاً بظاهر

الأحاديث. يعني التصوير الفعل على العموم، الاستعمال على العموم دخول الصورة البيت على العموم، وهو عامٌ لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلبٌ ولا صورة، والصورة منها هذه، طبعًا يُستثنى كما قلنا فيما سبق التصوير الفوتوغرافي أو الفيديو هذا يُستثنى منه ما كان ضرورةً فيما يستفاد منه في الدعوة إلى الله تعالى ونحو ذلك، لأن هذا ثبتت المصلحة فيه، وهي أعظم من الضرر المترتب عليه، فيقتصر على الضرورة فقط، وما عدا ذلك فلا. يعني لا أخبار ولا ولا .. إلى آخره، وإنما العلم الشرعي فحسب، هذا الذي يقال به في هذا الموضع.

والمناسبة ظاهرةٌ لهذا الحديث بالباب، وفيه تحريم التصوير والوعيد عليه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولمسلم عن أبي الهياج قال: قال لي عليّ: ألا أُبعثك على ما بعثني عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ أن لا تدع صورة إلا طمستها). ومر معنا لطختها، (ولا قبرًا مشرفًا إلا سويته)، (ولمسلم) يعني في الصحيح (عن أبي الهياج) الأسديّ، واسمه حيان بن حصين تابعيٌّ ثقة، روى عن عليّ وعمار وكان كاتبًا له، وعنه ابناه جرير ومنصور والشعبي وغيرهم، (قال: قال لي عليّ) رضي الله تعالى عنه، عليٌّ هنا هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه (ألا أبعثك)، (ألا) حرف تنبيه (أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)؟ [البعث] عبر بالبعث لكون النبي - صلى الله عليه وسلم - بعثه، الصحابة كانوا يُنظرون إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - في التأسِّي والاقتداء مطلقًا حتى في نفس الفعل، بعثه فأراد أن يبعثه، لكون النبي - صلى الله عليه وسلم - بعثه، ثم بعثه على ماذا؟ هذا شيءٌ آخر فثَمَّ أمران:

- نفس البعث.
- والمبعوث به.

(ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)؟ البعث إثارة الشيء وتوجيهه، يقال: بَعَثْتُهُ فانْبَعَثَ، ويختلف البعث بحسب الاختلاف بحسب اختلاف ما عُلِّقَ به، وعلى بمعنى الباء هنا، على بمعنى الباء هو الظاهر، أي بما بعثني عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - قد بعث عليًّا إلى اليمن بعد ... ((حُنَيْن)) ثم قَدِم على النبي - صلى الله عليه وسلم - في حَجَّة الوداع بمكة، ما هو الذي بعثه عليه؟ (أن لا تدع صورة إلا طمستها)، (أن لا تدع)، (أن) هذه مصدرية، (لا تدع) تدع فعل مضارع منصوب بها، و (صورةً) مفعول به، وهي نكرة في سياق؟

النفي [أحسنت]، نكرة في سياق النفي فتعم، إذًا كل صورة الأصل فيها طمسها (أن لا تدع صورة إلا طمستها)، والجملة (أن لا تدع صورة) هذا بدل مفصل من مجمل، لأنه أجمل أولاً، قال: (ما بعثني). ما هو الذي بعث؟ (ما) اسم موصول بمعنى الذي وهي مبهمة، حينئذٍ هذا يعتبر بدل مفصل من مجمل، وبعضهم يسميه بدل بعض من كل ولا إشكال، و (صورة) نكرة في سياق النفي فتعم (إلا طمستها) أي أزلتها ومحوتها، وجاء في حديث جبريل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «فمر برأس التمثال يقطع فيصير كهيئة الشجرة». فالمراد بالصورة هنا صورة الحيوان كما مر معنا لأنه هو الذي يعتبر محرمًا، ففيه عموم كذلك من جهة ماذا؟ أنواع الحيوانات التي تصور كبيرًا صغيرًا مكلَّفًا، غير مكلف بهيمة .. إلى آخره، إذًا (أن لا تدع صورة إلا طمستها) فيه وجوب طمس الصور، ويدخل في ذلك الصور الفوتوغرافية تطمس لكن مع القدرة، بمعنى أنه قد يعترض الإنسان الآن ما يوجد في المواد الغذائية وغيرها .. إلى آخره، فكيف يصنع؟ نقول: مع القدرة، {لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا}، فالأصل أن الحكم عام هنا في كل صورة (أن لا تدع صورة إلا طمستها) فيجب طمسها، حينئذٍ ما يُوجد وهذا في البقالات ونحوها يجب طمسه إذا اشتريته أنت، لكن مع القدرة، فإذا شق على الإنسان فحينئذٍ نقول: هذا يسقط.

(ولا قبرًا مشرفًا إلا سويته)، (مشرفًا) أي مرتفعًا (إلا سويته) بالأرض بمعنى ماذا؟ (مشرفًا) يعني مرتفعًا على أي وجه كان بُنِيَ عليه مسجد، وضع عليه بعض التراب المرتفع، وضع عليه خشبة أيًّا كان، لأن هذا يختلف، ولهذا قال: (مشرفًا). ما قيَّده، لماذا؟ لأن هذه الأشياء كما مر معنا الشرع يُبيِّن الحقائق يعني ارتفاع القبر هذا يختلف، لأنه معلق بالأذهان والعقول، البدع هذه معلقة بالأذهان

والعقول، فهذا يختلف من عصر إلى عصر، ومن شخص إلى شخص، هذا يبني قبة، هذا يبني بيت، هذا يضع عصا هذا يضع لبنة هذا يختلفون، فحينئذٍ نقول: الأصل المساواة، فأطلق النبي - صلى الله عليه وسلم - هنا الإشراف (مشرفًا) لكونه يختلف والمراد هنا التسوية، أن لا يرتفع القبر عن الأرض مطلقًا، (ولا قبرًا مشرفًا إلا سويته)، ... (مشرفًا) أي مرتفعًا (إلا سويته) بالأرض.

ففيه التصريح بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث عليًّا لذلك، فأمّا الصور هنا جمع بينهما انظر لخطورة الصور، قال ماذا في الحديث؟ (أن لا تدع صورة إلا طمستها ولا قبرًا مشرفًا إلا سويته) جمع بينهما في سياق واحد، وبعث عليًّا لذلك، الصورة في مرتبة القبر المشرف، كل منهما وسيلة إلى الشرك الأكبر، وهذا يدل على ماذا؟ على عِظَم شأن هذه الصور أنها منكر.

قال هنا: فأما الصور فلمضاهاتها لخلق الله، وأما تسوية القبور فلما في تعليتها من الفتنة بأربابها وتعظيمها، وهو أكبر وسائل الشرك وذرائعه، وهو أي ماذا؟ ارتفاع القبر، أكبر وسائل الشرك، وذرائعه بل هو الأصل في عبادتها، الله أكبر قال هنا: وصرف الْهِمَمِ إلى محو هذه القبور وأمثالها من أكبر مصالح الدين ومقاصده وواجباته.

٩٣.٢ خاتمة الدرس

يعني إزالة هذه القباب على القبور، والمساجد التي بنيت على القبور من أهم ما يجب على ولاة الأمور إن كانوا مسلمين، فإذا كان كذلك فوجب عليهم أن يُزيلها ليست من شأن الناس، إنما هو من شأن من بيده الأمر. قال هنا: وصرف الْهِمَمِ لمحو هذا أو أمثاله من أكبر مصالح الدين ومقاصده وواجباته، ولما وقع التساهل في هذه الأمور وقع المحظور فكثر التصوير واستعماله، وكثر البناء على القبور وزخرفت وجعلت أوثانًا تُعبد من دون الله، وصرف لها خالص التضرع والخشوع والذبح لها والنذور وغير ذلك من كل شركٍ محظور، وهذا يدل على عظم هذين الأمرين التصوير وعدم طمسها أو صور وعدم طمسها، وكذلك إشراف القبور.

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على وجوب طمس الصور وإتلافها، وهو واضح بيّن من النص.

وفي الحديث كذلك تحريم التصوير لأنه إذا أمر بطمس الصورة دل على ماذا؟ على أن ما أحدث هذا الصورة وهو الفعل التصوير أليس كذلك؟ أنه محرم، فالصورة إنما تُطمس لكونها ممنوعة محظورة، كذلك الذي أوجد الصورة فهو ممنوع محظور.

ففي الحديث تحريم التصوير ووجوب إزالة الصور ومحوها بجميع أنواعها.

وفيه التواصي بالحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبليغ العلم، (ألا أبعثك) .. إلى آخره.

وفيه تحريم رفع القبور ببناء أو غيره لأنه من وسائل الشرك.

وفيه وجوب هدم القباب المبنية على القبور.

وفيه أن التصوير مثل البناء على القبور وسيلةً إلى الشرك لذلك جمع بينهما النبي - صلى الله عليه وسلم -.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

(الأولى: التغليظ الشديد في المصورين). أي لقوله: («ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي»). وسائر الأحاديث الماضية.

(الثانية: التنبيه على العلة، وهو ترك الأدب مع الله لقوله: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي»). فيه مضاهاة، فيه مشابهة، فيه إساءة أدب مع الله تعالى هذا الوصف خاصٌ بالله تعالى، فإذا أراد العبد أن يفعل مثل فعل الله تعالى نقول: هذا فيه إساءة أدب، أي أن المصور على صورة ما خلق الله تعالى قد ترك الأدب مع الله، لأنه سبحانه هو الخالق البارئ المصور فلا يليق بغيره أن يفعل مثل ذلك.

(الثالثة: التنبيه على قدرته وعجزهم لقوله: «فليخلقوا ذرة، أو حبة، أو شعيرة»). يعني لما تحداهم أن يخلقوا مثل هذا وعَجَزُوا عنه وقدر هو على خلق كل شيء دل على ماذا؟ على كمال قدرته، ودل على عجزهم، لما قال: («فليخلقوا ذرة»). ما خلقوا، فليخلقوا شعيرة ما خلقوا، إذًا دل على ماذا؟ أنهم عاجزون، والله تعالى خلق الذرة وما هو أكبر من الذرة، العرش مخلوق، السماوات والأرض مخلوقة فدل على كمال قدرته جل وعلا وعلى عجزهم، لما تحداهم يخلقوا مثل هذا وعَجِزوا عنه وقدر هو على خلق كل شيء دل ذلك على قدرته

سبحانه وعجزهم فالله تعالى خلق أكبر من ذلك، وهم عجزوا عن خلق الذرة والحبة والشعير.
(الرابعة: التصريح بأنهم أشد الناس عذابًا). يعني النص بذلك لحديث («أشد الناس عذابًا») إذا صوَّر ما يُعبد من دون الله قاصدًا ذلك حينئذٍ يكون على ظاهره أليس كذلك؟ لأنه كافر يعتبر مشركًا، أو قصد المضاهاة والمحاكاة فهو كذلك، وإلا يبقى على أنه من أحاديث الوعيد فتبقى على ظاهرها، أو أنه من أشد الناس عذابًا.
(الخامسة: أن الله يخلق بعدد كل صورة نفسًا يُعذب بها المصور في جهنم). لو صوّر مائة صورة حينئذٍ مائة نفس يؤمر بإدخالها تلك الصور «أحيوا ما خلقتم» هذه الصور أَحْيِهَا بمعنى أدخل فيها روحًا ولن يستطيع إلى ذلك، (أن الله يخلق بعدد كل صورة نفسًا يُعذب بها المصور في جهنم) لقوله: («يجعل له بكل صورة صورها نفس يعذب بها في جهنم»).
(السادسة: أنه يكلف أن ينفخ فيها الروح). لقوله: (« كلّف أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ»). التكليف بمعنى الإلزام، المعنى اللغوي هنا.
(السابعة: الأمر بطمسها). ولا يفهم التكليف هنا أنه في الآخرة، يكون فيه تكليف، لا، المراد بالمعنى هنا التكليف ليس التكليف الشرعي خطاب الله تعالى، إنما المراد به التكليف الذي هو بالمعنى اللغوي أُلْزِمَ بكذا.
قال: (السابعة: الأمر بطمسها إذا وجدت). معنى ماذا؟ بقوله: ... (ألا تدع صورة إلا طمستها)، والله أعلم.
وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

94 ٩٤

٩٤٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب كتاب التوحيد (باب ما جاء في كثرة الحلف).
هذا هو الباب الثاني والستون (باب ما جاء في كثرة الحلف).
مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)): أن من كمال التوحيد احترام اسم الله تعالى وعدم امتهانه في كثرة الحلف، لأن ذلك يدل على الاستخفاف به وعدم التعظيم له، لأن ذلك يدل على الاستخفاف به، يعني باسم الله تعالى وعدم التعظيم له، فناسب أن يذكر المصنف رحمه الله تعالى ما يدل على أن كثرة استعمال اسم الله تعالى في الحلف أنه مُخِلٌّ بالتوحيد وقَدْح في التوحيد ونقص في التوحيد، فمن تمام هذا التعظيم لله تعالى ولأسمائه جل وعلا أن يَحْتَرِمُ اسمه عن كثرة الحلف، فالكذب وكثرة الحلف هذه تنافي التعظيم الذي هو ورح التوحيد.
قوله: (باب ما جاء في كثرة الحلف) أي من النهي عنه والوعيد لفاعليه، فعرفنا فيما سبق أن الترجمة التي يُعنون لها بقوله: (ما جاء في كثرة الحلف). قد يأتي بها ويراد بها أحد الوجهين، ويكون أحد الوجهين مباحًا والآخر ممنوعًا، حينئذٍ يُكون النظر في الأدلة، وقد يكون في الباب ليس ثَمَّ إلا قولاً واحدًا، حينئذٍ يكون المراد به تمرين الطلاب على استنباط الحكم الشرعي من الأدلة، فقوله: (ما جاء في كثرة الحلف). (ما جاء) يعني من الأدلة الدالة على النهي عنه والوعيد لفاعليه، و (الْحَلِف) بفتح الحاء وكسر اللام اليمين والقسم، ومرّ معنا أن الحلف واليمين والقسم وهي بمعنى واحد أنه تأكيد الشيء بذكر مُعَظَّم بصيغة مخصوصة، الصيغة المخصوصة هذه أن يأتي بأحد حروف القسم إما:
(الباء، وإما الواو، وإما التاء).
فليس ثَمَّ ما يُقسم به إلا هذه الثلاث الأحرف التي هي حروف جرّ، وهي حروف قسم، إذًا تأكيد الشيء بذكر مُعَظَّمٍ وهو الله تعالى،

والحلف يُعَرَّفُ من حيث العموم، فيدخل فيه الحلف بالله تعالى والحلف بغيره، وإذا حلف بالله تعالى حينئذٍ الله تعالى هو المعظم عنده، وإذا حلف بقبرٍ مثلاً حينئذ يكون هذا القبر هو المُعَظَّم عنده، لذلك تأتي عبارة الفقهاء في التعميم هنا، فيقال بأنه تأكيد الشيء بذكر مُعَظَّم، هذا المُعَظَّم يختلف بحسب الحالف وإن كان الحق أنه لا يُحْلَفُ إلا بالله تعالى، والله تعالى يُقْسِمُ بما شاء من مخلوقاته، وأما المخلوق فلا يقسم إلا بالله تعالى، ولكن يذكر على جهة العموم من أجل بيان نوعه، فهو تأكيد الشيء بذكر مُعَظَّمٍ بصيغة مخصوصة بأحد أحرف القسم وهي (الباء، والواو، والتاء).

ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة آيةً وأربعة أحاديث. قال رحمه الله تعالى: (وقَوْلُ الله تعالى، [وقَوْلِ الله تعالى]: {وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ} [المائدة: ٨٩]). جاء بجزء من آية، قال ابن جرير: ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}) هذا أمر، والأمر يدل على ماذا؟ يدل على الوجوب، والأيمان هنا ({أَيْمَانَكُمْ}) جمع يمين، وهي بمعنى الحلف، وجاء الأمر هنا بحفظها، ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}) والأمر يقتضي الوجوب، فما معنى هذا الحفظ الذي جاء بالأمر به في هذه الآية. قال ابن جرير: لا تتركوها بغير تكفير. وذلك فيما إذا أقسم على شيء ولم يفعله حينئذ يسمى ماذا؟ يُسمى بالْحِنْث، فإذا حَنِثَ لزمته الكفارة، من حفظ هذه اليمين أن لا يَحْنَثَ، فإذا حَنِثَ فحينئذٍ نقول: يأتي بالكفارة، فاحفظ اليمين ابتداءً ووسطًا وانتهاءً، فإذا كان كذلك ففسرها ابن جرير بقوله: لا تتركوها بغير تكفيرٍ. حينئذٍ يكون حفظها بالتكفير، يعني بالكفارة إذا حَنِثَ، وذكر غيره من المفسرين عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد لا تحلفوا، احفظوا أيمانكم ابتداءً يعني لا انتهاءً، ابتداءً بمعنى أنك لا تُقدم على القسم، هذا الأصل فيه، فالحفظ أن لا تُقسم، يريد لا تحلفوا. وقال آخرون: احفظوا أيمانكم من الحِنْثِ فلا تَحْنَثُوا. إذًا هذه ثلاثة أقوال، ومر معنا القاعدة أن اللفظ في القرآن إذا كان عامًا ولم يكن بين هذه المعاني تنافٍ حينئذٍ نحمله على الجميع. فاحفظوا أيمانكم يعني لا تحلفوا هذا الأصل، ثم إذا حلفت لا تحنث، ثم إذا حَنِثْتَ لا تتركها بلا كفارة، فيشمل ماذا؟ الأنواع الثلاثة، وهذا من جميل التفسير الذي يُعْتَنَى به، إذًا احفظوا أيمانكم عن الْحِنْثِ فلا تحنثوا، كل يمين لها ابتداء وهو الحلف، ولها انتهاء وهو الكفارة، ولها وسط وهو الْحِنْث، هذه ثلاثة أمور، ابتداء وهو الحلف، والانتهاء وهو الكفارة، ووسط وهو الْحِنث، لكل واحد من هذه الأنواع الثلاثة قائلٌ من أهل التفسير بأن المراد بالحفظ هنا هو هذا، حينئذٍ نحمله على الجميع.

والْحِنْثُ هو أن يفعل ما حلف على تركه، حلف على لأنه إذا أقسم على شيء إما أن يفعله وإما أن يتركه، أليس كذلك؟ لأفعلن كذا، لا أفعل كذا، هذا أو ذاك، حينئذٍ الْحِنث في الفعل يكون بماذا؟ بالترك، والْحِنث في الترك يكون بماذا؟ بالفعل بضده، حينئذٍ يُسمى ماذا؟ يُسمى حِنْثًا والله لا أدخل بيت زيدٍ فدخل حنث أو لا؟ والله لأدخلن بيت زيد الليلة فلم يدخل، حَنِثَ أو لا؟ نقول: هذا يُعتبر حِنْثًا، إذًا الْحِنث هو أن يفعل ما حلف على تركه، أو يترك ما حلف على فعله، وعلى هذا كل يمين على شيء ماضٍ فلا حنث فيه، الحنث إنما يكون في ماذا؟ في المستقبل، أما الماضي فلا حنث فيه، وإذا لم يكن كذلك هل فيه كفارة؟ الجواب: لا، وهذا يأتي يسأل عنه الناس، والله لم أسافر يعني في الماضي وهو كاذب، حينئذٍ نقول: هل فيه كفارة أو لا؟ ليست فيه كفارة، لأنه لا يتصور الحنث إلا بالفعل أو الترك، وهذا قد مضى، حينئذٍ كل يمين تتعلق بماضٍ لا كفارة فيها، لكن يتعلق به ماذا؟ الصدق والكذب، والله ما سافرت وهو كاذب إذًا يأثم، وإن كان صادقًا بَرَّ بيمينه، فلا إشكال في ذلك، حينئذٍ نقول: على هذا كلّ يمين على شيءٍ ماضٍ فلا حنث فيه، فلا كفارة فيه، لأن الكفارة إنما تكون على شيءٍ يُفعل أو يترك في المستقبل، لكن إن كان في الماضي حينئذ يتعلق به الصدق والكذب، فإن كان صادقًا فقد برّ ولا شيء عليه، بل يكون معظمًا لله تعالى، وإن كان كاذبًا حينئذٍ يأثم، لأنه أولاً كَذَب، وثانيًا لم يحترم اسم الله تعالى فجمع بين معصيتين، الكذب ثم الجرأة على اسم الله تعالى ويستعمله في الكذب.

إذًا هذه ثلاثة أقوال لا تتركوها بغير تكفير، لا تحلفوا، احفظوا أيمانكم عن الحنث فلا تحنثوا، والمصنف أراد من الآية ما قاله ابن عباس، ما هو قول ابن عباس؟ لا تحلفوا، ولم يُرِد به ماذا؟ لأنه قال: (ما جاء في كثرة الحلف). إذًا في الإقدام على ماذا؟ على الحلف

لا تحلفوا، إذًا لا تحلفوا بمعنى لا تُقدم على الحلف، وهذا في القليل في الأصل، فإذا كان كثيرًا من باب أولى وأحرى، فأراد المصنف هنا بهذه الآية معناه ابن عباس (باب ما جاء في كثرة الحلف)، ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}) أي لا تحلفوا، إذًا وافق الترجمة، والمصنف أراد من الآية ما قاله ابن عباس وكلها متلازمة، فإنه يلزم من كثرة الحلف كثرة الحِنث مع ما يدل عليه من الاستخفاف بالله تعالى وعدم التعظيم له وغير ذلك مما يُنافي كمال التوحيد الواجب.

وحفظ اليمين له ثلاثة معانٍ:

أولاً: حفظها ابتداءً. وذلك بعدم كثرة الحلف، وهذا ابتداءً يعني لا يُقدم عليه.

ثانيًا: حفظها وسطًا. وذلك بعدم الحنث فيها إلا ما استثني لقول ... النبي - صلى الله عليه وسلم - لعبد الرحمن بن سمرة: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرًا منها فكفر عن يمينك وائتِ الذي هو خير». وهذا استثناء من قوله: ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}) لا تحلفوا إلا إذا كان المحلوف عليه خير، حينئذٍ باليمين يتركه، وإذا كان كذلك فحينئذ المستحب إن لم يقال بالوجوب بأنه ماذا؟ يُكَفِّرُ عن يمينه ويأتي الذي هو خير، فحِفْظُ اليمين في الحنث أن لا يَحْنَثَ إلا إذا كان خيرًا، هذا الأصل فيها، لا يحنث يعني، إذا حلف على ترك شيء لا يفعله، وإذا حلف على فعل شيء لا يتركه هذا الأصل فيه، إلا إذا كان المحلوف عليه يكون خيرًا، وإذا كان كذلك، ومنه ما لو حلف قال: لا أكلم زيدًا. وزيد هذا مسلم مهما كان فاسقًا فالأصل فيه ماذا؟ أنه يأتي الذي هو خير يُكفر عن يمينه أو قال: لا أدخل بيت زيد. وهو مسلم قد يكون قريبًا وقد يكون بعيدًا أيًّا كان ما دام أنه مسلم فالأصل أنه ماذا؟ في مثل هذا الأحوال يُكَفِّر، فكلّ ما يكون فيه ترك لمواصلة المسلمين أو ما يؤول إلى الألفة فالأصل فيه التكفير ويأتي الذي هو خير.

ثالثًا: حفظها انتهاءً في إخراج الكفارة بعد الحنث، كما قال ابن جرير رحمه الله تعالى.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «الحلف مَنْفَقَة للسلعة مَمْحَقَة للكسب») [يرحمك الله] (أخرجاه) («الحلف منفقة للسلعة ممحقة للكسب» أخرجاه) يعني البخاري ومسلم، فالحديث في ((الصحيحين))، قوله - صلى الله عليه وسلم -: ... («الحلف»). أراد به الحلف الكاذب ليست اليمين الصادقة لأنها لا تُنفق السلعة ولا تَمْحَقُ البركة لأن ما كان حقًّا لا يترتب عليه شرٌّ محضٌ وهنا ترتب عليه شرّ، وإذا كان كذلك فالمراد بالحلف هنا الحلف الكاذب، فقوله: («الحلف») أي الكاذب، وجاء في رواية أحمد «اليمين الكاذبة»، إذًا جاء تفسيرها في رواية أخرى، والمعنى أو السياق يدل على ذلك، وقوله: («منفقة للسلعة ممحقة للكسب»). يدل على أن هذا الحلف كاذبٌ وليس بصدقٍ، ورواية الإمام أحمد «اليمين الكاذبة»، وأما الصادقة فليس فيها عقوبة، الصادقة لا يترتب عليها عقوبة، لأنه إما يكون مباح، وإما أن يكون ماذا؟ أن يكون مستحبًا ما قد يصل الأمر إلى الوجوب كما هو الشأن عند القضاة ونحوهم، («الحلف») أي الكاذب، أو اليمين الكاذبة هذا مبتدأ، أين خبره؟ («منفقة») على وزن مَفْعَلة، («مَنْفَقَة») مَفْعَلَة، مأخوذ من النَّفَاق ليس من النِّفَاق مأخوذ من النَّفَاق بفتح النون، وهو الرَّوَاجُ ضد الكساد، الكساد بمعنى أن السلعة تبقى لا تحرك لا تزول، وأن النَّفاق العكس بمعنى أنها تروج، قال: («منفقة للسلعة»). جار ومجرور متعلق بقوله: («مَنْفَقَة»). لأنه على وزن مَفْعَلَة، («للسِّلْعَة») بكسر السين والمراد به المتاع، أي الحلف نفاقٌ ورواجٌ للسلعة، يعني بالحلف الكاذب قد يُرَوِّجُ لسلعته، لكن ما الذي يترتب عليه؟ أنها ماذا؟ أنها ممحقة، يعني تمحق البركة منه، («مَمْحَقَةٌ للكسب») إعراب ممحقة؟ خبر بعد خبر.

أَخْبَرُوا بِاثْنَيْنِ أَوْ بِأَكْثَرَا ... عَنْ وَاحِدٍ كَهُمْ سَرَاة شُعَرَا

إذًا الحلف الكاذب منفقة للسلعة ممحقة، جمعت بين وصفين («مَمْحَقَة») على وزن مَفْعَلَة كذلك بفتح الميم والحاء، والمَحْقُ هو النقص والمحو، يقال: محق الله الشيء أذهب بركته، وهذا المحق قد يكون حسيًّا، وقد يكون معنويًّا فلا يُنظر إليه ماذا؟ أنه إذا لم يوجد حسيّ

بمعنى أن البضاعة لم تنقص لم يحرق المحل لم .. إلى آخره لم تتلف، ليس المراد به ماذا؟ أنه قد بارك الله تعالى له في سلعته، لا، إنما المراد أنه قد يكون المال في يده لكن لا يُبارك له فيه، يذهب ولا يدري أين يذهب، هذا ليست فيه بركة، إذًا («ممحقة») محق الله الشيء أذهب بركته، ثم المحق قد يكون حسيًّا بائتلاف المال عينًا يحرق ماله، تموت الماشية، ونحو ذلك، وقد يكون المال في يده لكنه لا يُبارك له فيه، ولذلك قد تجد بعض الأغنياء عشيته عشية الفقراء، يبخل على نفسه فضلاً عن غيره، يبخل على نفسه لا يكون المال سائغًا عنده في أن يدفع ونحو ذلك، على كلٍّ المعنى أنه إذا حلف على سلعةٍ هكذا فسرها الشراح وغيرهم أنه إذا حلف على سلعةٍ أنه أُعْطِيَ فيها كذا وكذا، يعني الحلف منفقةٌ للسلعة، ما وجهه؟ ما كيفيته؟ له صورة معينة والصور تتعدد، لكن ذكر الفقهاء وشراح الحديث ما سنذكره أنه إذا حلف على سلعة أنه أُعْطِيَ فيها كذا وكذا أو أنه اشتراها بكذا وكذا، وقد يُظنه المشتري صادقًا فيما حلف عليه فيأخذها بزيادة على قيمتها والبائع كاذب في ذلك، وإنما حلف طمعًا في الزيادة فيكون قد عصى الله تعالى فيُعاقب بمحق البركة، والله أُعطيتُ فيها كذا وكذا، وهو يكذب أليس كذلك؟ أو يكون في ذاتها نفسها يقول: هذه ماركة كذا وكذا. وهو يكذب، أو أنه لا توجد عنده إلا هذه النسخة الأخيرة إذا ما أخذتها أنت مهدد ويحلف على ذلك، نقول: هذا كذلك داخل فيما مضى، إذا حلف على سلعة أيّ نوعٍ تعلق به الحلف إما بذاتها إما بكونها وحيدةً إما بثمنها ونحو ذلك، كاذب، حينئذٍ نقول: هذا الحلف يتعلق بماذا؟ بالسلعة من أجل رواجها، هذا هو الضابط عندنا، حلف تعلق بهذه السلعة من أجل ماذا؟ رواجها، ثم هو ليس صادقًا وإنما هو كاذب، هذا الذي يدخل في الحديث وهذا يتنوع باختلاف الأزمان والأعصار، فإذا كان كذلك فيكون عاصيًا قد عصى الله تعالى فيُعاقب بمحق البركة، فإذا ذهبت بركة كسبه دخل عليه من النقص أعظم من تلك الزيادة التي دخلت عليه بسبب الحلف، ويُظن أنه كسب مال، لا، ليس الأمر كذلك، وربما ذهب ثمن السلعة بالكلية رأسًا، فإنما عند الله إنما يُنال بطاعته، كيف ما عند الله .. قد يقول قائل: ما الذي أتى هذا بذاك؟ نقول: نعم ما عند الله الذي هو الرزق، الرزق من عند الله محض وأنت فقط تبذل السبب، إذًا لا يُنال إلا بالطاعة، السبب المحرم لا يترتب عليه إلا محق البركة، يعني من جهة الأرزاق، وأما السبب الشرعي هو الذي يكون طاعةً فاتخاذ الأسباب الشرعية هو طاعة الله تعالى في هذا النوع، وإن تزخرفت الدنيا للعاصي فعاقبتها اضمحلال وذهاب وعقاب.

[مناسبة الحديث للباب] عرفنا قوله: (أخرجاه). يعني البخاري ومسلم.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه التحذير من استعمال الحلف لأجل ترويج السلع وبيان ما يترتب على ذلك من الضرر، وأيُّ ضررٍ أعظم من محق البركة، («الحلف منفقة للسلعة ممحقة للكسب (¬١)، إذًا (باب ما جاء في كثرة الحلف) وقد يكون كاذبًا وقد يكون صادقًا وجاء النص ببيان الكاذب.

وفيه في الحديث أن الكسب الحرام - وإن كثر - فإنه منزوع البركة لا خير فيه، الكسب الحرام وإن كان كثيرًا، وإن افتخر به من افتخر، لكنه ماذا؟ منزوع البركة لا خير فيه البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن سلمان رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: أُشَيْمِطٌ زان، وعائل مستكبر، ورجل جعل الله بضاعته لا يشتري إلا بيمينه ولا يبيع إلا بيمينه». رواه الطبراني بسند صحيح).

(عن سلمان) هو أبو عبد الله الفارسي، ويقال له سلمان الخير، أسلم مقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة، وشهد الخندق، روى عنه أنس وابن عباس وغيرهما قال - صلى الله عليه وسلم -: «سلمان منّا أهل البيت». توفي في خلافة عثمان سنة ستٍّ وثلاثين.

(¬١) حدث سبق فالحديث هنا " للكسب "، وفي المسألة الثانية قال: (للبركة).

قوله: («ثلاثة») هذا مبتدأ، وسوَّغ الابتداء به لكونه في المعنى مضافًا لأن التنوين هذا عِوَض عن مضاف إليه كما مر معنا مرارًا، («ثلاثة») هذا مبتدأ، سوغ الابتداء به لإضافته معنًى، («ثلاثة») قال: («لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم») هذه ثلاث

خصال، ثلاث عقوبات تعتري من تَلَبَّسَ بواحد من هؤلاء الثلاثة («لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم») يعني تجتمع الثلاثة لأنه عطفها بالواو، والواو تدل على ماذا؟ على الجمع («أُشَيْمِطٌ زان») هذا لا يكلمه الله ولا يزكيه وله عذابٌ أليم، فلكل واحد تجتمع العقوبات الثلاثة، قوله: («لا يكلمهم الله»). التكليم هو إسماع القول كَلَّمَ يُكَلِّمُ تَكْلِيمًا، بمعنى أسمعه قوله، وجاء هنا الكلام مسندًا إلى الباري جل وعلا لكنه في سياق النفي، («لا يكلمهم الله»)، إذًا نفى كلام الله، وكونه («لا يكلمهم الله») هنا لا يكلمهم عقوبةً، بالمعنى دلالة الالتزام يدل على أن الباري جل وعلا موصوف بصفة الكلام، لأنه لا يكون كذلك عقوبةً إلا إذا كان موصوفًا بصفة الكلام، وإذا كان كذلك صح أن يقال: («ثلاثة لا يكلمهم الله»). وإلا لو كان لا يُكلم أحدًا إذًا ما الفرق بين («أُشَيْمِطٌ زان») وغيره؟ لا فرق، هذا لا يكلمه الله وهذا لا يكلمه الله، لكن هذه الجملة من النبي - صلى الله عليه وسلم - تدل على أن ما جاء في القرآن من كونه كلَّم الله موسى تكليمًا أن المعنى مُدرك خلافًا للمفوضة أهل البدع الذين يقولون: النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يدري ما يقرأ، وإنما هي ألفاظ يُجريها أو يقرأها ويسمعها الصحابة ولا يدري لا هو ولا الصحابة ولا جبرائيل عليه السلام. هذا قول لا يقوله مسلم بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ شيئًا لا يَدْرِي ما هو، هذا النص يدل على ماذا؟ على أنه يدري ويعلم ما جاء في القرآن.

نفي كلام الرب تعالى عن هؤلاء العصاة دليلٌ على أنه يُكلم من أطاعه وهو كذلك، وأن الكلام صفةٌ من صفات كماله فهو موصوف بصفة الكلام كما هو مقرر في محله، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة أظهر شيءٍ وأبينه، لا تحتاج، كل ما جاء في الكتاب والسنة مما يتعلق بالصفات الباري جل وعلا هو أوضح ما يكون، ليس كالمسائل التي تحتاج إلى ماذا؟ إلى استنباط وإلى آخره وتحتاج إلى علل، وإجراء حكم وقياس وإلحاق فرعٍ بأصل هذا في غالب أصول معتقد أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات وغيرها لا تحتاج إلى ذلك البتة، ولذلك الصحابة رضي الله تعالى عنهم لم يختلفوا في مسائل هذا الباب لأنها واضحة فهي محكمة واضحة بينة بل هي من أحكم المحكم، إذًا الأدلة كثيرة على هذا، وهذا الذي عليه أهل السنة والجماعة قيام الأفعال بالله سبحانه، لأن الكلام صفةٌ ذاتية وصفة فعلية، صفة ذاتية باعتبار ماذا؟ الكلام صفة ذاتية باعتبار ماذا؟

باعتبار النوع، بمعنى أنه لا ينفك عن صفة الكلام، لكن آحاد الكلام هذا فعل، فنقول فيه كما يقول أهل السنة والجماعة: قديم النوع حادث الآحاد. قديم النوع بمعنى ماذا؟ أن الذات متصفة به لا ينفك عنه في وقت من الأوقات، حادث الآحاد، هنا هذا جاءت كلمة حادث بمعنى أنه لم يوجد ثم وُجِد، ولا يلزم من الحادث أن يكون مخلوقًا خلافًا لأهل البدع، حينئذٍ حادث الآحاد يدل على أنه صفة فعلية، إذًا قام به فعلٌ وهو حادث حينئذٍ لا إشكال فيه وهذا محل إجماع عند السلف، والمجيء والذهاب والغضب والرضا كل هذه صفات فعلية بمعنى لم تكن، ثم كانت، وكل صفةٍ جاءت مُقَيَّدَة بالمشيئة أو بسببٍ فهي صفة فعلية هكذا في القرآن والسنة كل صفةٍ جاءت مقيدة بالمشيئة أو بسبب حينئذٍ نقول: هذا يدل على أنه صفةٌ فعلية، {وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً} [الفجر: ٢٢] متى؟ يوم القيامة، جاء ربك جاء مقيدًا بالسياق بأنه متى؟ يوم القيامة، إذًا السبب لم يقع، إذًا سيقع لم يكن ثم كان، إذًا صفة فعلية، على كلٍّ بحث هذا في موضعه.

وهذا يدل على قيام الأفعال بالله سبحانه وأن الفعل يقع بمشيئة الله تعالى وقدرته شيئًا فشيئًا، ولم يزل متصفًا به فهو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف، كما قال تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: ٨٢]. فأتى بالحروف الدالة على الاستقبال، والأفعال الدالة على الحال والاستقبال أيضًا وذلك في القرآن كثير، يعني قال هنا: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً} في المستقبل، إذًا دل على أنه لم يكن ثم كان {أَنْ يَقُولَ} أن مثل السين وسوف تدل على ماذا؟ على الاستقبال، والاستقبال يُدل على أن هذا لم يكن ثم كان، إذًا هو فعل لم يكن ثم كان، فالله تعالى موصوف بصفات الأفعال وأنه يفعلها في وقتٍ دون وقت، وهو ما تعلقت به مشيئته جل وعلا.

إذًا («ثلاثة لا يكلمهم الله») هذا [نفي لصفة] نفي لكلامه جل وعلا، فحينئذٍ يكون ماذا؟ يكون عقوبةً («ثلاثة لا يكلمهم الله»).

قال: («ولا يزكيهم»). هذا نفي للتزكية، والزكاة في الأصل الطهارة والنماء والبركة والمدح والزيادة فلا يثني عليهم الباري جل وعلا، لا يثني عليهم ولا يطهرهم من دنس الذنوب لما فعلوه من هذه الأفعال الخبيثة («ولا يزكيهم») يعني لا يُثني عليهم ولا يُعدلهم ولا يُوثقهم ولا يُطهرهم من دنس الذنوب، التزكية بالمعاني كلها لأنه جاء مطلقًا («ولا يزكيهم»)، ثم هو فعل في سياق النفي وهو منفي مطلقًا التزكية منفية مطلقة.

الثالث: («ولهم عذاب أليم»)، عذاب أليم لهم، لهم خبر مقدم وعذاب مبتدأ مؤخر، أليم يعني موجع أَلِيم فَعِيل بمعنى مُفْعِل، والعذاب هو العقاب، فهؤلاء جمع الله تعالى لهم هذه الأوصاف والعقوبات الثلاث («لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم») لمّا عظم ذنبهم عظمت عقوبتهم، لا تأتي العقوبة شديدة في الكتاب والسنة إلا إذا كان الذنب عظيمًا دل ذلك على أن هؤلاء قد فعلوا شيئًا عظيمًا لكن لا يخرجهم عن الملة، إنما هم باقون على إسلامهم، فهؤلاء لمّا عظم ذنبهم عظمت عقوبتهم، وهذا زجر عظيم لمن له عقل عن تعاطي هذه الأعمال السيئة.

الأول قال: («أُشَيْمِطٌ زانٍ»). («أُشَيْمِطٌ») أَشْمَط هذا الأصل صَغَّرَهُ، والتصغير من مقاصده التحقير، فَطُوَيْلِب من باب التحقير، وقد يكون من باب الثناء («أُشَيْمِطٌ») صغّره تحقيرًا له، وذلك لأن الداعي يعني داعي المعصية والفجور ضعيف في حقّه، («أُشَيْمِطٌ زانٍ») يترتب عليه ماذا؟ إيش إعراب («أُشَيْمِطٌ») بدل من ثلاثة («ثلاثة لا يكلمهم») جملة («لا يكلمهم») هذه خبر، أليس كذلك؟ فقط؟ وما عُطف [نعم أحسنت]، («ثلاثة») هذا مبتدأ («لا يكلمهم») وما عُطِفَ عليه خبرٌ لأن الخبر هنا هو محط الفائدة، والخبر هنا متضمن لثلاثة أشياء («لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم») إذًا الخبر ليس فقط («لا يكلمهم») إنما الخبر مجموع الجمل الثلاثة فتقول هكذا: («لا يكلمهم») خبرٌ، («لا يكلمهم») وما عطف خبرُ المبتدأ («أشيمط») هذا بدل مفصل من مجمل أو بعض من كل من قوله: («ثلاثة») لأنه داخل في الثلاثة فيصدق عليه العذاب ليس هو مفرد («أشيمط») إذا كان مفردًا حينئذٍ كيف تقع عليه العقوبة قل: لا، أدخله في («ثلاثة») تدخله كيف؟ تقول: هذا بدل مفصل من مجمل، كأنه قال: أشيمط زان لا يكلمه الله ولا يزكيه وله عذاب أليم. وإنما كان كذلك يعني استحق هذه العقوبة لأن الدَّاعِي داعي المعصية والفجور ضعيفٌ في حقّه فدل على أن الحامل له على الزنا محبة المعصية والفجور، فعل المعصية أو من يفعل المعصية على نوعين، قاعدة عامة في الزنا وغيره:

- إما أن يفعله عن محبةٍ لها.

-وإما أن يفعلها لا عن محبةٍ لها وإنما عن ضعفٍ وزلةٍ، ونحو ذلك.

فرق [بين] في الشرع بين النوعين، من يفعل المعصية وهو يحبها ويعشقها ويسعى إليها بكل ما يملك وإن فاتته تحسر وتقطع قلبه أَلَمًا وحسرة على فواتها هذا نوعٌ، ونوع آخر لا، يَقع ويبكي ويرجع، يعني تزل به القدم لكنه لا يحبها ولا يتعلق بها، وإن فاتت قد لا يسعى وراءها، هذا نوعٌ وهذا نوعٌ، الزنا قد يقع مِنْ مَنْ («أُشَيْمِط») يعني رجل كبير هذا فاتته الشهوة ليست عنده شهوة، وإن كانت فهي ضعيفة، فالدَّاعِي إلى الوقوع في الزنا في حقه ضعيف، حينئذٍ انتفى، بقي ماذا؟ بقي السبب الآخر إما المحبة والسعي لها والتعلق بها، وإما الوقوع الذي هو من فطرة الإنسان جبلة الإنسان، انتفى في حقّه ماذا؟ الجبلة لأن الشهوة من الجبلة بقي ماذا؟ بقي المحبة، فلما كان فعله للزنا يُدل على تعلق قلبه بها حينئذٍ جاءت هذه العقوبة الشديدة، ولذلك قال: فدلّ على أن الحامل له الزنا محبة المعصية والفجور وعدم الخوف من الله تعالى وخشيته، وضعف الداعي إلى المعصية مع فعلها يُوجب تغليظ العقوبة عليه - هذه قاعدة عامة - ضعف الداعي يعني من الإنسان من داخل نفسه إلى المعصية مع فعلها يُوجب تغليظ العقوبة عليه، بخلاف الشاب فإن قوة داع الشهوةِ منه قد يغلبه مع خوفه من الله تعالى، وقد يرجع على نفسه بالندم ولومها على المعصية فينتهي ويرجع، فرقٌ بين الشاب إذا وقع في الزنا،

وبين الكبير العجوز الذي فاته الصغر والشباب يقع كذلك في الزنا. في ((القاموس)) أن الشَّمَطُ محركةً بياض الرأس يخالط سواده، وشَمِطَ كفَرِحَ، وأَشْمط وأَشْمَطَّ واشْمَاطَّ، حينئذٍ هذه ثلاثة أوصاف، وقيل: الشمط الشيء فأشيط تصغير أشمط، والمراد به ماذا؟ يعني: هو كناية عن الرجل الكبير في السن الذي خالط سواده أو بياض شعره سواد شعره فجمع بين الأمرين، هذا كناية عن الرجل الكبير، و («أشيمطٌ») بدل مفصل من مجمل من ثلاثة، ونعته («زانٍ»)، إيش إعراب («زانٍ») نعت، كيف («أشيمطٌ زانٍ») كسرة، («أشيمطٌ»)، .. (¬١) على الياء المحذوفة للتخلص من التقاء ساكنين، إذًا هو مرفوع وليس مجرورًا، وهذا التنوين عوض عن؟ عوضًا عن الياء؟ ليس عوضًا قيل به، لكن الصواب أنه ليس عوضًا. إذا («أشيمط زان»).

ثانيًا: قال: («وعائل مستكبر»)، («وعائل») قيل: هو فقيرٌ ذو عيالٍ («وعائل مستكبر») يعني جمع بين وصفين هو فقيرٌ ذو عيال، يعني لو قيل هو فقير قد يحتاج إلى ما يُغنيه هو، ثم ذو عيالٍ يحتاج إلى أن يُغني عياله، إذًا اجتمع عليه فقران، ومع ذلك مستكبر، ومع ذلك فهو مستكبر، و («عائل») أي فقيرٌ ذو عيالٍ.

والتكبر قال أهل العلم نوعان:

ذاتيٌ، وصفاتيٌ.

فالصفاتِ من المال والجاه يعني سببه يكون ماذا؟ الاستكبار من المال والجاه فالتكبر من الناس وإن كان قبيحًا عقلاً وشرعًا لكن أصحاب المال والجاه لهم فيه عذرٌ، إذا تَكَبَّرَ وهو غني عنده مليارات حينئذ هذا له وجهٌ عنده السبب موجود كالشاب الذي عنده الشهوة وهي قوية فوقع في الزنا عنده سبب، لكن الذي ليس عنده شيء أين السبب؟ لا سبب، واضح هذا؟

إذًا فالتكبر من الناس وإن كان قبيحًا عقلاً وشرعًا لكن أصحاب المال والجاه لهم فيه عذرٌ وإن كان هو قبيح ويأثم، وأما عادمهما فلا عذر له بوجهٍ فالتكبر إذًا صفةٌ ذاتية، إن كان التكبر صفاتيًا بمعنى أنه ليس ذاتيًا هذا ماذا؟ هذا أخفّ ضررًا، أخف ضررًا يعني وُجد السبب الذي والجاه والمال فتكبر هذا ليس ذاتيّ ليس من نفسه، وقد يكون ماذا؟ عند عدم السبب الذي هو الجاه والمال مُتكبر حينئذٍ نقول: هذا الكبر موجودٌ في قلبه، إذًا هو ذاتي وليس بشيءٍ منفكٍ عنه. إذًا («عائل مستكبر»)، لا يكلمه الله ولا يزكيه وله عذاب أليم.

____

(¬١) أجاب أخًا على سؤال الشيخ فأكده الشيخ بقوله: على الياء المحذوفة .. إلى آخره.

(«وعائل مستكبر») أي فقيرٌ ليس له ما يدعوه إلى الكبر لأن الداعي إلى الكبر في الغالب كثرة المال والنعم والرياسة، والعائل الفقير لا داعي له إلى أن يستكبر فاستكباره مع عدم الدَّاعِي إليه يدل على أن الكبر طبيعة له، يعني صار جِبِلّة وهذا أشد، قلنا: الذنب إذا كان مصدره القلب وتعلق القلب به هذا أشد عقوبةً أشد إثمًا، وإما إذا كان وافق الطبع والزلة والندم ونحو ذلك فهذا كغيره، فاستكباره مع عدم الداعي إليه يدل على أن الكبر طبيعة له كامن في قلبه، فعظمة عقوبته لعدم الدَّاعِي إلى هذا الخُلُق الذميم الذي هو من أكبر المعاصي، والعائل الفقير، وبعضهم زاد أنه فقيرٌ ذو عيالٍ. قال تعالى: {وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى} [الضحى: ٨] قابل ماذا؟ {عَائِلاً فَأَغْنَى} فأغناك، إذًا ما الذي يقابل الغنى؟ الفقر إذًا عائلاً يعني فقيرًا.

والكبر جاء في الحديث قال - صلى الله عليه وسلم - يعني بيانه ما هو -: («الكبر بطر الحق وغمط الناس») أي استكبارٌ عن الحقّ برده، والتعالي والتعاظم عن القيام به، وغمط الناس باحتقارهم واستدلالهم، فالاستكبار الذي هو الترفع والتعاظم يشمل النوعين.

قوله: («ورجل جعل الله بضاعته») هذا الثالث لا يكلمه الله ولا يزكيه وله عذاب أليم، («جعلَ اللهَ»)، («الله») هنا منصوب على المفعولية بنصب اسمه الشريف، وليس جعل اللهُ كما في بعض النسخ («جعل الله») بنصب الاسم الشريف أي جعل الحلف بالله

بضاعته (««جعل الله بضاعته»») ليس ذات الله تعالى وإنما جعل ماذا؟ الحلف، هذا تأويل أو لا؟ نقول: نعم، تأويل، دلّ عليه ماذا؟ الحديث (««لا يشتري إلا بيمينه، ولا يبيع»») إذًا المراد به ماذا؟ المراد به الحلف.

فإن قيل: يا أهل السنة أنتم تؤولون وتقعون في التحريف ومع ذلك تذمون من يؤول؟

نقول: لا، أهل السنة والجماعة إذا دل السياق على أن اللفظ غير مراد بظاهره قالوا به، والتأويل ليس كل تأويل يكون باطلاً، من التأويل ما هو صحيح؟ ومن التأويل ما هو باطل، حينئذٍ صرف اللفظ عن ظاهره إن كان لدليلٍ فهذا حقٌّ لا يقول أحد بخلافه، وأما [صرف الظاهر عن] أو صرف اللفظ عن ظاهره لا بدليل شرعي من كتاب وسنة ورأي صحيح حينئذٍ نقول: هذا تأويل باطل فاسد، وتسميته تحريفًا أولى من تسميته تأويلاً.

إذًا (««ورجل جعل الله بضاعته»») أي جعل الحلف بالله بضاعته، وفي حديث «اتخذ الأيمان بضاعة»، «اتخذ الأيمان» هذا يُفسر هذا المعنى، يحلف في كل حقّ وباطل وسماه بضاعة له لملازمته له وغلبته عليه، البضاعة.

قوله: (««لا يشتري إلا بيمينه ولا يبيع إلا بيمينه»»). جملة استئنافية تفسيرية لقوله: (««جعل الله بضاعته»») والمعنى كلما اشترى حلف، وكلما باع حلف طلبًا للكسب، وهذا الشاهد من الحديث للترجمة، وكل هذه الأعمال الثلاث (««أُشَيْمِطٌ زان، وعائل مستكبر، ورجل جعل الله بضاعته»») كل هذه الأعمال تدل على أن صاحبها إن كان موحدًا فتوحيده ضعيف، وأعماله ضعيفة بحسب ما قام بقلبه وظهر على لسانه وعمله من تلك المعاصي العظيمة مع قلة الدّاعي إليها، هذا جوهر ماذا؟ أو القدر المشترك بين هؤلاء الثلاثة الأصناف، (رواه الطبراني بسند صحيح). وفي ((صحيح مسلم)) من حديث أبي ذر «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم»، وذكر منهم «المنفق سلعته بالحلف الكاذب»، زاد عقوبة الرابعة وهي «لا ينظر إليهم» هذا يدل على أن هذا الجرم عظيم، وذكر منهم الْمُنْفِق أو الْمُنَفِّق تضبط الضبطين «الْمُنْفِق سلعته بالحلف الكاذب»، وفي ((الصحيحين)) من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه «رجل حلف على سلعة لقد أُعْطِيَ بها أكثر مما أُعْطِيَ وهو كاذب»، ما أعطيها، «رجل حلف على يمين كاذبة بعد العصر ليقطتع بها مال رجل مسلم». وفي رواية «ورجلٌ بايع رجلاً سلعةً بعد العصر، فحلف بالله لأَخَذَهَا بكذا وكذا فصَدَّقَهُ وهو على غير ذلك». ففي هذه الأحاديث كلها شدة الوعيد [مع كثرة] على كثرة الحلف المنافي لكمال التوحيد الواجب.

أما اليمين الكاذبة سواء أكثر منها أو لا بمجرد يمين واحدة ثبت الحكم لكن قوله هنا: (««لا يشتري إلا بيمينه ولا يبيع إلا بيمينه»»). يدل على ماذا؟ على أنه وقع في المحظور وازداد كثرةً له، فقوله: (ما جاء في كثرة الحلف) ليس المراد به أنه إن قل وهي اليمين غموس أنه لا إشكال فيه، لا، ليس هذا المراد، فالحكم هنا ليس منصبًّا على الكثرة وله مفهوم بأن القلة لا محظور فيها شرعًا، لا، ليس هذا المراد البتة، وهذا إن كان صادقًا في يمينه فقد استخف باليمين مع مخالفة قوله تعالى: ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}) وأما إن كان كاذبًا فقد جمع بين أربعة أمور:

أولاً: استهانته باليمين، ومخالفته لقوله: ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}).

ثانيًا: كذبه.

ثالثًا: أخذه المال بالباطل.

رابعًا: أن يمينه يمين غموس على الخلاف الذي مر معنا سابقًا.

وقد ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - «من حلف على يمين هو فيها فاجر يقتطع بها مال امرئ مسلم لَقِيَ الله وهو عليه غضبان»، وهذه كلها تجتمع في ماذا؟ إذا كان كاذبًا، يكذب ويأكل به المال، وثم يَسْتَخِفّ باسم الله تعالى وهذا ينافي التوحيد، ثم تكون يمينه يمين غموس.

مناسبة الحديث للباب ظاهرة، إذ فيه التحذير من كثرة الحلف في البيع والشراء.

وفي الحديث الحثّ على توقير اليمين واحترام أسماء الله تعالى.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي الصحيح عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه مرتين أو ثلاثًا؟ «ثم إن بعدكم قومٌ (١٦) يشهدون ولا يُستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يُوفون، ويظهر فيهم السِّمَن»). والحديث في ... ((الصحيح)).

قوله: (وفي الصحيح) أي في ((الصحيحين)) البخاري ومسلم، وأخرجه أبو داود والترمذي، وفي رواية للبخاري «خيركم»)، («خير أمتي قرني»)، «خيركم» الخطاب للصحابة، («خير أمتي قرني») أكثر روايات البخاري «خيركم قرني» على تقدير مضاف أي أهل قرني، لأن القرن إذا كان هو الزمن ليس المراد به الزمن، إن كان به الزمن ليس المراد به الزمن، وحينئذٍ المراد به ماذا؟ أصحابه، فالخيرية هنا وصفٌ لمن؟ لأهل القرن، هو الذي يحصل فيه التفاضل بينهم وبين غيرهم، («خير أمتي قرني») لماذا؟ للعلم والإيمان، والعلم والإيمان وصف للأشخاص أنفسهم، إذًا لا بد من التقدير، تقدير مضاف أي أهل قرني («خير أمتي قرني») أي خير أمتي أهل قرني، وجاء في رواية «أهل قرني»، وفي ((القاموس)): هو على [قِرْني أو قَرني] هو على قَرني بالفتح فتح القاف، هو على قَرني أي على سِنِّي وعمري كالقرين، يعني من الاقتران في السن والعمر، يعني القرن المراد به ما يقترن فيه الناس في السن والعمر، ولذلك قال: هو على قرني، أي على سني وعمري. يعني السن متقارب والعمر متقارب والسن هو العمر، ثم قال صاحب ((القاموس)): وأربعون سنة. يعني يُطلق القرن ويراد به أربعون سنة، أو عشرة، أو عشرون، أو ثلاثون، أو خمسون، أو ستون، أو ثمانون، أو مائة، أو مائة وعشرون، والأول أصح، يعني المائة. وهذا هو المشهور عند أهل العلم أن القرن هو ما كان مائة سنة.

قال لقوله - صلى الله عليه وسلم - لغلام: «عش قرنًا». فعاش مائة سنة إن صح حينئذٍ نقول: هذا فيصل في الباب، وإلا المشهور أنه مائة سنة، وإن كان ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى أن الاقتران المراد به هنا ما كانوا متقاربين في العمر والزمن ونحو ذلك، فحينئذٍ كل طبقة هي قرنٌ، وإذا ذهب الكبار وجاء الصغار حينئذٍ ذهب القرن وانتهى، قد يكون ستين سنة قد يكون سبعين قد يكون مائة، فلا يُحَدُّ بسن معين، على كلٍّ قوله: «عش قرنًا» فعاش مائة سنة فكل أمة هلكت فلم يبقَ منها أحد، كل أمة هلكت ذهب قرن والوقت من الزمان، هذه ذكرها صاحب ((القاموس)) بأنها تطلق ويراد بها القرن، المشهور أنه مائة سنة، وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية وقوله وجيه أن المراد به ما كانوا متقاربين في السن والعمر.

(«خير أمتي قرني») المراد بالأمة هنا أمة الإجابة، لأن أمة الدعوة إذا لم تُسلم لا خير فيها أو لا؟ لا خير فيها، («خير») أي أَخْيَرُ، أخير أفعل تفضيل.

---

(١٦) («قومًا») سيأتي أن أكثر الشراح على رواية النصب.

وغالبًا أغناهمُ خير وشر ... عن قولهم أخير منه وأشر

إذًا («خير أمتي») أخير أمتي، وأمتي أضافها إليه - صلى الله عليه وسلم -، والمراد بها أمة الإجابة، لأن أمة الدعوة إذا لم يؤمنوا فليس فيهم خيرٌ البتة من أصله لأنه كافر، فخير الأمة قرنه - صلى الله عليه وسلم -، لِمَاذا؟ لفضيلة أهل ذلك القرن في العلم والإيمان والأعمال الصالحة، فالخيرية هنا خَيْرية إيمانية ليست خيريةً في الأبدان والمال والجاه .. إلى آخره، بل لو كانت هذه الخيرية لكن المتأخرون أخير من المتقدمين، لكن ليس هذا هو الميزان، الميزان هو الشرع، الميزان هو الامتثال، قال: لفضيلة أهل ذلك القرن في العلم، والإيمان، والأعمال الصالحة لغلبة الخير فيها وكثرة أهله وقلة الشر وأهله، واعتزاز الإسلام وكثرة العلم والعلماء واشتداد الإنكار على من ابتدع كالخوارج والقدرية وغيرهم. وهذا إثبات الخيرية لا يستلزم ماذا؟ لا يستلزم أن لا تقع معصية، ذلك الزمان انظر ذاك الزمان الذي جاء النص هنا وهذه أحاديث متواترة («خير أمتي قرني») قرن النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذًا زمانه، ومع ذلك وُجِدَ النفاق الذي هو شرّ من الكفر، هل وجود النفاق ينفي الخيرية عن ذلك الزمان؟ الجواب: لا، إذًا وجود النفاق لا يجعل المرء ماذا؟ أنه يقع في

شيء من اليأس في نصرة الدين ونصرة المسلمين .. إلى آخره، نقول: وجود النفاق وجود أرباب النفاق لا يدل على ماذا؟ على عدم وجود الخير، قد تكون [دولةً ما] أو دولةٌ ما فيوجد فيها شيء من المنافقين أو بعض أبواق النفاق، وهذا لا يلزم منه نفي الخيرية عن تلك البلاد، إذًا هذا الزمن زكّاه النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذا اللفظ، ومع ذلك وُجِدَ فيه النفاق، ووجد فيه بعض المعاصي، وقع الزنا ولم يكن شائعًا، وأقيم الحدّ على ماعز وعلى غيره، بل وقطع النبي - صلى الله عليه وسلم - يد ذلك السارق .. إلى آخرها، وجود المعاصي لا يدل على انتفاء الخيرية، لكنها لم تكن شائعة، لم تكن ظاهرةً لم يتوالَ الناس عليها، وإنما تقع تارةً وتنتفي تارات.

قال: («ثم الذين يلونهم»). («ثم») للترتيب، («ثم الذين يلونهم») إذًا مرتبة ثانية، فُضِّلَ الذين يلونهم، تلاه ويليه بمعنى تبعه، يعني الذين يتبعونه ولذلك نقول: التابعون، فضل الذين يلونهم، يعني يتبعونهم على من بعدهم لظهور الإسلام فيهم، المقارنة هنا لا باعتبار من سَبَق، وإنما باعتبار من يَلْحَق، أليس كذلك؟ فُضِّلَ الصحابة على مَنْ؟ على من بعدهم يأتي العصر القرن الثاني يُفَضَّلُون يُقارنون بمن؟ بمن بعدهم، لذلك قال: («ثم الذين يلونهم»). إذًا التفضيل هنا باعتبار من سَيَأْتِي لا باعتبار من سَبَقَ، واضح هذا؟ ولِذَلِك، نقول: فضل الذين يلونهم على من بعدهم لظهور الإسلام فيهم في القرن الثاني، وكثرة الداعي إليه والراغب فيه والقائم به وقربهم من نور النبوة وما ظهر فيه من بدع، ووُجِدَتِ البدع أُنْكِر واستُعْظِمَ وأزيل لم يُقَرّ، وكل معصية لم تُقَرّ حينئذٍ وجودها وعدمها سواء كبدعة الخوارج والقدرية والرافضة وُجِدُوا في بعد الصحابة في آخر عهد الصحابة القرن الثاني، ومع ذلك بَقِيَ وصف الأفضلية له، فهذه البدع وإن ظهرت فأهلها في غاية الذل والمقت والهوان والقتل فيمن عاند منهم ولم يتب.

(«ثم الذين يلونهم») هذا القرن الثالث، كذلك («ثم») للترتيب، («ثم الذين يلونهم») يعني يتبعونهم أتباع التابعين وهو القرن الثالث فهو دون الأَوَّلَيْنِ لكثرة ظهور البدع فيه، كَثُرَت كلما بعد الزمن عن عصر النبوة زادت البدع واشتدت الغربة، لكثرة ظهور البدع فيه لكن العلماء كانوا متوافرين، وقد تصدَّى كثيرٌ منهم لإنكارها والإسلام إذ ذاك ظاهر والجاهد قائمٌ.

(قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه مرتين أو ثلاثًا)؟ هذا شكٌّ من الراوي، راوي الحديث هو عمران بن حصين، والمشهور من الروايات أن القرون المفضلة ثلاثة وليست أربعة، يعني قال عمران: (فلا أدري أذكر بعد قرنه مرتين) المذكور معنا يعني قال ماذا؟ («خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم») مرتين، («ثم الذين يلونهم») هذه الثالثة هذه مشكوك فيها والأصل عدمها، فالمشهور أنها ثلاثة، المشهور من الروايات أن القرون المفضلة ثلاثة، وسيأتي النص كذلك في حديث مسعود الآتي.

قال: («ثم إن بعدكم قومٌ يشهدون ولا يستشهدون»). («ثم») بعد القرون الثلاثة المفضلة جاء النص ببيان بعض الصفات المتعلقة بهؤلاء القوم، («ثم إن بعدكم قومٌ») ليس كل الناس، ولم يكن صفةً للقرن، وإنما أراد أن بعض الناس وليس وصفًا لكلٍّ وهذه رحمة، («ثم إن بعدكم قومٌ»)، («قومًا»)، في رواية «قومًا»، ولا إشكال فيه، وفي رواية («قومٌ»)، وهذه في البخاري كذلك («قومٌ») بالرفع هكذا في بعض روايات البخاري، والرواية المشهورة التي شرح عليها الشراح «قومًا» بالنصب، وجوز العيني رفعهم بفعل محذوف تقديره يجيء قومٌ.

وفي بعض الروايات «يجيء قومٌ»، وفي بعضها «يكون قومٌ» لكن بدون ذكر («إن بعدكم»)، هذا يجوز، وأما حملها على وجوه أخرى أنه لغة ربيعة هذا ضعيف، وكذلك أن (إنَّ) مثل (إنْ) لكون الضمير ضمير الشأن هذا كذلك ضعيف كله ضعيف، هذه أوجه في إثبات (إنَّ) وأنها عاملة هذا الأوجه كلها ضعيفة، وإنما أن يقال بتقدير إن لم نقل ماذا؟ بأن الرواية غلط، قد يقع هذا موجود، الرواية بالرفع خطأ من الراوي، والصواب قومًا، إن قلنا: الصواب كذا لا إشكال فيه، نُخَطِّئُ هذه الرواية بالرفع، وقد يقع عند بعض أهل الحديث أنه قد يروي بالمعنى ويكون فيه شيء من اللحن، ولذلك يُوصف بعض أئمة الحديث بأنه لَحَّان، إذا سمع الحديث رواه بلسانه فيقع اللحن لكنه ليس بكثير.

إذًا («قومٌ») نقول: هذه الصواب («قومًا») (١-)، هكذا نجزم الصواب، لأنها خطأ، («يشهدون») أي الزور، («ثم إنَّ بعدكم قومٌ

يشهدون ولا يستشهدون»)، («يشهدون») الجملة نعت لقوم، إذًا من صفة هؤلاء القوم أنهم يشهدون، يشهدون ماذا؟ يشهدون الزور، لقوله («ويخونون ولا يُؤتمنون»). وهذا شأن مَنْ؟ إذا شَهِد، إنما يشهد بالزور بالباطل لأنه لا يعلم، وكل مَنْ شَهِدَ بشيء وهو لا يعلمه فقد شهد بالزور، إما علم وإما جهل، إذا شهد بعلم فهو الحق، وإن لم يشهد بعلم فهو الزور وهو كذلك، إذًا («يشهدون») أي الزور، والشهادة الإخبار عما يعلم هذا الأصل، («ولا يُستشهدون») أي لا تطلب منهم الشهادة لفسقهم أو لاستخفافهم بأمرها وعدم تَحَرِّيهم الصدق لقلة دينهم وضعف إيمانهم، وهذا كلها أوصاف لهؤلاء («ولا يستشهدون») لماذا لم تطلب منهم الشهادة؟ لكونهم فسقة، والفاسق لا يشهد لقلة دينه أو لكثرة كذبه، وحينئذٍ نقول: هذا لا يُستشهد هذا لا تُطلب منه الشهادة، فكل ما ليس بعدل لا تُطلب منه الشهادة، («ولا يستشهدون») أي لا تُطلب منهم الشهادة، هذا المراد، السين هنا للطلب، أما التعليل هذا يختلف لفسقهم أو لاستخفافهم لأمرها وعدم تحريهم الصدق، فيشهد مع كلٍّ، بل بعضهم جعلها وظيفة، أليس كذلك؟ يقف في طرف ما والذي يريد يذهب معه يشهد هذا داخل في النص لا شك أنه داخل في النص، لقلة دينهم وضعف إيمانهم والذم لمن شهد بالباطل، وهو كذلك، أما من شهد بالحق هذا لا إشكال فيه لِمَا في بعض الألفاظ «ثم يفشو - فيهم - الكذب، حتى يشهد الرجل ولا يُستشهد». «يفشو - فيهم - الكذب». حينئذٍ إذا شهد يشهد بالباطل، ولقرنه بالخيانة كذلك يدل على أن المراد بالشهادة هنا شهادة الزُّور، ولا منافاة بينه وبين حديث ((مسلم)). «خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها» عندنا حديثان متعارضان في ظاهرهما، هنا قال ذَمّ ماذا؟ ذمّ هؤلاء بأنهم («يشهدون ولا يستشهدون»)، أليس كذلك؟ («يشهدون ولا يستشهدون») وجاء في رواية ((مسلم)) حديث آخر «خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها»، إذًا الذي يتبرع بالشهادة مذموم أو لا؟ على حديثنا مذموم، وعلى رواية ((مسلم)) ليس بذموم، الذي يتبرع دون أن يُسأل هكذا من نفسه يعلم بالقضية فيقول: أنا أشهد أنا عندي علم. فيشهد حينئذٍ على هذا الحديث الذي معنا يكون مذمومًا، («يشهدون ولا يُستشهدون») وعلى حديث ((مسلم)) يكون ممدوحًا «خير الشهداء»، من هو «خير الشهداء»؟ «الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها» بعضهم قدم هذا الحديث وبعضهم قدم هذا الحديث، والصواب الجمع، متى ما أمكن الجمع بأي وجهٍ ما حينئذٍ إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، فيعمل هذا في بعضٍ بعض الأفراد، ويعمل هذا في بعض آخر، قالوا: هذا في حقوق الله تعالى التي لا طالب لها. حقوق الناس هو يبحث ما يحتاج أنك تأتي وتتبرع هو يعرف من الذي يشهد له ومن الذي لا يشهد له، وأما حقوق الله تعالى هذا لا طالب لها، فيُحمل حينئذٍ «خير الشهداء» الذي في ((صحيح مسلم)) أنه ماذا؟ في حق الله تعالى [أو] وحديث هنا في حقوق الآدميين، هذا وجه، أو نقول ماذا؟ أن نحمل هذا في حقوق الآدميين الذي لا يعلم بالشهادة، يعني زيد من الناس له حقٌّ ولو شهد شاهد لقضى له القاضي، لكن لا يدري أن عمرًا عنده شهادة، فإذا جاء تبرع إليه هذا من يكون من التعاون على البر والتقوى. إذًا إما أن نقول في حقوق الله تعالى أو في حقوق الآدميين التي لو لم يَأْتِ بها الشاهد لضاع حق من هي له لعدم علمه بها، هذا وجهٌ آخر، والوجهان لا بأس من حمل الحديث عليهما.

____

(¬١) أي الصواب لفظ («قومًا»)، لنا تقدم في لفظ: («قومٌ»).

إذًا «خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن» يَسألها، أو يُسألها، «قبل أن يُسألها» بضم الياء حينئذ هذا في حق الله تعالى وفي حق الآدمي الذي لا يعلم بتلك الشهادة، وأما هنا لا، الذي يأتي يتبرأ ويعلم يعلم أن هذا عنده شهادة ويأتي من عنده وهذا مذموم، وقيل: أي يتحملون الشهادة من غير تحميل يعني («ولا يستشهدون») لا يُطلب منهم التحميل، وهذا وجه لكن فيه شيءٌ من الضعف، فلا يُطلب منهم تحمل الشهادة فيشهدون بغير علمٍ. قال: («ويخونون») هذا وصفٌ ثانٍ («إن بعدكم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون») أي يخونون من ائتمنهم ولا يُؤتمنون لخيانتهم الظاهرة، جمعوا بين وصفين («ويخونون ولا يؤتمنون») يخونون من ائتمنهم ولا

يؤتمنهم أحد لأنهم خونة، أليس كذلك؟ الخائن لا يؤتمن، ولذلك قال: («يخونون») يخونون مَنْ؟ مَنِ ائتمنهم، («ولا يؤتمنون») لكونهم خونة، فجمعوا بين الوصفين.

وفيه دلالة على أن الخيانة قد غلبت على كثيرٍ منهم أو أكثرهم («ويخونون ولا يؤتمنون») يعني صارت وصفًا لكثير من الناس أو غلبت على هؤلاء القوم.

والخيانة والنفاق واحدٌ هكذا قال في ((المفردات)) الخيانة والنفاق واحدٌ إلا أن الخيانة تُقال اعتبارًا بالعهد والأمانة، والنفاق يقال اعتبارًا بالدين، ثم يتداخلان، فالخيانة مخالفة الحقّ بنقض العهد في السر، وهذا المراد هنا ... («يخونون») يعني يخالفون الحق بنقض العهد في السر، ونقيض الخيانة الأمانة، يقال خنتُ فلانًا وخنتُ أمانة فلانٍ، والمراد في الحديث أنهم أهل خيانةٍ وليسوا أهل أمانةٍ فلا يأتمنهم الناس، وليس المعنى أنهم تقع منهم الخيانة بعد الائتمان حتى يُقال لماذا لم يقل يؤتمنون ويخونون، يعني لا يجمع بينهما ذكره ابن عثيمين رحمه الله تعالى، فالخيانة صارت طبيعة لهم فلخيانتهم لا يؤتمنون. على كلٍّ الأوصاف هنا واضحة بينة، [لا يخونون لا نعم] (¬١) («ويخونون») بالإثبات ليس بالنفي، ويخونون لكونهم غير أمناء («ولا يؤتمنون») لكونهم خونة، فهما متلازمان. قال في الوصف الثالث: ... («وينذرون ولا يُوفون») أي لا يوفون ما وجب عليهم بالنذر وهذا لا يُنافي حديث النهي عن النذر وأنه لا يأتي بخير، وإنما هو تأكيد لأمرهم، سبق هذا معنا في باب ما جاء في النذر، وتحذير وإنما هو تأكيد لأمره وتحذير من التهاون به بعد إجابة، فظهور هذه الأعمال الذميمة يدل على ضعف إسلامهم وقلة إيمانهم، («وينذرون ولا يوفون») الوفاء بالنذر محمودٌ، وأما الإقدام على النذر فهو مكروهٌ، حينئذٍ يوفون بالنذر نقول: هذا مدحٌ. المدح في الوفاء لا في النذر، النذر الإقدام عليه أن ينذر؟ نقول: هذا مكروهٌ شرعًا لا يُستحسن من العبد أن ينذر، لكن لو وقع الوفاء به محمودٌ. وهنا قال: («وينذرون ولا يوفون») وما أكثر الناس الآن، ينذرون ولا يوفون، يأتي ينذر بشأن ويقول: لا أستطيع. لماذا تنذر؟ الوصف الرابع قال: ... («ويظهر فيهم السمن») يعني المفرط ليس المراد مطلق السمن، وإنما المطلق يعني الكثير، والمراد بالسمن كثرة اللحم والشحم («ويظهر فيهم السمن») يعني المفرط، وهذا يدل على ماذا؟ ليس المراد السمن ذاته، وإنما المراد تعاطي أسباب السمن، يعني كثرة المآكل والمشارب («ويظهر فيهم السمن») يعني المفرط للتوسع في المآكل والمشارب والرغبة في الدنيا ونيل شهواتها والتنعم بها، والغفلة عن الدار الآخرة والعمل لها وليس المراد مطلق السمن فإنه لا يخلو منه زمان ولا عيب فيه، ليس فيه عيب، لأنه ليس باختياره لكن العيب في ماذا؟ في كثرة الأكل وكثرة الشرب هذا عيبٌ، هنا يأتي الكمال. وأما السمن هذا لا إشكال فيه.

وفي حديث أنس: «لا يأتي زمان إلا والذي بعده شرٌ منه حتى تلقوا ربكم». قال أنس: سمعته من نبيكم - صلى الله عليه وسلم -. فما زال الشّر يزيد في الأمة حتى كثرت البدع وفشا الشرك وعمرتِ المساجد على القبور وعبدت من دون الله، بل صار كثير ممن ينتسب إلى العلم يدعو إلى البدع والشرك، ويُبَدِّعُ من يُنكر ذلك، بل قد يكفرهم، ولكن لا تزال بحمد الله طائفة على الحق منصورة تقوم بها الحجة على خلقه إلى قيام الساعة.

مناسبة الحديث للباب فيه ذم الذين يتساهلون بالشهادة وهي نوعٌ من اليمين، الشهادة نوع من اليمين، وهذا فيه ذمٌّ للمتساهلين فيها. وهو مناسبة الحديث للباب.

____

(¬١) سبق.

وفي الحديث علم من أعلام نبوته - صلى الله عليه وسلم - حيث أخبر بالشيء قبل أن يقع فوقع كما أخبر («قومٌ»)، قال: («يشهدون ولا يستشهدون») .. إلى آخره وقع كثير من ذلك.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفيه عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» وفي رواية، «ثم الذين يلونهم» ذكر أربعة («ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته») فيه أي في ((الصحيح))، والحديث رواه ((مسلم)) رحمه الله تعالى. قوله هنا: («خير الناس قرني») في الرواية السابقة حديث عمران («خير

أمتي قرني») هل فيها زيادة معنى الرواية الثانية حديث مسعود؟ نعم، («خير الناس») مطلقًا من آدم عليه السلام أو لا؟ من آدم عليه السلام إذًا فيه زيادة فلا بد من قبولها، ذاك خاص والخاص لا يُنافي العام حديث عمران بن حصين خاص («خير أمتي قرني») فالحديث عن أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - هذا الحديث حديث ابن مسعود والحديث في ((مسلم)) («خير الناس قرني») إذًا فيه عمومٌ ووجب قبوله، وهذا هو المراد هنا، وهو الصحيح الحق ماذا؟ أن الخيرية ليست خيرية الصحابة ليست في أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - فحسب بل في الناس كلهم كافة في الناس كافة، هذا يدل على فضلهم وهذا يؤكد أن من كَفَّرَهُم فهو أولى بالكفر، وأن من فسقهم فهو أولى بالكفر والفسق، إذا كانوا أفضل الناس وخير الناس على جهة العموم كيف يكونوا كفارًا، كيف يكون ارتدوا بعد النبي - صلى الله عليه وسلم -، هذا لا يَقبله عقل، وهذا هو المراد هنا إذ المراد بالخيرية هنا الخيرية المضافة إلى الناس عمومًا وليس للأمة فقط. قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: فالخيرية القرن الأول خيريةٌ عامة على جميع الناس وليس على هذه الأمة فقط. وأما قوله في الحديث السابق («خير أمتي») فإنه يقال إن الخيرية إذا كانت مضافة إلى عموم الناس دخلت في هذه الأمة يعني بالتبع. إذا قيل («خير أمتي قرني») دخلت الأمة أو لا؟ دخلت الأمة، ودخلت أمة موسى، وأمة عيسى، حينئذٍ صارت المفاضلة بين الجميع، وذلك فهو فَرْدٌ من أفراد العام فلا تعارض، والأخذ بالعموم الداخل فيه الخاص أولى، وقد يقال: إن معنى اللفظين واحد، فإن هذه الأمة خير الأمم [فإذا كانت] فإذا كان الصحابة خير قرونها لزم أن يكونوا خير الناس.

وجهٌ آخر هذه الأمة خير الأمم، حينئذٍ الصحابة خير هذه الأمة، إذًا لزم ماذا؟ أنهم خير الناس، يعني الحديث («خير أمتي قرني») لا يُنافي («خير الناس قرني») بل الدلالة واحدة («خير الناس») جاء بالمنطوق، و («خير أمتي قرني») جاء بماذا؟ بدلالة الالتزام («خير أمتي قرني») الصحابة، والصحابة من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، وأمة محمد - صلى الله عليه وسلم - خير الأمم، إذًا هي الصحابة خير الناس مطلقًا.

إذًا قوله هنا في هذا الحديث حديث ابن مسعودٍ: («خير الناس قرني») قرنه - صلى الله عليه وسلم - خير الناس مطلقًا هكذا نطلق، فصحابته - صلى الله عليه وسلم - أفضل من الحواريين الذين هم أنصار عيسى، وهذا واضح؟ وأفضل من النقباء السبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام، بل كل نبيٍّ ومن حوله من صحابته صحابة النبي - صلى الله عليه وسلم - أفضل منهم إن كانوا يُسَمَّوْنَ صحابة («ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم») صرح في هذا الحديث أن خير القرون ثلاثة بلا شك وهو الصحيح.

قال: («ثم يجيء قوم») يعني بعد القرون الثلاثة من صفتهم («ثم يجيء قوم») يؤكد ما ذهب إليه هناك العيني («ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه») تسبق الشهادة يمينه، ويمينه تسبق يمينه شهادته، وهذه الجملة تحتمل وجهين:

الأول: أنه لقلة الثقة بهم لا يشهدون إلا بيمين لقلة الثقة بهم، الثقةُ بهم ضعيفة، حينئذٍ يحتاج إلى ماذا؟ يحتاج إلى يمين، أنه لقلة الثقة بهم لا يشهدون إلا بيمين، فتارة تَسبق الشهادة، وتارة تسبق اليمين.

الثاني - وهو أظهر -: أنهم لا يُبالون بالشهادة، لأن اللفظ يدل على ذلك («تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»). إذًا لا يبالي بالشهادة، هذا يدل على أنه ضعيف الإيمان.

الثاني - وهو أظهر -: أنهم لا يبالون بالشهادة ولا باليمين حتى أنه يجمع بين الشهادة واليمين [وكان أحدهما] وكأن أحدهما يسبق الآخر. ففيه إشارة إلى التسارع في الشهادة واليمين لضعف الإيمان وقلة الخوف من الرحمن فيخف أمر اليمين والشهادة عنده تحملاً وأداءً، وهذا من أعلام النبوة فإنه قد جاء الأمر كذلك يدل على نبوة النبي - صلى الله عليه وسلم -.

قال هنا: (قال إبراهيم: كانوا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صغار) قال إبراهيم النخعي أراد أن يذكر شيئًا مما يتعلق بالسلف قال إبراهيم النخعي: (كانوا يضربوننا) لعله مراده أصحاب عبد الله بن مسعود كما هي عادته في النقل عنه، كانوا يضربوننا، كانوا يقولون،

لم يرد به الصحابة لأنه ليس صحابياً وإنما أراد به ماذا؟ ابن مسعود وأصحابهم (يضربوننا على الشهادة) على .. ضرباً غير مبرحٍ وإنما شيءٌ يراد به التأديب لأنه قال: ... (ونحن صغار). إذًا شيء يسير (كانوا يضربوننا على الشهادة)، (على الشهادة) هذا يحتمل أوجهًا إن شهدنا زورًا لأنه صغير، قد يشهد ويكذب لا يُبالي فيضرب من باب التأديب، أو إذا شهدنا ولم نقم بأدائها، يعني لم نبالِ بها لم يحقق من المشهود عليه، قال: ويحتمل أن المراد بذلك ضربهم علي المبادرة بالشهادة والعهد، وبه فسره ابن عبد البر كما حكاه ابن عثيمين رحمه الله تعالى، يعني يُبادرون ولم يطلب منهم الشهادة، بادر بالشيء يعني تبرع بها، فكانوا يضربون على ذلك. قال: (كانوا يضربوننا على الشهادة والعهد) أي إذا تعاهدوا يضربونهم على الوفاء بالعهد، بأن ماذا؟ يُوفي كما سيأتي في الباب الآتي {وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ} [النحل: ٩١] فإذا عاهدوا وجب الوفاء، لكن هؤلاء صغار يحتاجون إلى ماذا؟ يحتاجون إلى تربيةٍ إلى تأديب وكانوا يضربون على ذلك. ولذلك قال: (ونحن صغار) الجملة حالية والمراد بالضرب هنا للتأديب.

الحاصل أنهم يضربونهم على ذلك لئلا يعتادوا إلزام أنفسهم بالعهود لِمَا يلزم الحالف من الوفاء، وكذا الشهادة لئلا يسهل عليهم أمرها، وليس في ذلك إلا التأديب، ولا يدل على جواز قبول الشهادة من الصبي لأن المراد هنا ماذا؟ المراد هنا التأديب، والصغير قد يتبرع بالشهادة، قد يشهد زورًا لا يُبالي حينئذ نقول: يُضرب من باب التأديب ولا يلزم من ذلك أن شهادة الصغير تكون مقبولةً.

مناسبة الحديث للباب: فيه التحذير من التساهل باليمين والشهادة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

(الأولى: الوصية بحفظ الأيمان) الوصية، ومن الذي أوصى؟ الله عز وجل، ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}) هذه وصية لقوله تعالى: ({وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ}). ومعناها لا تحلفوا أو لا تحنثوا أو لا تتركوها بغير تكفير، وهذه المعاني الثلاث فكلها مرادةٌ هنا. إذًا (الوصية بحفظ الأيمان) وحفظها ابتداءً ووسطًا وانتهاءً على الوجه الذي مر معنا.

(الثانية: الإخبار بأن الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة). حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («الحلف منفقة للسلعة») .. إلى آخره، فإنه إذا حلف أُخِذَتْ منه السلعة ولكن تُمْحَقُ بركتها، حينئذٍ لا خير فيها.

(الثالثة) المسألة الثالثة قال: (الوعيد الشديد فيمن لا يبيع ولا يشتري إلا بيمينه) هنا اليمين والذم ليس في البائع فحسب، وإنما كذلك في المشتري، فالبائع قد يكون مشتريًا، لكن المشتري قد لا يكون بائعًا، أليس كذلك؟ البائع قد يكون مشتريًا يشتري بضاعة الموزع، حينئذٍ قد يأتي باليمين، لكن المشتري قد يكون بائعًا وقد لا يكون. إذًا (الوعيد الشديد فيمن لا يبيع ولا يشتري إلا بيمينه)، وهو كذلك من الثلاثة، أي أنه من الثلاثة الذين لا يُكلمهم الله ولا يُزكيهم ولهم عذاب أليم، هذه عقوبة شديدة.

٩٤٠٢ خاتمة الدرس

(الرابعة: التنبيه على أن الذنب يعظم مع قلة الداعي). قاعدة فعل الذنب مع الدَّاعي أخف من فعل الذنب مع عدم الدَّاعِي، ولذلك قال البعض: الذنب الصغير قد يكون كبيرًا، والكبير قد يكون صغيرًا. ذكر ابن القيم ذلك في ((المدارج)) وتوسع في شرحه، قد يأتي الإنسان كبيرةً من الكبائر لكن عنده من الخوف والإنابة والجزع والخوف أن يُقبض على معصيته وقد ينوي التوبة بعد .. إلى آخره، يقوم بقلب معانٍ جليلة عظيمة لكنه لضعفه يتلبس هذا في حقّه قد يقال بأن الكبيرة تكون صغيرة، قد يأتي ذاك صغيرةً ولا يُبالي ويجهر بها أمام الناس وكأنه وَكأنه وليس في قلبه أدنى ما يَستشعر أنه قد تلبس بمعصية كأنه يشرب الماء الزلال هذا المعنى الذي يقوم بالقلب قد يجعل الصغيرة كبيرة، ولذلك قال بعضهم: لا فرق بين الصغيرة والكبيرة أنكر وجود الصغائر، قال: كلها كبائر لأنه سيقوم بقلبه مثل ذلك. المراد هنا ماذا؟ أن ثَمَّ فرقًا بين الداعي للمعصية، وعند عدم الداعي للمعصية، وهذا في الأصل وقد يختلفان. قال هنا: (التنبيه على أن الذنب يعظم). يعني باعتبار ذاته وباعتبار ما يترتب عليه، باعتبار ذاته كيف؟ بأن يكون ذنبًا صغيرًا يتحول كبيرة، إذًا

باعتبار ذاته فيكون في حقه كبيرةً من الكبائر، لأن الذنب ليس المراد به شيء ظاهر يتلبس به، وإنما هو مركب من شيئين، مثلاً يقع في سرقةٍ وما يقوم بالقلب، ليس هو فعل ظاهر فقط وإنما ما يقوم بالقلب، ولذلك قد يكون ماذا؟ قد يعتقد إباحة المحرم ويفعله وهذا يكفر، إذًا تلبس به بظاهره ما أخرجه من الملة من اعتقاده بقلبه، وقد يعتقد أنه محرم، وعلى التفصيل الذي ذكرناه. إذًا (يعظم) هذا باعتبار ذاته ليكون الصغيرة كبيرة وباعتبار العقوبة المترتبة عليه، (يعظم مع قلة الداعي) أي لقوله: (((أُشَيْمِطٌ زان، وعائل مستكبر)). فإنهما لا داعي لهما إلى المعصية فعظمت عقوبتهما بخلاف الشاب إذا زنى مثلاً، الشاب إذا زنى وافق طبعه، وأما الكبير السن لم يوافق طبعه، إذًا دل هذا على أن الجبلة أثرت ففيه، وهو الشاب وهذا إنما هو حبّه لهذه المعصية فتلبس بها، والغني إذا تكبر هذا له داعي أو لا؟ له داعي وُجِدَ مع كونه محرمًا لكن نقول: وجود الداعي يخفف العقوبة، أما عند انتفاء الداعي نقول: هذا يترتب عليه ماذا؟ عِظَم العقوبة كما في حديث سلمان.

(الخامسة: ذم الذين يحلفون ولا يستحلفون). يعني لا يطلب منهم الحلف لقوله: (((تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته)). ولكن هذا ليس على إطلاقه لأنه قال ماذا؟ (ذم الذين يحلفون ولا يستحلفون) النبي - صلى الله عليه وسلم - حلف ابتداءً أو لا؟ النبي - صلى الله عليه وسلم - نُقِلَ عنه في القرآن فحينئذٍ نقول: قوله (ذمّ الذين يحلفون). هذا ليس على إطلاقه، وإنما أراد المصنف هنا ما جاء في الأحاديث السابقة لم يستحضر المسائل كلها التي تعلق بالحلف. إذًا نقول: هذا ليس على إطلاقه لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - حلف ولم يُسْتَحْلَفْ. يعني لم يطلب منه الحلف في مواضع عديدة بل أمره الله تعالى أن يحلف في ثلاثة مواضع من القرآن دون أن يُستحلف {وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي} [يونس: ٥٤]. هذا حلف أو لا؟ {وَرَبِّي} الواو واو القسم، إذًا أقسم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأمره الله تعالى بذلك {زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي} [التغابن: ٧] الواو واو القسم أمره الله تعالى بذلك {قُلْ بَلَى وَرَبِّي}، {قُلْ}، {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي} [سبأ: ٣] إذًا ثلاثة مواضع أمره الله تعالى أن يحلف، وهل استحلفه أحد؟ الجواب: لا.

إذًا (ذم الذين يحلفون ولا يستحلفون) ليس على إطلاقه. وعليه فالحلف لحاجة أو مصلحةٍ لا محذور فيه البتة، بل جاء العفو عن ماذا؟ عن لغو اليمين لأن الأصل فيه ماذا؟ الإباحة {لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ} [البقرة: ٢٢٥] والله، والله، الذي يعتري اللسان، كونه لا يؤاخذ باللغو في اليمين دليلٌ على ماذا؟ على لو أنه حلف ابتداءً لا إشكال فيه وهو كذلك، والأصل الجواز وقد يكون مندوبًا كما حلف - صلى الله عليه وسلم - في قصة المخزومية حيث قال: «وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها».

(السادسة: ثناؤه - صلى الله عليه وسلم - على القرون الثلاثة، أو الأربعة، وذكر ما يحدث بعدهم)، (الثلاثة، أو الأربعة) يعني كأنه أشار إلى ماذا؟ إلى أن الشك من عمران يُرجّح الرابع، وعلى أن ما جاء في زيادة ابن مسعود " ثم الذين يلونهم " رابعةً بأنها ثابتة، وقد قال به بعض أهل العلم، لكن الصواب أن المشهور أن القرون المفضلة ثلاثة، ولذلك الرابع هذا فيه من البدع ما ليس كسابقه كما في حديث عمران في الثلاثة، وحديث ابن مسعودٍ في الأربعة، والأكثر على حذفها، ولذلك الظاهر أنها زائدةٌ في نسخ كتاب ((التوحيد)) وإن كان الشراح لا يذكرونها، هذا يدل على أن المصنف عناها قلة من الروايات من يذكر رواية ابن مسعود بالثلاث يعني «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». هذه المسألة من المصنف تدل على ماذا؟ على أنه كتبها وأرادها هي موجودة في بعض الروايات لكن الصواب إسقاطها، والظاهر أنها تُثبت في نسخ كتاب ((التوحيد)).

(السادسة: ثناؤه - صلى الله عليه وسلم - على القرون الثلاثة، أو الأربعة، وذكر ما يحدث بعدهم) يعني ما يحدث بعدها من ما يخالف الشرع، لأنه قال: ... (((ثم إن بعدكم قومٌ يشهدون ولا يستشهدون)). ثم قال: (((ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته))، إذًا بين أنه سيقع بعد هذه القرون الثلاثة شيءٌ من ما ذكره، وليس محصورًا في هذه المذكورات، ولذلك جاء أن من

مسائل الجاهلية ما قد يكون «من تشبه بقومٍ فهو منهم» يدل على أن ثَمَّ ما سيقع، «لتتبعن سنن من كان قبلكم» فليس محصورًا في هذه المذكورات أنه سيقع بعد القرون المفضلة ما ذكر فحسب، لا، وإنما كل ما فعله من سبق من اليهود والنصارى ومن على شاكلتهم ستفعلها هذه الأمة حتى لو دخلوا جحر ضبٍ لدخلتموه.

(السابعة: ذم الذين يشهدون ولا يستشهدونَ). لقوله: («يشهدون ولا يستشهدون»). النص السابق وهذا إذا لم يحتج إلى شهادتهم وإلا فقد ورد مدح ذلك كما مر معنا في «خير الشهداء».

(الثامنة: كون السلف يضربون الصغار على الشهادة والعهد). لئلا يتساهلوا بها كما قال إبراهيم النخعي: أنهم كانوا يضربونهم ضرب تأديبٍ لئلا يقع ماذا؟ تساهلٌ في الشهادة والعهد يعني: يضربون كما يضربون على الصلاة، وهذه مسألة وقع فيها نزاع بين أهل العلم ومر معنا لعله ذكره، هل يُضرب الصغير على شيءٍ غير الصلاة؟ بعضهم قاس على الصلاة لأن النص جاء في الضرب، أليس كذلك؟ «فاضربوهم لعشرٍ» حينئذٍ هل يضرب على ترك الصيام، على ترك لو كان في ماله زكاة هل يضرب أو لا يضرب؟ قيل: بالقياس لأن العلة مدركة وهو ماذا؟ وهو التأديب، حينئذٍ كل ما فيه تأديب فالحكم ينسحب، ولذلك يضربون على الشهادة والعهد، والصواب أن الضرب إنما هو مخصصٌ بالصلاة للفارق بين الصلاة وغيرها، الصلاة تاركها كافرٌ مرتدٌ عن الإسلام بإجماع الصحابة على ذلك، وأما ما عداه فلا، فلما ظهر الفرق حينئذٍ لا يمكن القياس البتة، فشأن الصلاة عظيم فلا مانع أن يضرب الصغير من أجل أن يَعتادها حينئذ نقول: لكونه لو اعتاد تركها سيتركها إذًا سُيربى على ماذا؟ على أن ينشأ كافرًا، وهذا يدل على ماذا؟ على أن الضرب هنا المراد به التأديب لخصوص الصلاة وليس لكونها عبادة فحسب، وإلا لو كان كذلك لأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بضربهم على ترك الصيام، وعلى الحج، [وعلى الصدق] وعلى ترك الصدق وهو فعل الكذب .. إلى آخره، لكن ما نُقِل، وإنما خص النبي - صلى الله عليه وسلم - الصلاة لما ذُكر. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

95 ٩٥

٩٥.١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)) (باب ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه) هذا الباب الثالث والستون (باب ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه).

مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)): التنبيه على أن الوفاء بالعهود تعظيم لله تعالى، وعدم الوفاء بها عدم تعظيم له، فهو قدح في التوحيد، فعدم الوفاء بعهد الله تنقص له وهذا مخلٌّ بالتوحيد، إذًا الوفاء بعهد الله تعالى وخاصةً إذا أُخِذَت فيها المواثيق أو الإيمان المغلظة حينئذٍ نقول: هذا الوفاء به يعتبر من تعظيم الله تعالى، وعكسه بالعكس، بمعنى أن عدم الوفاء عدم تعظيم لله تعالى، التنبيه على أن الوفاء بالعهود تعظيم لله تعالى، وعدم الوفاء بها عدم تعظيم له، فهو قدح في التوحيد، فعدم الوفاء بعهد الله تنقص له وهذا مخلٌّ بالتوحيد.

قوله: (ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه). أي من الدليل على وجوب حفظها والوفاء بها، كما مرّ معنا مرارًا ما جاء في كذا والمراد به ما ثبت من الأدلة وما ورد في الكتاب والسنة، فالمجيء هنا مجيء معنوي والمراد به الورود، (ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه) أي من الدليل على وجوب حفظها والوفاء بها، والمراد التي تدخل في العهود، يعني بعضهم خصها وبعضهم عمَّ كما عممها كما سيأتي، وأن عدم الوفاء عدم تعظيم له فهو قدحٌ في التوحيد كما سبق، ففيه الحث على حفظ العهود والوفاء بها إذا أُعطيت لأحدٍ ما، والذمة لقوله: (ما

جاء في ذمة الله) أي عهد الله الذمة بمعنى العهد، سُمِّيَ بذلك لالتزامه به يلتزمه لله عهد كذا إلى آخره، يقال الذمام ما يُذَمُّ الرجل على إضاعته من عهد، ذِمَام على وزن فِعَال، ويُطلق ويراد به ماذا؟ ما يُذَمُّ الرجل على إضاعته من عهدٍ، بمعنى أنه لا يفي بالعهد، فيقال للرجل ذِمَام، وكذلك الذمة والْمَذَمَّةُ وَالْمَذِمَّة بفتح الميم وكسر الذال، وقيل: لي مَذَمَّةٌ فلا تهتكها، لي مذمة يعني عهد، وأذهِب مذمتهم بشيء يعني أعطهم شيئًا لِمَا لهم من الذِّمَام، وأَذَّم بكذا أضاع ذِمَامه، والمراد بالعهد هنا ما يُكون بين المتعاقدين في العهود كما كان بين النبي - صلى الله عليه وسلم - وأهل مكة في صلح الحديبية، هذا المراد به في هذا الموضع.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: المقصود من هذه الترجمة البعد والحذر من التعرض للأحوال التي يُخْشَى منها نقض العهود والإخلال بها بعدما يُجعل للأعداء المعاهدين ذمة الله وذمة رسوله. يَجعل يُجعل ذمة الله وذمة رسوله، فإنه متى وقع النقض في هذه الحال كان انتهاكًا من المسلمين لذمة الله وذمة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، فإذا أعطوا العهد بذمة الله وذمة رسوله حينئذ لا ينقض البتة، وتركًا لتعظيم الله فإنه متى وقع النقض في هذه الحال كان انتهاكًا من المسلمين لذمة الله وذمة نبيه، وتركًا لتعظيم الله وارتكابًا لأكبر المفسدتين كما نبه عليه الصلاة والسلام، وفي ذلك أيضًا تهوين للدين والإسلام وتزهيد للكفار به، فإن الوفاء بالعهود خصوصًا المؤكدة بأغلظ المواثيق من محاسن الإسلام الداعية لأعداء المنصفين إلى تفضيله وإتباعه.

إذًا الوفاء بالعهود وخاصةً إذا أخذ فيها ذمة الله وذمة نبيه - صلى الله عليه وسلم - حينئذٍ لا تنقض البتة، ولذلك عقد المصنف رحمه الله تعالى هذا الباب لأجل تبين هذه المسألة أن نقض العهد إذا أُخذ فيه ذمة الله تعالى وذمة نبيه - صلى الله عليه وسلم - يكون فيه تنقص للباري جل وعلا وعدم تعظيمه.

ذكر المصنف رحمه الله تعالى تحت الترجمة آيةً وحديثًا، قال رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه وقول الله تعالى: {وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا} [النحل: ٩١]). ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ}) هذا أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب ({إِذَا عَاهَدتُّمْ}) هذا قيد، ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا})، خص سبحانه من جملة المأمورات والتي تضمنها قوله قبل هذه الآية: {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ} [النحل: ٩٠]. خص منها الوفاء بالعهد، يعني ذكر أولاً {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ}، ثم إن من العدل الوفاء بالعهد خصه، إذًا ذكر خاص بعد عام يدل على ماذا؟ الاهتمام، يدل على الاهتمام، خص سبحانه من جملة المأمورات التي تضمنها قوله: {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ}. الوفاء بالعهد، فقال: ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ}). وظاهره العموم في كل عهد يقع من الإنسان من غير فرقٍ بين عهد البيعة وغيره، لأن بعض أهل العلم خص الآية هنا بالعهد الذي يكون للإمام، نقول: هو كذلك داخل، ... [لكنه] لكن النص أعم من ذلك، لأنه قال: ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ}). فهو مفرد مصدر مضاف حينئذٍ يعم، كأنه قال: أوفوا بعهود الله، كما قال هناك: {وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ}. أي نعم الله {لاَ تُحْصُوهَا}. إذًا المفرد مضاف يعم، فليس العهد هنا خاصًا بالبيعة بل هو أعمّ من ذلك وهو الظاهر النصيّ، ولذلك قال الشوكاني رحمه الله تعالى: وظاهره، أي ظاهر النص العموم في كل عهد يقع من الإنسان من غير فرق بين عهد البيعة وغيره، وخصّ هذا العهد المذكور في هذه الآية بعض المفسرين بالعهد الكائن في بيعة النبي - صلى الله عليه وسلم - على الإسلام وهو كذلك داخل، كان الصحابة يُبايعون النبي - صلى الله عليه وسلم - على الإسلام، وكان يُبايعهم على ذلك رجالاً ونساءً، لكن هل المقصود هنا بهذا العهد هو معاهدة النبي - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه؟ أعم، هو داخل لا شك، لكنه أعم لأن اللفظ عام حينئذ لا يخص بسببه، نخص بعض المفسرين هنا العهد بماذا؟ بالعهد الكائن في بيعة النبي - صلى الله عليه وسلم - على الإسلام، وهو خلاف ما يُفيده العهد المضاف إلى اسم الله سبحانه من العموم الشامل لجميع عهود الله، إذًا تخصيص بعض المفسرين العهد بنوعٍ دون آخر هذا تخصيص لعام بغير مخصص، وجه العموم أنه مفرد مضاف، قال: ... ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ}). فأمر بإيفاء

العهود، وعهد هنا مضاف ولفظ الجلالة مضاف إليه حينئذٍ نقول: هذا يفيد العموم فلا يُخص بالبيعة ولا يُخص بمعاهدة النبي - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه بالإسلام بل يكون عامًا لجميع ما ذُكر وزيادة.

ولو فرض أن السبب خاصٌ بعهد من العهود لم يكن ذلك موجبًا لقصره على السبب، يعني لو ورد بأن هذه الآية نزلت في سبب خاص، حينئذٍ عندنا قاعدة وهو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلو نزلت وأريد بها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يُبايع أصحابه على الإسلام، حينئذٍ نقول: هذا سببٌ واللفظ عام، حينئذٍ لا يُخَصّ العام بسببه، بل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وهو كذلك، ولذلك قال: ولو فُرض أن السبب خاص بعهد من العهود لم يكن ذلك موجبًا لقصره على السبب، فالاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وفسره بعضهم باليمين ({بِعَهْدِ اللهِ}) يعني باليمين، وهو مدفوع بذكر الوفاء بالأيمان بعده وإن كان الشراح مضوا على ذلك، قالوا: العهد الذي أُخذَ فيه اليمين. لأن العهد على نوعين:

- عهد أُخذ فيه يمين.
- وعهد لا يؤخذ فيه يمين.

المراد هنا العهود التي يُؤخذ فيها الأيمان المغلظة، وهو داخل لكن تخصيصه بكونه العهد الذي فيه يمين نقول: ذُكِرَ بعهده ماذا؟ ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}) فنقض الأيمان منهيٌّ عنه سواء كان في عهدٍ أو لا، حينئذٍ كيف يُجْعَلُ العهد هنا مخصصًا بالعهود التي أُخذت فيها الأيمان فيكون ماذا؟ فيكون تخصيصًا بغير مخصص، ولذلك قال: فسره بعضهم باليمين. ({بِعَهْدِ اللهِ}) أي اليمين، وهو مدفوع يعني مردود، وهو مدفوع بذكر الوفاء للأيمان بعهده، حيث قال سبحانه: ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}) نهى عن نقض الأيمان يدل على ماذا؟ على الوفاء بالأيمان، إذًا يكون منصوصًا على الوفاء بالأيمان فلا نحمل اللفظ السابق على أن المراد به اليمين، لا نحمل اللفظ السابق الذي هو قوله: ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ}). أن المراد به ماذا؟ اليمين لأنه نص على الوفاء باليمين فيكون تكرارًا كأنه قال: وأوفوا بعهد الله الذي هو يمين ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، يكون تكرارًا، لكن حمل اللفظ الأول على العموم ثم جاء النهي عن النقض نقض الأيمان، ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}) أي بعد تشديدها وتغليظها وتوثيقها وليس المراد اختصاص النهي عن النقض بالأيمان المؤكدة، اليمين على مرتبتين:

- يمين مؤكدة.
- ويمين غير مؤكدة.

يعني يمين موثقة مؤكدة، ويمين غير موثقة غير مؤكدة، جاء قوله: ... ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}). إذًا الأيمان غير المؤكدة لكم نقضها هل هذا مراد؟ الجواب: لا، وإنما المراد به النهي عن نقض اليمين، ومن بابٍ أولى وأحرى اليمين المؤكد، وإلا لو وقفنا مع ظاهر اللفظ ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}) إذًا الأيمان التي لا تكون مؤكدة لكم نقضها لكن هذا ليس مرادًا، ولذلك قال الشوكاني رحمه الله تعالى: وليس المراد اختصاص النهي عن النقض بالأيمان المؤكدة لا بغيرها مما لا تأكيد فيه، يعني التي لا تُؤكد لكم نقضها ليس هذا المراد، إنما لا تنقضوا الأيمان، ثم الأيمان إذا كانت موثقة فهي أشد في عدم النقض، فإن تحريم النقض يتناول الجميع، ({وَلاَ تَنقُضُواْ}) هذه لا ناهيةٌ، وتنقض هذا فعل مضارع مجزوم بلا، وجزمه حذف النون، إذًا النهي يقتضي التحريم، إذًا تحريم ماذا؟ تحريم نقض الأيمان مطلقًا دون تخصيص لها بماذا؟ بالمؤكدة دون غيرها، فإن تحريم النقض يتناول الجميع، ولكن في نقض اليمين المؤكدة من الإثم فوق الإثم الذي في نقض ما لم يؤكد منها، يقال: وَكَّدَ وَأَكَّدَ، وَكَّدَ بالواو، وَأَكَّدَ تَوْكِيدًا وَتَأْكِيدًا، تأكيد وتاكيد كذلك فيه وجهان كما يقال رأس وراس، فأس وفاس، يعني يجوز فيه الوجهان، يقال: وَكَّدَ وَأَكَّدَ تَوْكِيدًا وَتَأْكِيدًا وهما لغتان يعني ليست إحداهما فرعًا عن الأخرى كل لغةٍ مستقلة. وقال الزجاج: الأصل الواو والهمزة بدلٌ منها. إذا كانت كذلك فليست لغتين وإنما هي

لغة واحدة، [الأصل الهمز] والأصل الواو، والهمز بدل عنها لكن مثل هذا لا ينبني عليه إلا ماذا؟ ما الذي ينبني عليه؟ ينبني عليه إذا قلنا: لغتان. حينئذٍ ما كان أصلاً ما كان واوًا فهو أصلٌ، وما كان همزة فهو أصل، حينئذٍ يُعبر عنه في الوزن بالأصل الفاء أو العين أو اللام، وإذا قلنا زائدة بدل حينئذٍ رجعنا إلى ماذا؟ إلى أن الذي يكون زائدة في الأصل ينزل كما هو في الميزان، وهذا العموم بقوله: ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ}). هذا فيه عموم لأنه جمع الأيمان، والجمع من صيغ العموم، هذان التركيبان أمر ونهيٌ، أوفوا هذا أمر، لا تنقضوا هذا نهيٌ، الأمر عام والنهي عام، صحيح؟ الأمر عام ({بِعَهْدِ اللهِ}) بعهود الله مطلقًا فيها أيمان أو لا، عهد بيعة أو لا، بيعة النبي - صلى الله عليه وسلم - لمن أسلم أو لا، فيكون عامًا فلا يخص بعهد دون عهد، ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ}) إذًا جمع، والجمع من صيغ العموم، حينئذٍ يعمّ، خُصّ هذا النص العام الذي هو النهي وهذا العموم مخصوصٌ بما ثبت في الأحاديث الصحيحة من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها فليأتِ الذي هو خير وليكفر عن يمينه». إذًا ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ}) هنا جاء الأمر بماذا؟ بالنقض جاء الأمر بالنقض، ولذلك قال: «وليكفر عن يمينه». فدل على أن هذه اليمين مستثناه، وهي إذا حلف على شيء وكان هذا الشيء المحلوف عليه خيرًا، حينئذٍ يأتيه ولا يقف مع اليمين فيكون هذا الحديث مُخَصِّصًا لهذا النص، لأن قوله: ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ}). مطلقًا سواء كانت اليمين على شيء هو خير أو لا، فحلف كما قلنا بالأمس حلف أن لا يدخل بيت زيد وقد يكون زيد من المسلمين حينئذٍ نقول: هذا يحرم الوفاء بهذا اليمين، بل يجب عليه النقض، وكذلك لو قال: لا أكلم زيدًا. وكان زيد من المسلمين نقول: ليس ثَمَّ ما يُوجب أن يمتنع من كلامه حينئذٍ نقول: يجب أن يكلمه ولا يجوز له أن يقول: أنا حلفت ولا أنقض يميني. نقول: لا، النبي - صلى الله عليه وسلم - قال انقضها، حينئذٍ قوله: ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ}). هذا مخصوص بهذا الحديث فهو لفظ عام أيمان فدخلت عليه (أل) فعَمّ، وجاء المخصص فيما هو معنا، «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها فليأتِ الذي هو خير»، «فليأتِ» هذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب، إذًا يُعتبر مُخَصِّصًا، «فليأتِ الذي هو خير وليكفر عن يمينه» الكفارة تكون واجبة حتى بالغ - صلى الله عليه وسلم - في ذلك فقال: «والله لأحلف على يمين فأرى غيرها خيرًا منها إلا أتيت الذي هو خير وكفرت عن يمني».

وهذا في ((الصحيحين)) وغيرهما، واضح هذا؟ حينئذٍ يُعتبر ماذا؟ يعتبر مُخَصِّصًا للنص.

بقي ماذا؟ بقي كذلك قوله: ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ}). يشمل ماذا؟ لغو اليمين فهي داخلة لأنها يمين، لكن الشرع جاء بعدم اعتبارها، ولذلك قال الشوكاني رحمه الله تعالى: ويُخَصّ أيضًا من هذا العموم يمين اللغو لقوله تعالى: {لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ} سماه يمينًا، سماه ماذا؟ يمينًا، لأن كل حلف هو يمين، فإذا قال: والله لأفعل، والله لأذهب. ولم يقصد ماذا؟ لم يقصد عين القسم بأن يكون شيئًا ماذا؟ يمنع منه، ولذلك مرّ أن القسم هو تأكيد بمعظم على جهة مخصوصة، إذا كان كذلك إذا لم يقصد إنما جرى على لسانه والله وَالله نقول: هذا يمين سماه الشرع يمينًا لكنه لا يُؤمر بعدم نقضه لأنه لم ينعقد {لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ} ويمكن أن يكون التقييد بالتوكيد هنا لإخراج أيمان اللغو، يعني في الآية في قوله: ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}). بعد توثيقها، يحتمل أنه لم تدخل أصلاً يمين اللغو لقوله: ({بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}) يعني توثيقها، وذاك الذي يجري على اللسان هذا غير موثق غير مؤكد فثَمَّ احتمالان:

- إما أنها داخلة حينئذٍ استثناها بالنص الشرعي.
- أو أنها ليست بداخلة.

والوجهان لا بأس بهما ({وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً}) أي شهيدًا، وقيل: حافظًا، وقيل: ضامنًا، وقيل: رقيبًا، لأن الكفيل يراعي حال المكفول به، إن الله كان عليكم كفيلا {إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ} ... [النحل: ٩١]. فيجازيكم بحسب ذلك إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشرّ.

وفيه ترغيبٌ وترهيبٌ {إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ} فيه ترهيب بمعنى أنه يرى ولا يأذن بنقض اليمين، فإذا نقضها فالله تعالى مطلعٌ على ذلك.

والحاصل في قوله تعالى: {وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا} أمر الله تعالى بالوفاء بالعهود والمواثيق والمحافظة على الأيمان المؤكدة، هذا البيان العام مأخوذٌ من هذا النص، أمر بالوفاء بالعهود والمواثيق والمحافظة على الأيمان المؤكدة، ومراد المصنف رحمه الله تعالى ما يَجْرِي بين الناس من الذِّمّة أنه يجب الوفاء بذلك يعني قوله: {بِعَهْدِ اللهِ} لفظٌ عام {وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ} لفظٌ عام هل أراد المصنف جميع العهود؟ الجواب: لا، لم يُرِدْ هذا، وإنما أراد كما قال الْمُحَشِّي وغيره ما يجري بين الناس من الذِّمّة أنه يجب الوفاء بذلك، وهو فردٌ من أفراد معنى الآية فإنها دالةٌ على وجوب الوفاء بذلك، والمراد بالأيمان هنا يعني من أجل أن يستقيم استدلال المصنف هي الداخلة في العهود والمواثيق لا الأيمان الواردة على حثٍّ أو منعٍ، يعني اليمين قد تكون في ضمن عهدٍ، وقد تكون مفردةً، افعل لا تفعل، حثّ أو منع، هل الأيمان في النص لا شك أنه عام لكن أراد المصنف هنا بماذا؟ أراد بالأيمان الأيمان التي تكون في ضمن العهود، لكن تخصيص العهد بأنه اليمين نقول كما قال الشوكاني رحمه الله تعالى: لا وجه له، لماذا؟ لأنه جمع بينهما {أَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ} فإذا فسرناه باليمين إذًا ما معنى قوله: {وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا} لأن قوله: {أَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ} يعني لا يُنقض العهد فهو أمرٌ بشيءٍ يستلزم النهي عن ضده، ولَمّا نَصَّ على قوله: {وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا} علمنا أن العهد غير اليمين لكن لا شك أن العهد له حالان:

- إما أن يكون مع يمين.
- أو لا يكون مع يمين.

مراد المصنف هنا نوعٌ، وهو العهد الذي تؤخذ فيه الأيمان المغلظة، وهذا قد يجري بين الناس حينئذٍ يكون فردًا داخلاً في الآية.

قال هنا: والمراد بالأيمان هنا الداخلة في العهود والمواثيق لا الأيمان الواردة على حثٍّ أو منعٍ، وهذا بعضهم جعله كذلك، لكن اللفظ لا يساعده، ولهذا قال مجاهدٌ في الآية يعني الْحِلْف أي حلف الجاهلية.

[وروى الإمام أحمد عن جُبير بن مطعم مرفوعًا] حلف الجاهلية نوعٌ داخلٌ في العهد، ونوعٌ داخلٌ في الأيمان، إذا جمع بينهما لكن نخصّ الآية به؟ الجواب: لا، اللفظ العام يجب المحافظة على عمومه {بِعَهْدِ اللهِ} لفظٌ عام، {وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ} هذا لفظٌ عام، حينئذٍ الأصل بقاء العام على ظاهره، وكل ما يرد عن السلف أو عن بعض المفسرين أنه أراد كذا وخصّ إن أراد أن اللفظ العام يُخَصُّ بما ذُكِر فلا يُسَلَّم، وإن أراد به أنه فردٌ من أفراده ويُستدل به على شيءٍ معين لا إشكال فيه، ومر معنا أن قاعدة المصنف كغيره من السلف أنه يأتي بالآية النازلة في الشرك الأكبر فيستدل بها على الشرك الأصغر، أو يأتي بآيةٍ تعم أنواعًا من أنواع الشرك الأكبر فيستدل بها على بعض أنواع الشرك الأكبر لا إشكال فيه، هذا تفننٌ في الاستدلال وهو لا شك أنه مما يعين على ضبط المسائل وفهمها لكن التخصيص بمعنى أن الآية لا تدل إلا على هذا المعنى الخاص؟ الجواب: لا، فما ذَكَرَه أو نقله بعض الشراح عن مجاهد أنه أراد به حلف الجاهلية إن أراد به أنه لا يفهم من الآية إلا هذا المعنى فلا يُسلم، لكن كما علمنا أن السلف يذكرون بعض أفراد اللفظ العام من باب التمثيل ولا يقصدون به الحصر ولهذا قال مجاهدٌ في الآية: يعني الحلف. أي حلف الجاهلية، ولا شك أنه داخلٌ لأنه عهدٌ.

وروى الإمام أحمد عن جبير بن مطعمٍ مرفوعًا: «لا حلف في الإسلام وأيما حلفٍ كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة». ليس المراد به أنه تتكون أحلاف أحزاب ويتواطئون لأن الإسلام يُنابذ هذه الحزبية، الإسلام جاء لِلَمِّ الشمل ووحدة الصف على السنة على الكتاب والسنة، حينئذٍ إذا أُذِنَ بالحزبيات والأحزاب هذه تفرق يعني عكس ما جاء الشرع لأجله، وإذا كان كذلك فالأصل فيها المنع، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا حلف في الإسلام، وأيما حلفٍ كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة». والحديث في مسلمٍ في الصحيح ومعناه أن الإسلام لا يحتاج معه إلى الحلف الذي كان أهل الجاهلية يفعلونه، فإن التمسك أو في التمسك بالإسلام

حمايةً وكفايةً عما كانوا فيه، لا نحتاجه، لا نحتاج ذلك البتة يعني الترابط والتآصر بين الناس في شيءٍ ما هذا يُعين ذاك وهذا .. إلى آخره، نقول: هذا لا نحتاجه في الإسلام لأن الإسلام دينٌ عام، ويجعل هذا مع ذاك الأسود مع الأبيض البعيد مع القريب، وليس ثَم ما تكون الأُطُر والتناصر ونحو ذلك يكون لقبيلةٍ أو قرشيٍ أو شيءٍ من ذلك نقول: الإسلام ينابذ ذلك، ومن هنا جاءت أن الحزبيات التي تكون الآن هذه الأصل فيها التحريم لأنها منابذة لأصل الإسلام، فلا يقال: حزب كذا، وحزب كذا ولو كانت أحزابًا تسمى إسلامية، وتسمى سلفية و.. إلى آخره كل ذلك مخالفٌ في الأصل، إلا اللهم فيما إذا كانت البلد ليست إسلامية، إذا كانت ليست إسلامية وحينئذ لا بأس في أن يتحزبوا على الحق، فالصوفية لهم حزبهم وإذا كانوا مشركين، وكذلك العلمانيون والليبراليون فهذه أحزابٌ متفرقة هذه أديان، حينئذٍ يحتاج المسلمون إلى ماذا؟ إلى أن يتناصروا وأن يضعوا أيديهم في أيدي بعض هذا لا إشكال فيه، إنما الكلام فيما إذا كانت الدولة مسلمة بمعنى أنها تحكم بشرع الله تعالى، وليس ثَم وطأ للعلمانيين ولا الليبراليين ولا الحداثيين ولا غيرهم.

قال هنا: قوله تعالى ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ}) العهد قلنا: أراد به الذمة أراد به المصنف الذمة هل هو حصرٌ؟ الجواب: لا، وإنما أراد به بعض أفراد اللفظ العام ({أَوْفُواْ}) هذا أمرٌ من الرباعيّ يقال: أَوْفَى، أليس كذلك؟ أَوْفَى يُوفِي أَوْفِي، أَوْفَى على وزن أَفْعَلَ، يُوفِي إذًا لأنه من الرباعي تُضم الياء أَوْفِ بحذف الياء، حينئذ أَوْفِ فعل أمر مبنيٌ على حذف الياء لأنه معتل الآخر، وليس من الثلاثي وَفَا يَفِي، وَفَا يَفِي ليس يُوفِي، إنما وَفَى يَفِي، وأَوْفَى يُوفِي أَوْفِ، والإيفاء هو إعطاء الشيء تامًا، وَفَى يَفِي إذا تم الشيء، وأَوْفَى بمعنى أعطاه إذًا أَوْفَى يكون متعدّيًا مثل كَرُمَ وأَكْرَم، أَكْرَمْتُ زيدًا بمعنى ماذا؟ أوصلت إليه شيئًا من العطاء هنا كذلك ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ}) يعني تَمِّمُوا العهد، والعهد قد يكون ماذا؟ قد يكون تامًا وقد يكون ناقصًا، والنقص قد يكون بالنقض ونحو ذلك، فحينئذ نقول: ({أَوْفُواْ}) يعني تَمِّمُوا وكَمِّلوا واجعلوا العهد تامًا ({بِعَهْدِ اللهِ}) مصدر مضاف إلى مفعوله أي بعهدكم اللهَ لقوله: ({إِذَا عَاهَدتُّمْ}) يدل على ماذا؟ على أن العهد صادرٌ من الناس، عاهدتم الله، فالأولى والأرجح أن يجعل المصدر هنا ماذا؟ مضافًا إلى مفعوله أي بعهدكم الله، لقوله: ({إِذَا عَاهَدتُّمْ}) - وهذا أحسن -. ويحتمل على ضعفٍ أن يكون مضافًا إلى فاعله أي بعهد الله إياكم وهو فيه شيءٌ من الضعف لكن يحتاج إلى تكلّفٌ في المعنى لكن ... ({بِعَهْدِ اللهِ}) بمعنى عهدكم الله ({إِذَا عَاهَدتُّمْ}) عاهدتم من؟ عاهدتم الله، إذًا جاء التصريح به ({إِذَا عَاهَدتُّمْ}) هذا توكيدٌ على وجوب الوفاء ({وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ}) أيمان البيعة أو مطلق ({الأَيْمَانَ}) وقلنا: الصواب بأنه مطلق ليس خاصًا بالبيعة ({بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}) أي توثيقها بذكر الله تعالى ونحو ذلك.

مناسبة الآية للباب أنها تدل على وجوب الوفاء بالعهود أنها تدل على وجوب يعني ({أَوْفُواْ}) هذا أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب إذًا الوفاء بالعهد واجبٌ سواءٌ كان معه يمين أو لا؟ سواءٌ كان في التعامل مع الناس بعضهم البعض أو مع الولي ولي الأمر أو نحو ذلك فالأصل فيه الوجوب، تدل على وجوب الوفاء بالعهود، ومنها ما يجري بين الناس من إعطاء الذّمة فإنها يجب الوفاء بها لأنها فردٌ من أفراد معنى الآية. وبعض الشراح كأن كلامه يريد أن يخصص الآية بهذا المفهوم، هذا فيه نظر، وقول مجاهد لا يساعدهم.

وفي الآية تحريم نقض العهود والأيمان الداخلة في العهود والمواثيق.

وفيها إثبات العلم لله سبحانه وتعالى وأنه لا يخفى عليه شيء.

وفيها وعيد من نقض العهود والمواثيق، هذا من صفة اليهود ليس من صفة المسلمين، فيها وعيد من نقض العهود والمواثيق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن بريدة رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أَمَّرَ أميراً على جيش أو سرية أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا). الحديث سيأتي شرحه، هذا النص أراد المصنف رحمه الله تعالى أن يستدل به على ما تَرْجَمَ له (ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه) وسيبين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى الأمير أن ينْزِلَ الناس على أو أن يجعل العهد مأخوذًا بذمة الله وذمة نبيه، وإنما أن يجعله على ذمته وذمة أصحابه، لأنه إذا جعله على ذمة الله وذمة نبيه حينئذٍ لا يجوز

النقض، فإذا انتقض أو نقضه عاد على الإسلام وعلى ذمة الله تعالى، وهذا ينافي التعظيم. وسيأتي شرحه.

قوله: (عن بريدة) هو ابن حصيب الأسلمي، وروى هذا الحديث ابنه سلمان عنه كما في ((صحيح مسلم)) (قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أمَّر أميراً على جيش) كان تدل على ماذا؟ على الاستمرار دائمًا إذا مر بك النص كان فاعلم أن هذا تكرر من النبي - صلى الله عليه وسلم -، الصحابي عالمٌ باللغة وهذا من حكايته هو ليس من نص النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما سيأتي قوله: (أوصاه بتقوى الله ومن معه) .. إلى آخره (فقال: «اغزوا بسم الله») هذا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأما الخبر فهو خبر صحابيٍ وهو من أئمة اللغة ليس من أهل اللغة فحسب، يعني مما يحتج به، وقد عبَّرَ هنا بـ (كان) فدل على أن هذا الفعل يدل على الاستمرار، وهذه ما يعبر عنها بعض أهل الأصول أنها منزوعة الزمن لأن كان في الأصل تدل على ماضٍ انتهى وانقضى، كان زيدٌ قائمًا انتهى في الماضي اليوم لا، لا يوصف بكونه قائمًا، لكن إذا دل دليلٌ خارجي بأن الموصوف الذي هو الاسم الموصوف بمضمون الخبر أنه مستمر حينئذٍ نقول بالاستمرار كقوله تعالى: {وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا} [الفرقان: ٥٤]. كان في الماضي فقط؟! لا، نقول: الله وتعالى متصفٌ بصفاته وهي أزليةٌ مستمرةٌ، إذا كان كذلك ماذا أفاد؟ هذا في القرآن كله من أوله إلى آخره إذا جاء الوصف وختمت الآية {وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا النساء} [النساء: ٩٦]، {وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا} [النساء: ١٧]، {وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا}. لماذا أتى بـ (كان)؟ للدلالة على أن هذه الصفة مستمرة أزلاً وأبدًا، إذًا كان هنا تفيد الاتصاف اتصاف الاسم بمضمون الخبر مطلقًا لا يقيد بزمنٍ البتة، من هنا جاء لفظ كان مفيدًا للعموم، كان إذا دخل الخلاء قال، كان إذا خرج من الخلاء قال، لو قلنا: كان مرة واحدة. إذًا يقوله مرة واحدة، والمراد به أنه كلما دخل الخلاء قال، وكلما خرج قال. إذًا هذا الذكر مستمرٌ كلما وُجِدَ الفعل وُجِدَ الذكر، لو كانت كان تدل على شيءٍ واحدٍ وانقضى وانتهى إذًا السنة أن يقول هذه الأذكار مرةً واحدة لكن ليس هذا مراده، ولم يقل به أحدٌ من أهل العلم البتة، وإنما جعلوا هذه كان منزوعة الزمن.

إذًا هذا الذي سيذكره بريدة هنا كان من عادة النبي - صلى الله عليه وسلم - مع السرية ومع الجيش أن يعلمهم ما يحتاجون تعليمه لأن الجهاد عبادة، بل من أجلّ العبادات، فيحتاج إلى شرطي العبادة: الإخلاص، والمتابعة. إذًا فيه إخلاص في سبيل الله، وفيه المتابعة، وليس المراد بالجهاد فقط أنه ينوي أن يجاهد في سبيل الله ثم يفعل ما شاء، نقول: لا، هذا ليس بجاهد هذا لا علم، وإنما الشرع بين أن الجهاد عبادة أمر به وأثنى على أصحابه وجعل من ما يتعلق بالموت في سبيل الله من الثواب العظيم في الدنيا والآخرة فهو عبادة ولا إشكال فيه، ولذلك إلغاؤها رِدَّةٌ عن الإسلام، وإذا كان كذلك فكل عبادة لا بد لها من باطن وظاهر، يعني باطن المُراد به الإخلاص، والظاهر المراد به ماذا؟ أن تقع هذه العبادة على الوجه الصحيح، بمعنى أن ثَمَّ أحكامًا يجوز أن يُفعل ولا يجوز أن يُفعل، كما أن الصلاة تقع موافقةً للنبي - صلى الله عليه وسلم - فحينئذٍ كذلك الجهاد فقوله - صلى الله عليه وسلم -: «صلوا كما رأيتموني أصلي». ليس خاصًا بالصلاة، وإنما صموا كما رأيتموني أصوم، حجوا كما رأيتموني أحج، كذلك جاهدوا كما رأيتموني أجاهد، لا فرق بينها وإنما جاء النقل في الصلاة وغيرها مثلها، واضح هذا؟ فينتبه لمثل هذه المسائل، أما قول من يقول بعض المعاصرين لا يفتي في الجهاد إلا أهل الجهاد، هذا قاله ابن تيمية بمعنى أن أهل الجهاد منهم علماء ومنهم من يكون في الساحة، ولا شك أن الحكم الشرعي متعلق بالعالم سواء جاهد أو لا، أليس كذلك؟ فإذا كان المجاهدون كلهم جهلة لا يحل الواحد منهم أن يقول حكم الله تعالى كذا إلا إذا وُجِدَ منهم عالم، صحيح؟ حقّ؟ لأن حكم الله مربوط بماذا؟ بالعلم، {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ}، لكن بعض المسائل لا بد لها من فقه واقع المعركة، حينئذٍ يجتمع فيه أمران:

الأمر الأول: العلم الشرعي.

ثانيًا: أن يُدرك ما يحتاجه أهل الجهاد.

فيجمع بين الأمرين، وليس مراد شيخ الإسلام أنه كل واحد يركب رأسه ويفتي ويقول في دين الله تعالى ما ليس منه بحجة أن العلماء هؤلاء ليسوا من أهل الجهاد، كيف ليسوا من أهل الجهاد، أكثر مسائل الجهاد مرتبطة بكتاب وسنة حلال وحرام يجوز ولا يجوز، إذا كان كذلك فالأصل هو العلم.

على كلٍّ، قال هنا: (كان سول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أمَّر أميرًا على الجيش)، (أمَّر أميرًا) أي جعل شخصًا أميرًا على جيش أي جنود، والأمير في الصدر الأول يتولى التنفيذ والحكم والفتوى والإمامة، إذًا يجمع بين هذه الأمور كلها ليسوا جهلاء فيحتاجون بعض المسائل إلى الرجوع إلى الشرع حينئذٍ إذا لم يكن معهم عالم يُفتيهم ماذا يصنعون؟ يتخبطون خبط عشواء كما هو الواقع، أي جعل شخصًا أميرًا على جيش أي جنودٍ، والأمير في الصدر الأول يتولى التنفيذ والحكم والفتوى والإمامة. قال: (أمَّر أميرًا على جيش أو سرية) أو للتنويع هنا، والسرية هي القطعة من الجيش، يعني بعض من الجيش، تخرج هذه السرية منهم من الجيش وتغير وترجع إليه، تغير يعني تغزو وترجع إليه، والغُزَاة أو الخيل من المائة إلى الأربعمائة ونحوها، فإذا كثر فهو الجيش، غُزاة يقال: غزاة، ويقال: خيل ويقال: ماذا؟ الجيش، من المائة إلى الأربعمائة هذا خيل وغزاة يُسمون بذلك، فإذا قيل: جيش. معناه تجاوز الأربعمائة، سُمِّيَت سَرِيّةً لأنها تَسْرِي في الليل غالبًا، ويخفى ذهابها، سَرِيّة سَرَى الليل، يعني ذهب الليل، إذًا سَرِيَّة لأنها تسري في الليل يخفى أمرها، (كان إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية) قال: (أوصاه). (إذا أمَّر) (أوصاه)، (أوصاه) هذه الجملة جواب (إذا)، (إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه) جواب (إذا).

(أوصاه بتقوى الله)، (أوصاه) الوصية هي العهد بالشيء إلى غيره على وجه الاهتمام به، (أوصاه) هي العهد بالشيء، الوصية نوع من العهد، كأنه عاهده على أن يتقي الله تعالى، وأن يتقي الله تعالى في نفسه وفيمن معه من المسلمين، العهد بالشيء إلى غيره على وجه الاهتمام به، ... (أوصاه بتقوى الله) جار ومجرور متعلق بقوله: (أوصاه) يعني أوصى الأمير على الجيش أو السرية بتقوى الله تعالى (ومن معه من المسلمين)، وفي بعض النسخ [وبمن معه]، (ومن معه من المسلمين) والمعنى واحد، أي أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله في خاصته أوصاه بتقوى الله تعالى، أي بالتحرز بطاعته من عقوبته، لأن التقوى مأخوذة من وَقَى الشيء يَقِي، إذًا لا بد من وقايةٍ تمنعك من عذاب الله، وهل يمنع العبد شيءٌ من عذاب الله تعالى غير الطاعة؟ الجواب: لا، ليس ثَمَّ إلا الطاعة، والطاعة المراد بها امتثال المأمور واجتناب المحظور، إذًا هو الذي يُجْعَل وقايةً بينك وبين عذاب الله تعالى، أي اختراق لأي شيء من هذين النوعين الامتثال والترك حينئذٍ يكون معرضًا للعذاب، ومن هنا سُمِّيَت ماذا؟ سُمِّيَت تقوى، (أوصاه) في خاصته (بتقوى الله) أي بالتحرز بطاعته من عقوبته، وهي أي التقوى كلمة جامعة يدخل فيها فعل جميع الطاعات، وجميع اجتناب المحرمات امتثال المأمور واجتناب المحظور كل مأمور وكل محظور، يعني يُجتنب وهذا يُفعل، فانتهاك المأمور بتركه، وانتهاك المحظور بفعله، أليس كذلك؟ لا نقول: التقوى فعل المأمور، إذًا انتهاكه تركه، واجتناب المحظور انتهاكه فعله بالعكس، وهي كلمة جامعة يدخل فيها فعل جميع الطاعات واجتناب المحرمات، هذه وصية في خاصته هو، قال: (أوصاه بتقوى الله) في نفسه، ثم قال: وأوصاه أيضًا بمن معه من المسلمين، (ومن معه من المسلمين) لأنه أمير، وإذا كان أمير فهو مؤتمن على نفسه من جهة النص الشرعي، ثم لَمَّا جُعِلَ أميرًا على جيشٍ أو سريةٍ إذًا تعلق به حكم شرعيٌّ بالآخرين، إذًا لا بد ماذا؟ لا بد أن يَتَّقِيَ الله تعالى فيه، ولذلك قال: أوصاه أيضًا بمن معه من المسلمين أن يفعل معهم خيرًا، ولذلك قال: (ومن معه من المسلمين خيرًا). بمعنى أنه يتقي الله تعالى فيهم فيفعل معهم ما هو خيرٌ من الرفق بهم والإحسان إليهم وخفض الجناح لهم وترك التعاظم عليهم، وتعريفهم ما يحتاجون إليه بغزوهم وما يحرم عليهم وما يكره.

إذًا (ومن معه من المسلمين خيرًا) أي وبمن معه، الباء إما أن تُذكر وإما أن تُقدر، (خيرًا) يعني في الدنيا وفي الآخرة، (خيرًا) في الدنيا وفي الآخرة ليعمَّ كلَّ ما يتعلق بالمسلمين المجاهدين لأن هذه الخيرِيَّة تختلف من زمان إلى زمان، ثَمَّ أحكام شرعية لا بد منها، ثَمَّ مصالح

أخرى هذه تختلف من زمن إلى زمن، إذًا (أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا فقال: «اغزوا بسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تَغُلُّوا ولا تَغْدِرُوا، ولا تُمَثِّلُو ا، ولا تقتلوا وليدًا») هذه كلها أحكام شرعية لا بد من معرفتها والوقوف عليها، (فقال) يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - («اغزوا بسم الله») أي اشرعوا في فعل الغزو مستعينين بالله، مخلصين له، فتكون الباء في قوله: («بسم الله») هنا للاستعانة بالله، أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذه الجملة أن يأمرهم بالغزو والغزو واجب هنا («اغزوا بسم الله») أي مستعينين بالله، هذا هو الظاهر وإن كان يحتمل ماذا؟ أنه يغزو ويقول: بسم الله، كما إذا توضأ قال: بسم الله، وإذا أكل أو شرب قال: بسم الله، يعني يذكر اسم الله تعالى، لأنه إذا صحّ الحديث «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»، «أقطع»، «أجزم» حينئذٍ إذا كان كذلك فالغزو يُعتبر من ذي بال، إذًا يقول: بسم الله، لكن هذا ليس بظاهر، الظاهر أنه أراد ماذا؟ («اغزوا بسم الله») أي مستعينين بالله تعالى، أي اشرعوا في فعل الغزو مستعينين بالله، («في سبيل الله») أي طاعته كما في الرواية الأخرى.

وفي الحديث «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ودينه هو الظاهر فهو في سبيل الله»، فأشار في هذه الجملة («في سبيل الله») إلى الباطن الذي هو الإخلاص، أشار إلى الباطن، وقوله: («اغزوا بسم الله»). استعانة وهذا تَعَلُّق القلب بالله تعالى، لأن الجهاد نوع من العبادة، وكل عبادة لا يتمكن منها المرء إلا إذا استعان بالله تعالى، ومرّ معنا قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]. دخل فيها الجهاد ودخلت فيها الصلاة، ﴿وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فالجهاد يحتاج إلى استعانة، استعانة بمن؟ بخالق الأرض والسماء ليس بغيره، إنما استعانة بالله تعالى، («في سبيل الله») أي طاعته وأشار به إلى الإخلاص، فلا بد في هذه العبادة الجليلة العظيمة من الإخلاص، والإخلاص إنما يكون ماذا؟ يكون في توجه الغاية والهدف من الجهاد، لِمَ؟ لتكون كلمة الله هي العليا، أيُّ غرض آخر فهو في غير سبيل الله، لا للوطنية، ولا للحزبية، ولا للعصبية، ولا للتراب، ولا ... إلى آخره، وإنما لتكون كلمة الله هي العليا، ما عدا ذلك فلا، لا يُسمى جهادًا، فإذا قُتِل ليس بشهيد، وما يُقال الآن من باب التنبيه الشيء بالشيء يُذكر الذين يسقطون في الثورات الآن يقولون: شهداء، من أين جاءوا شهداء؟ الرايات التي تُرفع ليست رايات إسلامية، ليس تحكيم شريعة البتة، إنما هي ديمقراطية عدالة حرية تعديل الدستور حذف المادة الثانية .. إلى آخره كلها ليست شرعية، ولنا بالظاهر، فمن قُتِلَ في هذه لا نقول: في النار. حاشا وكلا، لكن نقول: ليس بشهيد. لأن الشهيد له وضع في الشريعة، أمّا أنه كل من سقط في هذه يُقال بأنه شهيد؟ الجواب: لا، ليس بشهيد البتة، ولا نحكم عليه بأنه ليس في الطاعة الله أعلم هنا النيات تختلف والمقاصد .. إلى آخره، إذًا («في سبيل الله») أي الإخلاص، كيفيته أن لا يكون له هدف إلا ماذا؟ إعلاء كلمة الله تعالى، «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»، وأما من قاتل رياءً أو سُمْعَةً، أو لأجل التراب ونحو ذلك فليس في سبيل الله البتة، قد يُغَرَّرُ بعضهم حكمه عند الله تعالى ولا نحكم على أحد.

ثم قال عليه الصلاة والسلام: («قاتلوا من كفر بالله»). («قاتلوا») هذا أمر، الأمر يقتضي الوجوب، [وهذه] أو هذا النص يدل عليه الكتاب والسنة والنصوص فيه متواترة قطعية الثبوت قطعية الدلالة، يعني إنكاره كمن يُنكر الصلاة، الذي يُنكر الصلاة ما حكمه؟ ليس بمسلم، الذي يُنكر الجهاد الشرعي الصحيح هذا ليس بمسلم البتة؟ شاء أم أبى، («قاتلوا من كفر بالله»)، («قاتلوا من كفر») لم يقل قاتلوا الكفار، لماذا؟ لبيان العلة، مرّ معنا مرارًا القاعدة هذه انتبه لها الكتاب والسنة يعدل عن المشتق ويأتي بالموصول لدلالة على أن الحكم مُعَلَّل كأنه قال: قاتلوا من كفر لأجل كفره لا لأمر آخر هذا فيه تأكيد لقوله: («في سبيل الله») أنه لا يكون إلا ماذا؟ إلا من أجل الإسلام ونبذ الكفر، القتال فقط تُعْلَى راية الإسلام، وإذا عَلَتْ راية الإسلام اندحضت راية الكفر، ولذلك قال: ... («قاتلوا»). هذا أمر يقتضي الوجوب، («قاتلوا من كفر») هذا مفعول به، و («من كفر») يعني لأجل كفره عدل عن الكفار يعني لم يقل الكفار مع أنه أخصر، يعني أقل كلمات قاتلوا الكفار هذا أخصر من قوله: («قاتلوا من كفر بالله»). حينئذٍ نقول: عدل إلى الموصول للدلالة على عِلِّيَّة الحكم فالحكم مُعَلَّل هنا، وقوله: («من كفر»). هذا العموم هي صيغة عموم أو لا؟ («من») اسم موصول،

هذا العموم شمل جميع أهل الكفر المحاربين وغيرهم، («قاتلوا من كفر») [شمل] هذا عام هذا العموم شمل جميع أهل الكفر المحاربين وغيرهم، لكن جاءت النصوص دالة على أن غير المحارب كما سيأتي كالصبيان والنساء ونحوهم أنه مُستثنى، وقد خُصِّص منهم من له عهد أهل ذمة أهل العهد، هؤلاء مَخْصُوصُون بالنص، وكذا الرهبان والنسوان ومن لم يبلغ الحلم لأنه لا يكون منهم قِتَالٌ غالبًا، لا يكون منهم قتال بمعنى أن المحارب هو الذي يُقاتِل، الكفار على درجتين:

- محارب الذي يكون بينه وبين المسلمين حرب.

- أو غير محارب، هذا يشمل أهل العهد وأهل الذم، ويشمل الصغار ونحوهم، كل من لم يكن مقاتِلاً للمسلمين، حينئذٍ جاءت الأدلة لتخصيص هذا النوع فيكون خارجًا من قوله: («قاتلوا»). إذًا أمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقاتلوا، يقاتلوا من؟ المحاربين كأنه قال: قاتلوا من كفر بالله وكان محاربًا، أما غير المحارب هذا لا يُقتل إلا إذا حصل منهم قِتالٌ أو حصل منهم تدبير حينئذٍ قتلوا، الصبي لا يقتل لكن لو كان يدل على المسلمين يقتل، كذلك المرأة لا تُقتل، لكن لو كان لها أو نشاط في معالجة المحاربين أو نحو ذلك تُقتل، إذًا من شارك المحارب أخذ حكمه، ولو برأي حينئذٍ نقول: هذا النص مخصوص بغير المحاربين، لكن غير المحارب ليس المراد أنه لا يُقاتل لا يُقتل مطلقًا، لا، إن كانت له علاقة تعين المحاربين في حربهم ضد الإسلام حينئذٍ نقول: هؤلاء حكمهم حكم المحاربين، ولو برأي ولو بتصويت ولو بنحو ذلك، لأنه لا يكون منهم قتال غالبًا فإن حصل منهم قتال أو تدبير قُتلوا، وكذلك الذَّرَارِي والأولاد.

فقوله: («قاتلوا»). للوجوب، قال تعالى: {قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ} [التوبة: ١٢٣]. و (من) موصول للعموم و (كفر) صلته فيفيد العلة، يعني علة الحكم أي لكفره لا لأمر آخر. قوله: («اغزوا») كرر. («اغزوا بسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله اغزوا») يكون من باب التكرار فيه فائدة؟ فيه فائدة، وهي الاهتمام بالشيء، حينئذٍ دل ذلك على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أكد الأمر بالغزو، كرر الأمر بالغزو اهتمامًا بأمره، ثم بَيَّنَ ما لا يجوز فعله قال: («ولا تَغُلُّوا»). نهي وهو للتحريم، («ولا تغلوا») أليس كذلك؟ فنهى عن الغلول والمراد بالغلول الأخذ من الغنيمة من غير قسمةٍ لها، يعني قبل قَسْمِهَا، الغنيمة ما يكون أثرًا للكفار المحاربين يُقتلون أو يَفِرُّون فيبقى متاعهم يكون ماذا؟ غنيمةً للمسلمين إذا أخذ منها قبل الْقَسْم على الوجه الشرعي حينئذٍ نقول: هذا يُسمى ماذا؟ يسمى غلولاً النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عنه، هذه الصفة تتعلق بمن؟ تتعلق بالمسلمين أنفسهم لا تغلوا أنتم أيها المجاهدون، إذًا («ولا تَغُلُّوا»)، (لا) ناهية («تَغُلُّوا») نهي وهو للتحريم فنهى عن الغلول، وهو الأخذ من الغنيمة من غير قسمة له، وقد قال الله تعالى: {وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} [آل عمران: ١٦١]. ولا خلاف بين أهل العلم في تحريمه وأنه كبيرةٌ من الكبائر، فهو يُعذب بما غَلَّ يوم القيامة، {وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} إذًا يُعذب به كونه يأتي بما غَلّ يوم القيامة ولو شاملة حينئذٍ نقول: يُعذب به يوم القيامة، وأما في الدنيا فيُعَذَّرُ، [قال بعضهم] اختلف في تعذيره، قال بعضهم بإحراق رحله كله إلا المصحف لحرمته، والسلاح لفائدته، وما فيه روح لأنه لا يجوز تعذيبه بالنار، استثنوا هذه الثلاثة وهذا مشهور في مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى («ولا تَغْدِرُوا») بكسر الدال، («تغدِروا») أي لا تنقضوا العهد، يعني لا تخونوا الغدر الخيانة، («ولا تغدروا») يعني لا تخونوا الغدر الخيانة، لا تنقضوا العهد نقض العهد هو ماذا؟ هو الخيانة، وهذا هو الشاهد للترجمة من الحديث هنا («ولَا تغدِروا») هو المناسب ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه لأنه أَعْطَى عهدًا فإذا نقضه حينئذٍ غَدَرَ به، («ولا تَغْدِرُوا») أي لا تنقضوا العهد وهذا هو الشاهد للترجمة من الحديث وهذا إذا عاهدنا فإنه يحرم الغدر والخيانة، يعني إذا حصلت ماذا؟ معاهدة، ولذلك قال في الآية: ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ}) متى؟ ({إِذَا عَاهَدتُّمْ})، وإذا لم يكن عهدٌ فالحرب خُدعة، أليس كذلك؟ يعني الغدر لا يكون لا إشكال فيه إذا لم يكن عهد، حينئذٍ الحرب خدعة، ولذلك جاء النص بقوله: ({وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ}). إذًا («ولا تغدِروا») ليس على إطلاقه، وإنما لا تغدروا إذا عاهدتم، وأما إذا لم يكن فحينئذٍ نقول: الحرب تُعتبر خدعة كما جاء النص في ذلك، وهذا إذا عاهدنا فإنه يحرم الغدر والخيانة، أما

الغدر بلا عهد فجائز لأن الحرب خدعة.
والمسلمون مع المشركين لهم ثلاث حالات باعتبار العهد وغيره:

الحال الأولى: أن لا يكون بين المسلمين والمشركين عهد، ليس بينهم عهد حينئذٍ يجب قتالهم بعد دعوتهم إلى الإسلام وإبائهم عنه وعن بذل الجزية، لكن {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦] لأنه واجب، وكل واجب مقيد بالاستطاعة، أليس كذلك؟ «صل قائمًا فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنبٍ» {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} {لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا}، إذًا إذا لم يكن عهد بين المسلمين والمشركين فالأصل وجوب القتال، لكن بعد دعوتهم إلى الإسلام يُبين لهم الإسلام أولاً فإن أَبَوْا فالجزية، وإلا القتال، ليس ثَمَّ ما يُقَرُّ البتة، ليس ما يقر البتة.

الثانية: أن يكون بين المسلمين وبينهم عهدٌ محفوظ يستقيمون عليه، عهود فيجب الوفاء لهم للآية السابقة، وهي قوله تعالى: {فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ} [التوبة: ٧]. استقاموا على ماذا؟ على العهد، بمعنى أن الذي يُعاهد من المشركين قد تأتي القرائن تدل على ماذا؟ على أنه يُحافظ على العهد هذا يسمى استقامة، بخلاف ما إذا جاءت البوادر على أنه سيخون حينئذٍ الحالة الثالثة، إذًا {فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ} بمعنى إذا حصل عهد وظهرت بوادر الاستقامة، يعني الوفاء والتمسك بهذا العهد، {فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ} جاء الأمر هنا {فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ}، وقوله: {فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ} [التوبة: ٤]. ولذلك قال بعض أهل العلم أن هذه الآية {إِلَى مُدَّتِهِمْ} أنه لا يجوز العهود المطلقة هذه، وإنما تكون ماذا؟ تكون مقيدة، يكون عهد بين المسلمين إلى سنة، سنتين، عشر .. إلى آخره لكن يكون مقيد، أما مدى الحياة هذا ليس بعهد، لا يُسمى عهدًا البتة، مدى الحياة.

الحالة الثالثة: أن يكون بين المسلمين والمشركين عهد يُخَافُ خيانتهم فيه، بمعنى أنه تظهر بوادر الخيانة وعدم الاستقامة حينئذ يجب نبذ عهدهم، يعني طرحه ويخبرون أن لا عهد بين المسلمين والمشركين، يعني يجب إخبارهم ونبذه، قال تعالى: {وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً} [الأنفال: ٥٨]. هؤلاء من؟ الذين عاهدوا وخاف منهم النبي - صلى الله عليه وسلم - خيانةً بأن ينقضوا العهد {وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ} يعني عهدهم {عَلَى سَوَاء إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ}.

إذًا أحوال المسلمين مع المشركين باعتبار العهد وعدمه لا يخرج عن هذه الأحوال الثلاثة.

- أن لا يكون عهد بينهم حينئذٍ وجب القتال بعد الدعوة وبعد عدم إعطاء الجزية.

- الثاني: أن يكون بينهما عهد استقاموا عليه ظهرت بوادر الاستقامة لكن هذا العهد لا يكون مدى الحياة إنما يكون وقتًا ما، فحينئذٍ وجب الوفاء بالعهد.

الثالثة: أن يكون بينهما عهد وتظهر بوادر الخيانة، وحينئذٍ يجب على المسلمين نبذ هذا العهد وطرحه لكن بعد إخبارهم لئلا يُنسب إلى الإسلام ما ليس منه، فيُنْبَذُ إليهم، ثم بعد ذلك يُقاتلون.

قوله: («ولا تُمَثِّلوا») هذا النهي الثالث («ولا تَغُلُّوا، ولا تَغْدِرُوا، ولا تُمَثِّلوا») التمثيل هو التشويه بالقتل كجذع أنفه وأذنه ونحو ذلك من العبث به، يعني قطع شيئًا من أعضائه لسانه، أخرج عينه، ونحو ذلك هذا يُسمى ماذا؟ يُسمى تمثيلاً، تشويهًا لخلق الله تعالى، هذا محرمٌ في الإسلام إلا ما سيأتي استثناؤه، («لا تمثلوا») التمثيل هذا نهيٌ، والنهي يقتضي التحريم، إذًا التمثيل الذي هو التشويه بالقتل كجذع أنفه وأذنه ونحو ذلك من العبث به نقول: هذا محرمٌ في شريعة الله، وهذا من محاسن الإسلام وكله محاسن، فيقطع بعض أعضائه يُمَثِّلُ به، وذلك إنما يكون التمثيل بالمحاربين عند أسرهم ونهى عنه الشارع لعدم الحاجة إليه، ولكونه انتقامًا في غير محله.

وأما إذا مَثَّلُوا بالمسلمين حينئذٍ جاء قوله تعالى: {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} [البقرة: ١٩٤]. إذا مَثَّلُوا بالمسلمين جاز للمسلمين أن يُمَثِّلُوا ببعض أسرى الكافرين، والمسألة فيها خلافٌ بين أهل العلم، والصواب نقول: إذا مَثَّلُوا بالمسلمين فيجوز

فيُمَثِّلُوا بهم لقوله تعالى: {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} حينئذٍ يكون مخصصًا للحديث، يعني قوله: ((لا تمثلوا)) مطلقًا سواءً مَثَّلُوا أو لا، ولذلك ذهب بعضهم أنه لا يُمَثَّلُ بهم لعموم هذا النص ((لا تمثلوا)) مطلقًا سواءً مَثَّلُوا بكم أو لا؟ لكن نقول: هذا مخصصٌ بالآية، والأول أصح أنه يُمَثَّلُ بهم إذا مَثَّلُوا بالمسلمين، وما قيل بأنه إذا مُثِّلَ بواحدٍ منهم أنه قد لا يكون راضيًا يعني إذ مثل المحاربون الكفار ببعض المسلمين هذا الذي أخذناه وأَسرْنَاه ومَثَّلْنَا به قد لا يكون راضيًا؟ قل: لا، [الواحد من] فعل الواحد من الأمة يُنسب إلى الأمة كلّها، حينئذٍ نقول: ما فعله بعضهم يُنْسَبُ إلى الجميع لأنه كافر ولأنه خرج محاربًا، إذًا كل ما يُفعل فينسب إليهم، جوابه أن الأمة الواحدة فعل الواحد منها كفعل الجميع، ولذلك قال تعالى: {وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا} [البقرة: ٧٢]. وهذا خاطبهم بفعل آبائهم، وكذلك قوله: {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ} [البقرة: ٦٣]. هذا خاطب به مَنْ؟ اليهود في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - والفعل فعل آبائهم ليس لهم، دل ذلك على أن فعل الأمة أو الواحد من الأمة فعلٌ للجميع، وحينئذٍ إذا قيل: بأنه ليس براضٍ نقول: هذا تعليلٌ عليل والنص مخصوصٌ بما ذكرنا من الآية.

ثم قال - صلى الله عليه وسلم -: ((ولا تقتلوا وليدًا)) الوليد المولود والصبي، والعبد، وكذا النساء، والرهبان يعني كل من لم يكن محاربًا، ((لا تقتلوا وليدًا)) الأصل فيه المولود يعني الصبي ومن كان في حكمه، ألحق أهل العلم بهذا النوع ماذا؟ من لم يكن محاربًا، يعني لم يكن مقاتلاً، حينئذٍ النساء والرهبان ونحو ذلك لا يُقتلون، فإن قاتلوا قُتِلُوا كما تقدم، أو حَرَّضُوا على القتال أو لهم رَأْيٌ في الحرب، إذا كان لهم رأيٌ في الحرب كالتصويت الذي يُسمى الآن يكونوا محاربين، إذا صَوَّتُوا بإقامة الحرب حينئذٍ نقول: الحكم واحد، فكلهم يعتبرون ماذا؟ محاربين، لأنه رأى وأَبْدَى رأيه حينئذٍ هو كالفاعل، ولذلك عندنا في الشرع لو أشار إلى زيدٍ من الناس فقُتِل يُقْتَلُ معه أو لا؟ أليس كذلك؟ يُقْتَلُ معه، إذًا هذا مثلهم فالحكم واحد لا فرق البتة.

ثم قال - صلى الله عليه وسلم -: ((وإذا لقيت عدوك من المشركين))، ((وإذا لقيتَ عدوك)) هو فيه تهيج هذا يعني ما قال الكفار فحسب، ولم يقل ماذا؟ اليهود والنصارى أو المشركين، قال: ((عدوك)) يعني هذا الذي ستلقاه اعْتَقِد ماذا؟ أنه عدو، وإذا كان عدوًا حينئذٍ يكون مهيجًا للنفس، ((وإذا لقيت عدوك)) هذا فيه تهيج لقتالهم ((من المشركين فادعهم إلى ثلاث خلالٍ - أو خصال)) قال: ((فادعهم إلى ثلاث خلالٍ - أو خصالٍ)) شك الراوي يعني هل قال: ((خصال)) أو قال: ((خلال)) ووزنهما ومعناهما واحدٌ، ويفسر أحدهما بالآخر بمعنًى واحد الخصال هي الخلال والخلال هي الخصال، وهذا يجعلنا نجزم بأن الراوي هو الذي شكّ، ليس أو هنا للتنويع وإنما للشك.

قال: وقوله: ((لقيت)) ((من المشركين)) ((إذا لقيت عدوك من المشركين))، ((لقيت)) أي قابلت أو وَجَدت والعدو ضد الْوَلِيّ ((من المشركين)) هذا لفظٌ عام ((من المشركين)) فدخل كل كافرٍ ومنه اليهود والنصارى، اليهود والنصارى الصواب أنهم مشركون، وإن خُصُّوا بماذا؟ بالوصف الخاص في القرآن في أكثر المواضع اليهود والنصارى، ولو كانوا أصحاب كتابٍ، لأنهم أَشْرَكُوا هم وقعوا في الشرك الأكبر، النصارى يعبدون عيسى عليه السلام فالشرك متحققٌ فيهم.

على كلٍّ قوله: ((من المشركين)) دخل كل كافرٍ، ومنه اليهود والنصارى. ثم قال: ((فادعهم إلى ثلاث خصالٍ - أو خلالٍ - فأيَّتهُنَّ))، [((فأيتهن]) ((فأيَّتهن ما أجابوك)) من هذه الخلال أو الخصال فاقبل منهم وكفّ عنهم ((فأيتهن)).

قال القرطبي: قيَّدْنَاه عمن يُوثق بعلمه وتقييده بنصب أيتَهن، بالنصب على أن يعمل فيها ((أجابوك)) من باب الاشتغال، لا على إسقاط حرف الجر الذي هو القول الآخر، نزع الخافض، إذًا النصب له وجهان:

- إما الاشتغال، وإما إسقاط حرف الجر، يعني منصوبٌ بنزع الخافض، هذا على وجهٍ بأن أيتَ هنا بالنصب ((فأيتَهن)) قيضناه عمن

يوثق بعلمه وتقييده بنصب أيتهن على أن يعمل فيها أجابوك فالفعل بعدها، ... و («أجابوكَ») هنا نصب الكاف، وإذا نصب الكاف حينئذٍ إذا نُصِبَ ما قبله ماذا؟ يكون باب الاشتغال زيدًا ضَرَبْتُهُ مثله («أجابوك») ضَرَبْتُهُ زيدًا ضَرَبْتُهُ، يعني ضربت زيدًا ضَرَبْتُهُ يكونُ من باب الإفصاح، لا على إسقاط حرف العطف، و («ما») زائدة («فأيتهن ما أجابوكَ»)، («ما») زائدة، يعني أي وأي تزاد بعدها ماذا؟ أي هنا الشرطية مؤنث {أَيًّا مَّا تَدْعُواْ} [الإسراء: ١١٠]. {مَّا} هذه زائدة، أفادت التوكيد التكرار، هذه مثلها («فأيتهن ما أجابوكَ») كأنه قال: («ما أجابوك») ما أجابوك كرر الجملة مرتين. إذًا (ما) زائدة ويكون تقدير الكلام إلى أيتهن أجابوك فاقبل منهم، كما تقول: أَجَبْتُكَ إلى كذا وفي كذا فيُعَدَّى إلى الثاني بحرف الجر فيكون ناصب أَيَّتُهُنّ فيكون في نصب أَيَّتُهُنَّ وجهان:

الأول: منصوبٌ على الاشتغال.

والثاني: على نزع الخافض.

وإذا صح الوجه بأنه الرواية كذلك فحينئذٍ تكون بالنصب لا بالرفع، لكن في بعض النسخ بالرفع، وإذا كانت مرفوعةً حينئذٍ تكون ماذا؟ تكون مبتدأ يعني يجوز الرفع على الابتداء فـ (أَيّتْ) اسم شرطٍ، و (ما) زائدة لتأكيد العموم كقوله: {أَيًّا مَّا تَدْعُواْ} والكاف مفعولٌ به («أجابوكَ») والعائد محذوف والتقدير («فَأَيَّتُهن ما أجابوك») إليه («فاقبل منهم وكف عنهم») فلا تقاتلهم قوله: («فاقبل منهم») يعني إذا أجابوك إلى واحد من هذه الخصال الثالث («وكفّ عنهم») يعني وكف عنهم فلا تقاتلهم.

قال: («ثم ادعهم إلى الإسلام») أين الثلاثة خصال؟ أين هي؟ ها؟ ما ذكرها («ثم») ليست بدل، («ثم») فيها خلل («ثم») هذه يجب إسقاطه، هي محفوظة كذلك في النص لكن يجب إسقاطها لأن الخلال تبدأ («ادعهم إلى الإسلام»)، («ثم ادعهم إلى الإسلام») كذا وقعت الرواية في جميع نسخ ((مسلم)) بزيادة («ثم») وذكر غير واحدٍ أن الصواب إسقاطها كما في ((سنن أبي داود)) وكتاب ((الأموال)) لأبي عبيد، لماذا؟ لأن ذلك هو تفسير الثلاث الخصال لا غيرها، هو سيشرع في ماذا؟ في الثلاث الخصال إذًا («ادعهم إلى الإسلام») هذه أول خصلة الخصلة الأولى، و («ثم») لا وجه لها هنا البتة، والابتداء بـ («ثم») يُوهم ابتداءً بغير الثلاث المذكورة في الحديث، واضح هذا؟ إذًا في جميع نسخ ... ((مسلم)) ثابتة، لو كان لها وجه تخرج محتمل أنها تبقى على الأصل، وإلا تخطئة الراوي هذا لا يُصار إليه إلا عند عدم إمكان الجواب، يعني إذا عجز الإنسان عن الجواب يقول: أخطأ الراوي، وإلا الأصل أنه لا يُخَطَّأ لأنه لو فتح الباب تبقى إشكال، كلما أشكلت كلمة قال: هذا شكٌّ من الراوي وهذه كلمة زائدة. لكن هنا ماذا؟ لا يتعلق القول لو قلنا بأنها زائدة لا وجه لها، هل فات حكمٌ؟ هل فاتنا حكمٌ؟ ما فاتنا شيء، أليس كذلك؟ لأنه حرف عطف ما بعدها متابعٌ لِمَا قبلها، إذًا القول بكونها زائدة ويجب إسقاطها لا يتأثر لكن بعض الألفاظ قد يتأثر فيها الحكم، حينئذٍ لا نقول: بأنه إلا إذا ثبت من جهة الإسناد لأن اللفظ الشاذ فلا إشكال، أما التوجيه بأن يقال: هذه زائدة مباشرةً هكذا هجوم على الرواية فالأصل عدمه.

وقال المازري: ليست («ثم») زائدة، هذا الجواب، ليست («ثم») بل دخلت لاستفتاح الكلام، هل تأتي (ثم) لاستفتاح الكلام؟ هذا فيه ضعف، فحَمْل (ثم) هنا مع إبقائها على وجهٍ ضعيف بعيد هذا، فيه بعدٌ، قال: ليست («ثم») زائدة بل دخلت لاستفتاح الكلام. يعني بعضهم يجعلها بمنزلة (نعم)، (نعم) يجوز استفتاح الكلام بها (نعم) ويكمل كلامه، ويأتي بها الخطيب وأحيانًا (نعم) لا إشكال فيه، لكن ثُمَّ بمنزلة (نعم) ولو استعمل في لسان العرب لكن ليس شهيرًا، والأصل فيها ماذا؟ أنها حرف عطف («ثم ادعهم إلى الإسلام») أطلق الإسلام فدخل فيه الإيمان، لأن الإسلام إذا أفرد دخل فيه الإيمان، والإيمان إذا أفرد دخل فيه الإسلام، وإذا اجتمعا افترقا، إذا افترقا اجتمعا، وإذا اجتمعا افترقا، هذا مهمٌ جدًا، لماذا؟ لأنه جاء في حديث جبريل في ((الصحيحين)) أن ... النبي - صلى الله عليه وسلم - فصل بين الإسلام والإيمان فجعل مسمّى - انتبه - جعل مسمى الإسلام الأعمال الظاهرة، وجعل مُسَمَّى الإيمان الأعمال الباطنة، هل هذا الفصل بين الظاهر والباطن بكل واحدٍ منهما استقلالاً - بمعنى أن الإسلام الظاهر فقط ولا

يحتاج إلى الباطن والإيمان الباطن فقط ولا يحتاج إلى الظاهر -؟ الجواب: لا، بل نقول: الإسلام هو اسمٌ - إذا اجتمع مع الإيمان - اسمٌ مسماه العمل الظاهر وما يصححه من الباطن، لا يصح استقلالاً، لأننا نقول ماذا؟ دائمًا نقول: العبادات لا تصح إلا بشرطي الإخلاص. الإخلاص: عمل باطن، إذا قلت: بأن الإسلام الظاهر الأعمال الظاهرة الصلاة الظاهرة، إذًا قد يأتي بالصلاة دون وجود الإخلاص؟ نقول: لا، لا يَتَأَتَّى، إذًا لا تصح الصلاة إلا بماذا؟ بالباطن. إذًا الإسلام وما يُصَحِّحَهُ من الباطن فيكون مسماه هو الأعمال الظاهرة، والباطن الذي هو الإيمان لا بد من شيءٍ من الظاهر يُصَحِّحُهُ فلا بد من التلازم بينهما. إذًا ((إلى الإسلام)) أي المتضمن للإيمان، لأنه إذا أفرد الإسلام شمل الإيمان، وإذا اجتمعا افترقا، وفيه دلالةٌ لما ذهب إليه مالكٌ من الجمع بين الأحاديث في الدعوة فإنه قال: لا يُقاتل الكفار قبل أن يُدْعَوْن، وكذلك النص هذا يدل على ذلك، أنه لا يقاتلهم حتى يدعوهم إلى الإسلام، لأنهم إذا قُوتِلُوا على أنهم كفار هم كفار سواءً دُعوا إلى الإسلام أم لا؟ الحكم أنهم كفار، ولذلك هذا الدليل نستدل به على ماذا؟ على مسألة العذر بالجهل لأنه قال: قاتل ماذا قال في النص؟ ((قاتلوا من كفر بالله)) سماهم ماذا؟ كفارًا ((ثم ادعهم إلى الإسلام)) إذًا قبل أن يدعوهم إلى الإسلام هم كفار، إذًا يسمون كفار مع الجهل، إذًا الجهل لا ينافي ماذا؟ لا ينافي الكفر ولذلك نص ابن تيمية وغيره على أن أكثر الكفار الذين قاتلهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ونَزَلَ القرآن بتسميتهم كفارًا ومشركين وأباح دماءهم وأموالهم وسبي نسائهم أنهم جهال أكثرهم، بل قال بأن كفر العناد مع أنه نوعٌ من الكفر هذا قليل في الأمة، قليل أنه يعلم أن هذا كفرٌ ثم يعتقده، وإنما يعتقد أنه على حقٍ إذًا هو جاهل، إذا كان كذلك حينئذٍ القول ((قاتلوا من كفر بالله)) إذًا سَمَّاهُم كفارًا، وهذا جاء النص فيه كما هو في قوله تعالى في التوبة: {وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ} [التوبة: ٦]. هذه الآية تمسك بها أصلٌ في الباب. قال: {وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ}، {حَتَّى يَسْمَعَ} إذًا ما قبل (حتى) سمع أو لا؟ لم يسمع، سماه ماذا؟ مشركًا، هذا كذلك ((ثم ادعهم إلى الإسلام)) ما دعاهم بعد، ثم أوصاهم قال: ((قاتلوا من كفر)).

إذًا هم كفار ولو لم يبلغوهم الإسلام، هذه مسألة مهمة ينبغي العناية بها، لأن الآن صار الحديث هل اليهود والنصارى كفار أم لا؟ بلغهم الإسلام أو ما بلغهم؟ إذا ماتوا على كفرهم على اليهودية والنصرانية يدخلون النار أو لا يدخلون؟ هذا نخشى على المتكلِّم أن يَكْفُرَ إن لم نجزم، حينئذٍ نقول: هذا لا ينبغي أن يقال: هل كفار أو ليسوا بكفار، بَلَغَتْهُمُ الدعوة أم لم تبلغهم؟ لا، كفار بإجماع السلف، بل بدلالة قطعية من الكتاب والسنة على أنهم كفار، ثم هل بلغتهم الدعوة أم لم تبلغهم، هذه المسألة تتعلق بوجود أهل الفترة، هل هي موجودة أو ليست موجودة، ومر معنا الحديث، أما الحكم في الدنيا فهذا لا يرفع الحكم عنهم بالكفر إلا من هو كافر، بل هو أكفر منهم.

كيف النبي - صلى الله عليه وسلم - بل القرآن في غير موضعٍ يُعلن فيه كفر اليهود والنصارى ثم يأتي اللفظ عام اليهود والنصارى ويُكفرهم ثم نقول: هؤلاء كفار أم ليسوا بكفارٍ؟ إذًا قال مالك رحمه الله تعالى: لا يُقاتل الكفار قبل أن يُدْعَوْا، ولا تُلْتَمَسُ غِرَّتُهُم. يعني بماذا؟ أنه يُغَرُّ بهم، غَارَّ، إلا أن يكونوا قد بلغتهم الدعوة فيجوز أن تؤخذ غِرَّتُهُم، يعني يهجم عليهم دون علمهم، لأن فائدة الدعوة أن يعرف العدو أن المسلمين لا يُقاتلون للدنيا، ولا للعصبية، وإنما يقاتلون للدين، فُيبَيِّنُ لهم الدين أولاً، ثم بعد ذلك يُقَاتَلُون. لو بَلَغَهُم حينئذٍ نقول: يُستحب التبليغ، تبليغ الدين، يعني البلاغ، حينئذٍ إذا كان كذلك فنقول: هذا مستحبٌ، إن بلغتهم الدعوة قبل أن يقاتلوا يُوجه إليهم النداء بأسلم تسلم وإلا قوتل، يجب إذا لم تبلغه الدعوة، لا يجب بل يستحب إن بلغته الدعوة، فإذا علموا بذلك أن المسلمين لا يقاتلون العصبية، ولا من أجل التراب والوطنية وإنما يقاتلون من أجل الإسلام ورفعة الدين، فإذا علموا بذلك أمكن أن يكون سببًا إلى انقيادهم إلى الإسلام، بخلاف ما إذا جهلوا مقصود المسلمين، فقد يَظُنُّون أنهم إنما يقاتلون للملك أو للدنيا فيزيدون عُتُوًا وعنادًا وبُغْضًا، فإن أجابوك يعني إلى الإسلام ((فاقبل منهم)) الإسلام، وكفّ عنهم القتال، لا يجوز أن يقاتلهم إذا أسلموا.

(«ثم ادعوهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين») يعني بعد ذلك إذا أسلموا، يعني إلى المدينة، دار المهاجرين آنذاك المدينة، مدينة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعني إلى المدينة إذ ذاك، وكان هذا في أول الأمر وجوب الهجرة إليها على كل من دخل في الإسلام، كل من دخل في الإسلام وجب عليه أن يهاجر إلى المدينة، لم يكن ثَمَّ دولة إلا تلك، لكن بعد ذلك بعد الفتوحات حينئذٍ يُهاجر من بلاد الكفر إلى بلاد المسلمين، أما تخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - دار المهاجرين، أراد بها المهاجرين آنذاك المدينة، وليس المراد به الجنس كما قال بعضهم، إنما المراد به المدينة بعينها، وأما بعد ذلك فالعلة موجودة فالحكم مُعَلَّل أنه يَنْتَقِل من بلاد الكفر إلى بلاد المسلمين، فمتى ما وُجِدَ بلاد الإسلام انتقل إليها.

إذًا: («ثم ادعوهم إلى التحول») يعني الارتحال («من دارهم إلى دار المهاجرين») يعني إلى المدينة إذ ذاك، وكان هذا في أول الأمر وجوب الهجرة إليها على كل من دخل في الإسلام.

وفيه دليلٌ على وجوب الهجرة على كل من أسلم وهو في بلد الشرك إلى بلد الإسلام إذا استطاع، لأنه واجب، وكل واجبٌ مقيدٌ بالاستطاعة.

قال: («وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك») يعني إن تحولوا من دار الشرك إلى دار الإسلام وهي إذ ذاك المدينة إن تحولوا («فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين»)، («لهم ما للمهاجرين») يعني في استحقاق الفيء والغنيمة، («وعليهم») على هنا للوجوب («وعليهم ما على المهاجرين») من الجهاد وغيره، أي لهم ما لهم من الفيء والغنيمة ونحو ذلك، («وعليهم ما») عليهم من الجهاد وغيره، وهذا تمام العدل، («فإن أبوا أن يتحولوا منها») إذًا ف: («ادعهم إلى الإسلام») إذا قبلوا كف عنهم، ثم مُرْهُمْ بماذا؟ أن ينتقلوا إلى بلاد المسلمين، فإن انتقلوا لا إشكال فيه لهم ما للمهجرين وعليهم ما على المهاجرين، («فإن أبوا») أرادوا أن يبقوا في ديارهم («فإن أبوا») امتنعوا («أن يتحولوا منها») من دارهم ... («فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين») أهل البادية («يجري عليهم حكم المسلمين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء»)، أعراب المسلمين مسلمون كغيرهم كدار المهاجرين، لكن من لم لهاجر إلى المدينة آنذاك ولم يجاهد معهم لأنه لا يجب عليه إذا كان كأعراب المسلمين لا يجب عليه أن يجاهد، فإذا كان كذلك من أن يأخذ الغنيمة وهو ليس من أهل الجهاد، من أين يأخذ الفيء ليس من أهل الجهاد، ولذلك قال: («فإن أبوا أن يتحولوا منها») من دارهم («فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين») ما الذي يكون فسره بقوله: («يجري عليهم حكم المسلمين») يعني كغيرهم لا إشكال فيه، («ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء») لأنهم لم يتحولوا ولم يجاهدوا، أي فإن امتنعوا بعد أن أسلموا من الهجرة من البداوة وغيرها إلى دار المسلمين ولم يجاهدوا («فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين») الساكنين في البادية من غير هجرةٍ ولا غزوٍ فتجري عليهم أحكام المسلمين ولا يُعطون من الْخُمس ولا من الفيء شيئًا، وإنما لهم الصدقة، يعني كغيرهم الزكاة لهم الصدقة المأخوذة من أغنيائهم فترد على فقرائهم كغيرهم، وبه أخذ الشافعي أن الصدقات للمساكين ونحوهم ممن لا حق لهم في الفيء، والفيء للأجناد، وسَوَّى مالكٌ وأبو حنيفة بين المالين، وجوزوا صرف كلٍّ منهما إلى النوعين، لكن الذي ظاهر النص أنه لا، والغنيمة ما أُخِذَ من أموال الكفار بقتالٍ أو ما أُلْحِقَ بهم، والفيء ما يصرف لبيت المال كخُمس الغنيمة، يعني والجزية كذلك، والخراج وغيرها.

والحاصل أن من أسلم ولم يُهاجر ولم يجاهد لا يُعطَى من الْخُمس ولا من الفيء شيئًا. قال: («إلا أن يجاهدوا مع المسلمين») أي فيكون لهم ما للمجاهدين المهاجرين وغيرهم من الخمس والفيء ونحو ذلك، وإن كان في الفيء خلافٌ.

والحاصل أنهم إذا أسلموا لهم ثلاثة مراتب:

الأولى: التحول إلى دار المهاجرين. إذا أسلموا وتحولوا إلى دار المهاجرين وحينئذٍ لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فيستوون معهم.

الثانية: البقاء في أماكنهم مع الجهاد فلهم ما للمجاهدين من الغنيمة وفي الفيء خلافٌ

[الثالث أو] الثالثة: البقاء في أمكانهم مع ترك الجهاد فليس لهم من الغنية والفيء شيءٌ.

قال - صلى الله عليه وسلم -: («فإن هم أَبَوْا فاسألهم الجزية»)، («فإن هم أَبَوْا»)، («فإن») شرطية و («هم») هذا ضمير رفعٍ، حينئذٍ هل يكون مبتدأ أو يكون فاعل فيه خلافٌ بين البصريين والكوفيين، («فإن هم أَبَوْا فاسألهم الجزية») أي سؤال عطاء لا سؤال استفهام، والجزية هي المال الذي يُعقد للكتّابيّ عليه الذمة، يعني أهل الذمة فعلاً من الجزاء كأنها جزت عن قتله، يعني إما أن يقتل، وإما مالٌ يُجْزِئُ عن قتله، وتفاصيل ذلك في كتب الفقه.

وفيه حجةٌ لمالك والأوزاعي وغيرهما في أخذ الجزية من كل كافرٍ عربيًا كان أو غيره، كتابيًا كان أو غيره، واختاره ابن تيمية.

وذهب أبو حنيفة إلى أنها تؤخذ من الجميع إلا من مشركي العرب ومجوسهم.

وقال الشافعي: لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب عربًا كانوا أو عجمًا، وهو قول أحمد في ظاهر مذهبه، وتؤخذ من المجوس لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخذها منهم وقال: «سُنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب» يعني لولا هذا النص لَمَا أخذها من المجوس، والصواب أنها تؤخذ من المجوس، وأخذها من كل كافرٍ عربيًا كان أو غيره، كتابيًا كان أو غيره اختاره ابن تيمية رحمه الله تعالى ورجحه ابن القيم وغيره لهذا الخبر وغيره.

تؤخذ على الرجال الأحرار البالغين دون غيرهم ممن كان تحت قهر المسلمين لا ممن نأى بداره، يعني نأى بداره يعني انفصل، لكن هذا لا يُقر في الشرع ليس هناك دولة كفر قائمة، هذا لا يُقرّ في الشرع إنما يجب أن يأتي ويكون ذليلاً عند المسلمين فتؤخذ منه الجزية، ويجب تحويلهم إلى بلاد المسلمين أو حربهم، إما أن تحول، وإما القتال الجهاد في سبيل الله، أما أن يبقى هذا مخالفٌ للشرع.

(«فإن هم أجابوك») تكررت («فإن هم») في السابق («فإن هم») قال: («فإن هم أجابوك») هذا توكيدٌ للفاعل المحذوف مع فعل شرط («فإن هم أجابوك»)، («فاقبل منهم وكف عنهم») أي («فإن هم أجابوك») إلى الجزية فاقبلها منهم وكفّ عن قتالهم. إذًا الكافر قد يُقَرُّ لكن بالجزية، أما مع عدم الجزية فلا يُقَرُّ البتة إلا مع عدم القدرة والاستطاعة فحينئذٍ لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها.

(«فإن هم أَبَوْا فاستعن بالله وقاتلهم»)، («أَبَوْا») عن ماذا؟ عن الجزية («فاستعن بالله وقاتلهم») إذًا إن لم يعطوا الجزية حينئذٍ نقول: الأصل القتال، أي فإن أَبَوْا عن الإسلام ما قبلوا، وعن الجزية لم يعطوا الجزية، فاستعن بالله وحده فهو الذي بيده النصر والتأييد وقاتلهم كما قال الله تعالى: {قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩]. {حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ} إذا لم يعطوا الجزية فيبقى القتال {قَاتِلُواْ} يستمر إلى متى؟ ... {حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ} يعني إلى إعطاء الجزية، فإن لم يعطوا الجزية قاتل، إذًا بَقِيَ على أصله، فالحكم هنا مُغَيَّى.

وقال تعالى: {فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ} [التوبة: ٥]. فالأمر بقتل المشركين والكفار واليهود والنصارى هذا مُتواتر، والدلالة قطعية في الكتاب والسنة، لكن كما قلنا: المراد به الجهاد الشرعي، يعني يُنظر في الأحكام أحكام الشريعة، وليس الجهاد هكذا.

قال: («وإذا حاصرت أهل حصن») الحصن كل مكانٍ محميّ محرزٍ لا يُوصل إلى جوفه كالأراضي التي تكون محاطة ونحو ذلك، أو لا يُقدر عليه لارتفاعه وحاصرت أهله ضيقت عليهم وأحطت بهم. إذًا الحصن المراد به ما يتسترون به أيًّا كان يختلف، أليس كذلك؟ جدار عازل هذا داخل فيه، أو ما يكون عاليًا أو نحو ذلك. قال: وحاصرت. إذًا الحصار المراد به التضييق عليهم («إذا حاصرت أهل حصنٍ») حاصرت أهله ضيقت عليهم وأحطت بهم («فأرادوك») أي طلبوك، ضَمَّن الإرادة معنى الطلب والأصل الإرادة تَتَعَدَّى بـ (من) أرادوك ماذا؟ («أن تجعل ذمة الله وذمة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك») الذمة العهد، فإذا قال: أهل الحصن المحاصرون نريد أن ننزل على عهد الله ورسوله. فإنه حينئذٍ لا يجوز لأمير

الجيش والسرية أن يُنزلهم على عهد الله ورسوله، وعَلَّلَ النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك بقوله: ((«فإنكم إن تُخْفِرُوا») بضم التاء وكسر الفاء من أَخفَرَ الرباعي أي غَدَرَ، يعني لو حصل غَدْرٌ أنت بشرٌ قد تُصيب وتُخطئ حينئذٍ إذا أنزلته على ذمتك وأخفرت لا يُنسب إلى الإسلام، هذا يدل على ماذا؟ على أن المسلم لا يفعل شيئًا دون شرع الله ثم ينسب إلى الإسلام، هذا لا يجوز جريمةٌ كبرى وذنبٌ عظيم أن يفعل شيئًا من رأسه دون أن يرجع إلى كتابٍ وسنة، ثم يقال المسلمون يفعلون ويفعلون؟ لا يجوز، وهذا النص واضحٌ بَيِّن، («فإنكم») قال: («فإنكم إن تُخْفِرُوا») حينئذٍ الخَفْرُ المراد به هنا ماذا؟ الغدر. قال: («فإنكم إن تُخْفِرُوا») بضم التاء وكسر الفاء من أَخْفَرَ الرباعي أي غَدَرَ، فأما خَفَرَ يَخْفِرُ الثلاثيّ فهو بمعنى أَجَارَ، والمتعين الأول، وفي ((الحاشية)) تُخْفِرُ تَنْقُضُ («فإنكم إن تُخفِرُوا») يعني تنقضوا العهد، يقال: أَخْفَرْتَ الرجل نقضت عهده، وخَفَرْتُه بعد أن أَمَّنْتَهُ وحَمَيْتَهُ وأَجَرْتَهُ، المراد النقض هنا، المراد نقض العهد.

قال: («فإنكم إن تُخْفِرُوا ذممكم وذمة أصحابكم أهون من أن تُخْفِرُوا ذمة الله وذمة نبيه») لا تجعلوا في العهود ذمة الله وذمة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، لأنه لو حصل غدرٌ ونقضٌ لا يُنسب للشرع وإنما يُنسب إليكم أنتم، والمقصود أنه - صلى الله عليه وسلم - خاف من نقض من لم يعرف حق الوفاء بالعهد كبعض الأعراب وسواد الجيش فكأنه يقول: إن وقع نقضٌ من متعدٍّ مُعْتَدٍ كان نقض عهد الخلق أهون من نقض عهد الله وعهد نبيه - صلى الله عليه وسلم -. [لأجل] ذلك قالوا: للتنزيه لكن ظاهر النص ماذا؟ التحريم أنه يُمنع، إن كان الشراح على أنه للتنزيه. وقوله: («فإنكم إن تُخفِرُوا ذممكم»)، (أن) المصدرية، ومحل المصدر المؤول النصب بدل اشتمال لاسم (إن)، («فإنكم») الكاف من اسم (إن)، والتقدير فإن إخفاركم ذِمَمَكُم («أهون») اسم تفضيل ليس في المفضل ولا في المفضل عليه شيءٌ من هذا المعنى، لأنه الإخفار من جهة أنفسهم لو لم يجعلوا العهد بذمة الله وذمة نبيه محرم، وكذلك بذمة النبي وذمة الله تعالى محرم، إذًا كلاهما محرم فليس بينهما تفاضل، فاسم تفضيلٍ ليس في المفضل ولا في المفضل عليه شيءٌ من هذا المعنى لأن إخفار الذمم سواءٌ كان لذمة الله وذمة رسوله أو ذمة المجاهدين كله ليس بهين، كله محرم فلا يجوز، لكن هنا كونه هينًا هذا التقيد هنا نسبي يعني ليس مطلقًا، يعني هذا حرام وهذا حرام، لكن الحرمة أخف فيما إذا كانت في ذممكم أنتم وليس على حقيقته.

[قال: («وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك [أن تجعل]») (١٦) قال: («وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله») يعني على شرع الله («فلا تُنْزِلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك. فإنك لا تدري») لا تعلم («أتصيب حكم الله فيهم أم لا») لأنه قد يُخطئ في الحكم، هذا التوجيه الآخر لو أرادوا ليس الذمة والعهد، وإنما أرادوا الحكم حكم الله تعالى قال: («فلا تنزلهم على حكم الله») تعالى، يعني كما يقال ما حكم الإسلام، ما رأي الإسلام؟ نقول: لا، هذا خطأ، لماذا؟ لأن الرأي رأي الشخص المجتهد يصيب ويُخطِئ، أما الإسلام هذا الحقّ لا يتعدد، الحق واحد فإذا قيل: رأي الإسلام أو قول الإسلام أو الإسلام جاء بكذا لا بد أن يكون إما أن يكون مجمعًا عليه فلا يَرِد فيه الخلاف فلا إشكال، وأما المسائل الاجتهاد التي يقع فيها أخذٌ وعطاء هذه لا يجوز أن يُنسب إلى الإسلام، هنا كذلك قالوا: إن أرادوا أن تنزلهم على حكم الله تعالى هذا يحتمل ماذا؟ أنه قد يصيب وقد يخطي فيُنسب إلى الشرع. قال: («فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك»). أنت وهذا الظاهر الله أعلم فيه قولان لأهل العلم، هل هو مطلقًا أم يعني: التشريع مطلقًا أم أنه مُقيدٌ بعهد النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ الظاهر الثاني، لِمَاذا؟ لأن الأصل هو حكم الله تعالى لكن في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الحكم يحتمل أنه يَتغير لأن الزمن زمن تشريع فيحتمل أنه يذهب سريعًا لمدة شهر فهو قد علم ماذا؟ حكمًا سابقًا، إذًا يحتمل أن الوحي قد نزل بتغييره، فإذا كان كذلك فلا يُنسب إلى الشرع، وأما بعد ذلك فالشرع قد تم فيتنزلهم على حكم الله تعالى، فالنظر هنا مع بقية النصوص الأخرى.

إذًا («فلا تنزلهم على حكم الله») هذا في عهده - صلى الله عليه وسلم - لأن الزمن زمن تشريع وكانت السرية تذهب بالشهر ليس ثم

ما يلحق بهم فيبين لهم، إذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: هذا في عهده - صلى الله عليه وسلم -، وهذا أيضًا قالوا: للتنزيه والاحتياط إن كان ظاهره ماذا؟ التحريم.

وفيه أن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد، لأنه - صلى الله عليه وسلم - نص على أن الله حكم حكمًا معينًا فمن وافقه فهو المصيب، ومن لم يوافقه فهو المخطئ وهو كذلك قال: ((فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري - لا تعلم - أتصيب حكم الله فيهم أم لا»). دل على أنه ليس كل مجتهدٍ مصيباً.

مناسبة الحديث للباب: فيه النهي عن إعطاء ذمة الله وذمة رسوله - صلى الله عليه وسلم - للكفار، خشية عدم الوفاء بذلك فتكون الجريمة عظيمة، ويكون ذلك أضمن لعهد الله ونقصًا في التوحيد.

(فيه مسائل:

(١⁻) سبق.

٩٥٠٢ خاتمة الدرس

(الأولى: الفرق بين ذمة الله وذمة نبيه، وذمة المسلمين) الفرق بين ذمة الله وذمة نبيه، وبين ذمة المسلمين، هذا الذي عناه، أي أن ذمة المسلمين أهون وخطرها أقل، وذمة الله وذمة نبيه للمحاصرين محرمة، وذمة المحاصرين يعني الصحابة ومن كان في حكمهم ذمة جائزة.

(الثانية: الإرشاد إلى أقل الأمرين خطراً). قوله: («أهون») أي أنه لما أرشدهم إلى إنزالهم على ذمته وذمة أصحابه دون ذمة الله وذمة نبيه خوفًا من خَفْرِ ذلك مع أن الأول لا يجوز خَفْرُهُ لكنه أَخَفّ كان ذلك دليلاً على الإرشاد إلى أقل الأمرين خطرًا. وارتكب الأخف من ضُرَّيْنِ

نقض ذممكم أهون من نقض ذمة الله مع كون الكلّ محرمًا، لكن هذا أخف من ذاك، ارتكاب أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما إذا كان لا بد من ارتكاب أحدهما.

(الثالثة: قوله: «اغزوا بسم الله في سبيل الله»). أي مستعينين بالله، فالاستعانة بالله مع الإخلاص واجبٌ كالغزو.

(الرابعة: قوله: «قاتلوا من كفر بالله») أي من امتنع عن الإيمان بالله، وقتال الكفار واجب، والعلة هي كفرهم وليس المعنى أنه لا يُقاتل إلا من كفر، ليس هذا المراد لأن المسلم قد يُقَاتَل الممتنع عن الزكاة في أصله مسلم لكن إذا قُوتِل فقاتل كَفَر، ليس للمنع، واضح هذا؟ فرقٌ بين المسألة قد يُقاتل ويبقى على الإسلام يُقاتله ولي الأمر فيدفع الجزية لم يدفع الزكاة يدفع الزكاة ليس بكافر، لكن لو قاتل كَفَرَ أليس كذلك؟ لمّا قاتلوا عهد الردة لَمّا قاتلوا كفروا، أما قبل ذلك فلا، فلا تعارض بين القول بأن الزكاة تاركها لا يُكفر وبأنه كيف قاتل الصحابة أهل الردة وسموا أهل الردة نقول: كونهم كفار ومرتدين لا للمنع وإنما لكونهم قاتلوا عليها لَمَّا قاتلوا دل على أن الأمر جَحْدٌ من القلب وليس بمنعٍ.

قال هنا:

(الرابعة: قوله: «قاتلوا من كفر بالله»).

الخامسة: قوله: «استعن بالله وقاتلهم»). أي لكونه لا طاقة لهم بقتالهم إلا بإعانة الله.

(السادسة: الفرق بين حكم الله وحكم العلماء). فرقٌ أو لا؟ حكم الله لا يعتريه الخطأ كله صواب كلّه حق، قد يصيبه المجتهد وقد لا يصيبه، وأما حكم العلماء فهم بشر ليسوا معصومين يُصيبون ويُخطئون، أي حكم الله أعظم من حكم العلماء، ولذلك لا يُنَزَّلُ عليه من طلبه إلا مع العلم به.

(السابعة: في كون الصحابي يحكم عند الحاجة بحكم لا يدري أيوافق حكم الله أم لا). لأنه مجتهد، قوله: ((«وإذا حاصرت أهل حصن»)

.. إلى آخره، إن كان هذا ليس خاصًّا بالصحابة، بل ومن بعدهم كذلك، لكن هذا وُجِدَ في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الصحابي قد يحكم ولا يدري هل أصاب حكم الله تعالى أم لا، وهذا تجعله كذلك نصًّا في ماذا؟ في مسألة أن قول الصحابي ليس بحجة، هذا يُعتبر مُستندًا في النفي لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (« لا تَدْرِي أتصيب حكم الله فيهم أم لا »). وهو قول الصحابي في عهد ... النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومع ذلك نفى عنه الحجية، لأنه يصيب ويخطي، إذا كان كذلك فالحكم عام، والله تعالى أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

96 ٩٦

٩٦٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب كتاب التوحيد (باب ما جاء في الإقسام على الله) هذا هو الباب الرابع والستون (باب ما جاء في الإقسام على الله).
مناسبةُ الباب لـ ((كتاب التوحيد)) أن الإقسام الذي هو الحلف أن الإقسام على الله تعالى إذا كان على وجه الحَجْرِ على الله والقطع بحصول المقسِم عليه وهو التألي منافٍ للتوحيد لأنه من سوء الأدب مع الله تعالى وسوء الظن به، وكذلك فيه تنقصٍ لحقه جل وعلا، لَمَّا كان كذلك ناسب أن يذكر المصنف ما يتعلّق به شيء هو موجودٌ بين الخلق وهو الحلف على الله تعالى على وجه القطع والحجر على الله تعالى لما كان كذلك وكان منافٍ للتوحيد ناسب أن يعقد هذا الباب لبيان ما يتعلق به، ثم هو قد يكون شركًا أصغر وقد يكون مخرجًا من الملة فقوله: (ما جاء في الإقسام على الله) أي في ذكر الأدلة على تحريم الحلف على الله على وجه التألي على الله تعالى كما جاء في النص ((من ذا الذي يتألى عليّ)) من ذا الذي يحلفُ عليّ أن أفعل شيئًا قد لا يريده الله تعالى فعله أو أن لا يفعل شيئًا ويريد الله تعالى فعله، فحينئذٍ يكون فيه من التنقص بالله تعالى وأن من هو من المخلوقين من هو يتصرف في الله تعالى فيحلف عليه أن يفعل شيئًا لا يريد الله تعالى فعله أو بالعكس، ولا شك أن هذا قد يوصل الشخص إلى المروق من الإسلام. (باب ما جاء في الإقسام على الله) أي بذكر الأدلة الدالة على تحريم الحلف على الله على وجه التألي على الله تعالى.
والإقسام مصدر أَقْسَمَ يُقْسِمُ من باب أَفْعَلَ يُفْعِلُ إِفْعَالاً إذًا هو من باب الإفعال إذا حلف فهو بمعناه القسم والحلف واليمين، والعهد قد يستعمل بمعنى اليمين كل هذه ألفاظٌ من حيث المعنى مترادفة. قال تعالى: ... {وَأَقْسَمُواْ بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ} [الأنعام: ١٠٩] يعني حلفوا، والإقسام على الله هو الحلف على الله أن يفعل أو أن لا يفعل، المحظور فيه ماذا؟ أنه إذا كان على وجه التألي كما سيأتي، ووجهه أنه قد يحلف على الله تعالى أن يفعل شيئًا ولا يشاءه الله تعالى، أو بالعكس، والإقسام على الله تعالى هو الحلف على الله أن يفعل أو أن لا يفعل، وهو أقسامٌ:
- منه الممنوع.
- منه الجائز.
الأول: أن يُقْسِمَ بما جاء به الشرع نفيًا أو إثباتًا هذا جائزٌ، فالنفي كقوله: والله لا يغفر الله لمن أشرك به ومات على ذلك، هل هذا جائز أم لا؟ جائزٌ، إقسامٌ على الله؟ نعم، إقسامٌ على الله لكنه جاء به الشرع جاء في النفي، والله لا يغفر الله لمن مات وهو على الشرك، هذا قسمٌ على الله تعالى وهو جائزٌ لأنه جاء به الشرع.
والإثبات كقوله: والله لَيُشَفِّعَنَّ الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - في الخلق يوم القيامة، هذا إثبات، فإذا كان كذلك حينئذٍ نقول:

الحلف على الله تعالى بما جاء به الشرع نفيًا أو إثباتًا هو جائزٌ، هذا من حيث الحلف، أما مع اعتقاد ما دل عليه لا شك في وجوبه كون الله تعالى لا يغفر لمن أشرك به اعتقاده واجب، لكن البحث في ماذا؟ إذا أقسم بذلك، قال: والله هذا الذي هو محل الجواز، أما كونه يعتقد أن الله تعالى لا يغفر لمن أشرك به هذا لا بد منه، وكذلك اعتقاد أن الله تعالى يُشَفِّعُ نبيه - صلى الله عليه وسلم - على الوجه المذكور في السنة كذلك اعتقاده واجب، ولكن القسم بذلك والنطق به هو الذي يكون جائزًا. هذا النوع الأول.

النوع الثاني: أن يُقسم على جهة حُسن الظن بالله تعالى لقوة رجائه بربه، قَوِيَ رجائه بربه فأقسم، هذا جائزٌ، وقد قال - صلى الله عليه وسلم -: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره» أبره بمعنى ماذا؟ يعني استجاب له حلف على شيء فأبره، والله لا يفعل كذا، فلا يكون، هذا إن كان من رجلٍ صالحٍ ولذلك قال: «إن من عباد الله» هذا تزكيةٌ له حينئذٍ يكون جائزًا، وهذا إقرارٌ دالٌ على جوازه.

الثالث: وهو التَّألِّي الذي عقد المصنف الباب له وساق الأدلة على تحريمه كما سيأتي، ويكون الحامل له هو الإعجاب بنفسه، وتَحَجُّرُ فضل الله تعالى وسوء ظَنٍّ به كما قال هنا: والله لا يغفر الله لفلان، قاله لعاصٍ، العاصي هذا إن مات على ما هو عليه فهو تحت المشيئة كون الله تعالى لا يغفر له يغفر له ليس من شأنك، فإذا قاله على جهة الإعجاب بالنفس حينئذٍ يكون هذا سوء ظن بالله تعالى ويكون محرمًا وهو التَّألِّي.

ذكر المصنف تحت الترجمة حديثًا أو حديثين لأنه ذكره بروايتين فلك أن تعتبر الروايتين، ذكر الأول عن جندب، والثاني عن أبي هريرة، فإن اعتبرت اختلاف الصحابي فهما حديثان، وإن لم تعتبر وكان المتن واحدًا فهو حديث واحد، باعتبار المتن هو حديثٌ واحد، لكن باعتبار ذكر الصحابي وهذا الذي عليه أهل الحديث أن العبرة في عَدِّ الأحاديث بمن؟ بالصحابي، ولو كان المتن واحدًا، ولك الاختيار.

قال: (باب ما جاء في الإقسام على الله عن جندب) جندُب جندَب بضم الدال أو فتحها (عن جندب بن عبد الله رضي الله قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «قال رجل: والله لا يغفر الله لفلان، فقال الله عز وجل: من ذا الذي يَتَألَّى عليَّ») من الذي يحلف عليَّ («أن لا أغفر لفلان؟ إني قد غفرت له وأحبطتُ عملك». رواه مسلم). كذلك في حديث (وفي حديث أبي هريرة أن القائل رجل عابد، قال أبو هريرة: تكلم بكلمة أوبقت) يعني أهلكت (دنياه وآخرته) قوله هنا: («قال رجل: والله لا يغفر الله لفلان»)، (قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «قال رجل») من هذا الرجل؟ جاء مبهمًا، فإذا جاء مبهم فحينئذٍ إذا أبهمه الشرع فلا فائدة في البحث عنه، هذا الحديث ظاهرٌ في قطعه بأن الله تعالى لا يغفر لذلك الرجل. قوله: ... («والله لا يغفر الله لفلان») قطع أو لا؟ قطع، ظاهر الكلام هنا أنه قطع وجزم بذلك، ولذلك صار ماذا؟ صار تأليًا بمعنى أنه حكم على الله تعالى ثُمّ أكد ذلك باليمين يعني اليمين من باب التوكيد، فحكم على الله تعالى أن لا يغفر، ثم أكده باليمين، دل ذلك على أنه قد قطع بهذه الجملة هذا ظاهر في قطعه بأن الله لا يغفر لذلك الرجل، وكأنه حكم على الله وحجر عليه، بل حكم على الله الشراح يقولون: كأنه. بل هو حكم على الله تعالى، لأن الجملة هنا نوعان:

أولاً: قوله: («لا يغفر الله لفلان») هذا خبر، ثم أكده قال: («والله») إذًا حكم وأكَّد الخبر، ومعلوم أن القسم يكون ماذا؟ يكون من المؤكدات. إذًا هو قدر زائد على الأصل، وهنا أخبر قال: («لا يغفر الله لفلان»)، ثم قال: («والله لا يغفر الله لفلان») كأنه قال: لا يغفر الله لفلان، لا يغفر الله لفلان، لا يغفر الله لفلان. هذا خبر مؤكد مكرر بثلاثة جمل، حذفت الجملة الثانية والثالثة وعُوِّض عنها ماذا؟ التوكيد هذا القسم الذي يُعتبر من المؤكدات. إذًا هذا حكمًا منه على الله تعالى بأن لا يغفره، وقد يريد الله تعالى أن يغفر له، بل غفر له كما جاء في النص. إذًا هذا حكمٌ على الله تعالى وحجرٌ عليه لَمَّا اعتقد بأن عنده من الكرامة والحظ والمكانة، يعني يعتقد هذا الحالف بأن له عند الله تعالى كرامة لأنه ما أصابه هذا الغرور بكونه يحلف على خالقه إلا لكونه اعتقد أن له كرامةً وحظًا ومنزلةً عند الله تعالى جعلته يتجرأ بهذه الجرأة، لِمَا اعتقد له عنده من الكرامة والحظ والمكانة وهذا لجهله بإلهية الحق وربوبيته سبحانه وتعالى، ثم

فيه من اليأس من روح الله واحتقار عباد الله، وفيه إعجابٌ بالنفس ما هو ظاهرٌ، ولهذا قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: الإقسام على الله فهو في الغالب من باب العجب بالنفس، والإدلال على الله وسوء الأدب معه، ولا يتم الإيمان حتى يسلم ممن ذلك كله إذًا هو قادحٌ في التوحيد، هذا وجهه، أنه إعجاب بالنفس وإدلالٌ على الله تعالى ومنةٌ، فلذلك كان منافيًا للتوحيد، إما من أصله، وإما من كماله الواجب كما مر معنا.

(«والله لا يغفر الله لفلان») هذه جملةٌ («فقال الله عز وجل») ردًّا عليه («من ذا الذي يتألى عليّ أن لا أغفر لفلان») التَّأَلِّي من الأَلِيَّة بتشديد الياء اليمين يعني الحلف، يقال آلَ يُولِي إيلاءً، وتَأَلَّى يَتَأَلَّى، هكذا يَتَأَلَّى في الماضي، يَتَأَلَّى زيدٌ، والاسم الأَلِيَّة. وقوله: («من ذا الذي»)، («من») هذا مر معنا («من ذا الذي») جاءك الذي، حينئذٍ («من») اسم استفهام («ذا») ملغاةٌ، و («الذي») موصولٌ، والاستفهام يكون مبتدأ، والموصول خبرٌ له، («من ذا الذي يَتَأَلَّى») والاستفهام هنا المراد به الإنكار، مر معنا الاستفهام إذا كان الإنكار يفيد ماذا؟ يفيد التحريم، أي مَنْ ذا الذي يحجر فضلي ونعمتي أن لا أغفر لمن أساء من عبادي؟ من هذا الرجل الذي يحلف على الله تعالى أن لا يغفر لهذا العبد المذنب الذي أساء في حق الله تعالى؟ والمغفرةُ بيد الله تعالى يغفر من يشاء ولا يغفر لمن من يشاء.

وفيه تحريم الإدلال على الله ووجوب التأدب مع الله تعالى في الأقوال والأفعال والاعتقادات والأحوال، وأن حَقّ العبد أن يُعَامِلَ نفسه بأحكام العبودية لا يرفع مَنْزِلَتَهُ إلى ماذا؟ إلى أن يجعل لنفسه حقًّا في التصرف فيما يتعلق بخصائص الباري جل وعلا، فالمغفرة صفةٌ لله تعالى، وهي من خصائصه إذًا لا دخل للبشر فيها البتة، ومر معنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا دعا ... «اللهم العن فلانًا وفلانًا» نزل قوله تعالى: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ} [آل عمران: ١٢٨] وهذا إذا كان النبي وهو خير الأنبياء وأفضل الأنبياء وهو أشرف البشر ومع ذلك نَزَلَ قوله تعالى: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}. إذًا هذا الخصائص متعلقة بالله تعالى ليس للبشر فيها شيءٌ، فالأصل في العبد أن يعامل نفسه بأحكام العبودية يتصرف فيما أذن لك الشارع التصرف فيه فيما يتعلق بنفسه، ومن حولك ممن أذن لك الشارح التصرف فيه، وأما ما يتعلق بخصائص الباري جل وعلا هذا ليس من شأنك البتة، ويعامل ربه بما يجب من أحكام الإلهية والربوبية، فالله تعالى خالق وله أحكام تتعلق به وخصائص تتعلق بالصفات من جهة الربوبية ومن جهة الألوهية يجب على العبد أن يحترمها وأن يجتنب أي تنقصٍ يتعلق بها، وأنت لك أحكامٌ تتعلق بك وأذن لك الشارع في التصرف في بعضها دون بعضٍ.

قال تعالى: («إني قد غفرت له وأحبطت عملك») فعُومل بنقيض قَصْدِهِ، هو ادَّعَى بإعجابه بنفسه أنه مغفور له، وأن هذا المذنب الذي احتقره أنه من أهل النار، عامله بنقيض قصده. قال: («غفرت له») أي لهذا المذنب («وأحبطت عملك») فَعُومِلَ هذا بنقيض قصده وغُفِرَ لذلك بسببه، يعني بسبب إعجاب هذا، وكان ذاك يكره هذه الكلمة ولذلك غُفِرَ له بما يكرهه.

وفي قوله: («إني قد غفرت له») إما أن يكون قد وجدت منه أسباب المغفرة بالتوبة هذا إن كان الذنب كالشرك لأنه معلوم أن الشرك لا يُغفر في جميع الملل، هذا ظاهر النص أنه فيما سبق، والشرك - والله تعالى - إن الله لا يغفر أن يشرك به لمن مات على ذلك هذا ليس خاصًّا بهذه الأمة، بل أحكام التوحيد وأحكام الشرك هذه مطردة، أليس كذلك؟ حينئذٍ قوله: («إني قد غفرت له») إما أنه تاب إذا أشرك، بمعنى أنه لم يمت على الشرك، أو كان دون الشرك فغَفَرَ الله له تعالى لأنه من مات وعليه ذنبٌ دون الشرك ولم يصل إلى الكفر يعني مات على التوحيد على الإسلام حينئذٍ يكون تحت المشيئة فيَغْفِرُ الله تعالى له ولم يوجد سبب، أليس كذلك؟ هذه عقيدة أهل السنة والجماعة، قد يُوجد سبب للمغفرة من حيث ماذا؟ من حيث ما يعتريه في الدنيا أو يعتريه عند الموت أو في البرزخ أو بعد ذلك، لكن هذا أخبر الله تعالى قبل القيامة فدل ذلك على أنه إما أنه وجد السببُ كالموت وضغطة القبر وعذاب القبر أو نحو ذلك أو نقول بأنه تاب قبل ذلك، أو نقول: بأنه غفر له ابتداءً دون سببٍ، وهذا {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣] حينئذٍ إما أن يكون قد وُجِدَتْ منه أسباب المغفرة بالتوبة أو أن ذنبه هذا كان دون الشرك، فتفضل الله تعالى عليه فغفر له،

أما لو كان شركًا ومات بدون توبة فإن الله تعالى لا يغفره أبدًا، {إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} [النساء: ٤٨] إذًا هذه القاعدة هي آية قاعدة في كل ملةٍ، في كل أمةٍ، فإذا كان كذلك فحينئذٍ من مات على الشرك وكان سابقًا على أمة محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - فالآية شاملةٌ له لأن أحكام التوحيد والشرك هذه لا تختلف باختلاف الأنبياء والرسل، كلهم متفقون على هذه المسائل المسائل العقدية، حينئذٍ نقول: ((«إني قد غفرت له»)) إذًا إن مات دون توبة نجزم بأنه مات على شيءٍ لا يخرجه من الملة ليس بالشرك، أو نقول بأنه تاب قبل أن يموت إن كان وقع في الشرك، وإن كان ظاهر النص فيما سيأتي «خلني وربي» هذا يدل على أنه ماذا؟ يفعل ما هو دون الشرك.

وقوله: ((«أحبطت عملك»)) يعني أهدرته أحبطت بمعنى أهدرته. أهدرته عملك، عملك هذا مفرد مضاف فيحتمل ماذا؟ عموم الأعمال، ويحتمل ماذا؟ أنه عمل خاص، إذا قيل: عملك، أحبطت عملك مطلقًا الإحباط إنما يكون بماذا؟ بالكفر هذا حكمٌ عام، حينئذٍ يكون هذا الفعل قد أوصله إلى ماذا؟ إلى الكفر، وقد يكون دون ذلك أحبطت عملك يعني هذا الذي أنت فيه، إن كان ظاهر النص والله أعلم أنه عام لأنه ليس عنده عمل هو ماذا؟ قال: وَجَدَهُ على ذنبٍ ونصحه، ونصحه، ونصحه فلم يمتثل. قال: والله لا يغفر الله لفلان. ليس هناك عمل، بمعنى أن السياق يدل على أنه قد عمل عملاً خاصًّا فأحبط الله تعالى بالمنة والإعجاب بالنفس، لا، والظاهر والله أعلم أن عمله عام، هذا قد يفهم منه أن هذا قد وصل به ... [إعجابه إلى] بإعجابه بنفسه إلى ماذا؟ إلى أنه قد جعل نفسه فوق الله تعالى فحكم بهذا الحكم الجائر، ((«والله لا يغفر الله لفلان»)) كأن الله تعالى محكومٌ عنده وهو الحاكم، وهذا كفرٌ، إن اعتقد هذا فهو كفرٌ، فإذا كان كذلك فظاهر النص أنه ماذا؟ ((«أحبطت عملك»)) كله. إذًا عملك إذا نظرنا إليه من جهة ماذا؟ اللفظ فنقول: هذا مفرد مضاف، ويحتمل عموم عمله كله، ويحتمل عملك الخاص، ووجه الأول أنه تعبد يعني العمل كله مع إعجابٍ وإدلالٍ بعمله على الله ففيه المنة بعمله على الله فيكون قد فقد ركن العبادة وهو الذل والخضوع وانتفاء الركن دليلٌ على انتفاء الكل هكذا وجهه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، لكن هذا كذلك لا يظهر لماذا؟ لأن هذا أمرٌ خارجٌ عن النص هنا ماذا؟ حكم الباري جل وعلا ((«أحبطت عملك»)) بهذه الجملة ((«والله لا يغفر الله لفلان»)) حينئذٍ لا علاقة بسائر العبادات في كونها فقدت الذل أو نحو ذلك، وإنما يدل على أنه قد بَلَغَ به الإعجاب بالنفس في هذه الجملة إلى كونه قد اعتقد أنه حاكمٌ على الله تعالى فأحبط عمله لذلك لا لشيءٍ آخر والعلم عند الله.

والثاني: وهو إحباط عمل الذي كان يفتخر به على هذا الرجل المسلم فحصلت الإساءة في هذا العمل الخاص دون غيره فبطل وحده دون غيره، هكذا وجهه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، وليس عندنا هنا عملٌ خاص في النص، ليس هناك عمل خاص، وإنما هو مقابل رجل برجلٍ، ولكن ظاهر حديث أبي هريرة يُرَجِّحُ المعنى الأول لقوله قول الله فيه: «اذهبوا به إلى النار». لو أحبط عمله الخاص لا يلزم منه ماذا؟ دخول النار أليس كذلك؟ لو أحبط عمله الخاص لا يلزم منه ماذا؟ دخول النار، لكن قول: «اذهبوا به إلى النار». يدل على ماذا؟ على حبوط العمل، وهذا الأصل يعني هذا من المرجحات وقد يجاب عنه لكن نقول قوله: ((«أحبطت عملك»)) على ظاهره، وليس عندنا قرينة تدل على أن ثَمَّ عملٌ خاص يتقيد به اللفظ العام، والأصل بقاء العام على عمومه.

قال المصنف في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: إن القائل رجل عابد الذي قال هذه الكلمة رجل عابد فدل على ماذا؟ على أنه يتعبد الله تعالى وفيه شيءٌ من الإعجاب، ((«قال أبو هريرة: تكلم بكلمة أوبقت دنياه وآخرته»)) أهلكت دنياه وآخرته، الدنيا فواضح لأنه ماذا؟ لأن الدنيا مزرعة، فإذا كان العمل الذي يحصده ويكتسبه في الدنيا فاسدًا إذًا فسدت الدنيا، الدنيا لا تصلح إلا بالعمل الصالح أليس كذلك؟ فمن لم تصلح دنياه بعملٍ صالح فالعكس {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} [العصر: ١: ٣] فإذا انتفى الإيمان وانتفى العمل الصالح فالدنيا حينئذٍ ترجع إلى الأصل وهو {إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ}، وأما الآخرة فهي قوله: «اذهبوا به إلى النار». خسر الآخرة.

قوله: («أن القائل رجل عابد») يشير إلى ما رواه أبو داود وغيره عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «كانا رجلانِ في بني إسرائيل متواخِيَيْنِ - متآخيين يعني - فكان أحدهما يُذنب والآخر مجتهد في العبادة»، هذا يُذنب، والآخر مجتهد في العبادة، دَلّ ذلك على أنهم على ملة واحدة يعني ليس بكافر ومسلم «فكان لا يزال المجتهد» لا يزال تدل على الاستمرار «لا يزال المجتهد يرى الآخر على الذنب» يقع في ذنبٍ وقد يَجْهَرُ به «فيقول أقصر» يعني انتهي عن هذا العمل «فوجده يومًا على ذنبٍ فقال له: أقصر. فقال: خلِّني وربِ» يعني هذا بيني وبين الله تعالى، قديم هذا خلني وربي، يعني اتركني، اتركني وربي، هو حسيبي، هو رقيبي، ما الذي حشرك؟ ولذلك قال: أَبُعِثْتَ عَلَيَّ رَقِيبًا، فقال: «والله لا يغفر الله لك، أو لا يدخلك الجنة» هذه أو أو متلازمتان، إذا كان لا يغفر الله له لن يدخله الجنة، فقال هذه الجملة أو ٢٣٠٤٥ «فقبض أرواحهما» ماتا، المذنب وهذا المجتهد «فاجتمعا عند رب العالمين، فقال لهذا: المجتهد» يعني الله عز وجل «أكنت بي عالمًا أو كنت على ما في يدي قادرًا؟» لأنه كونه يغفر أو لا يغفر يُدخل الجنة أو لا يدخل الجنة هذه ليست إليك، ودائمًا قلنا: مسائل التكفير ونحوها هذه إنما نحكم على الناس في ماذا؟ في الظاهر في الدنيا، هذا كافر، هذا مرتد، هذا وقع في ناقضٍ فيُنَزّل عليه الحكم الشرعي، أما كونه يعلم أو لا يعلم يجهل أو لا يجهل هذه ليست إلينا، نحن مكلفون بتنزيل الحكم الشرعي، ثم بعد ذلك في الآخرة نقول: الجنة والنار ليست بأيدينا فلا تعارض بين الأمرين لذلك لما قال: «والله لا يغفر الله لفلان أو لا يدخله الجنة» قال: ... «أكنت بي عالمًا» لأن هذه لا تتعلق بالمخلوقين، ليس هذا العلم بدخول الجنة أو النار يتعلق بعلم المخلوقين إلا فيما جاء النص به بكونه فلان في النار من النبي - صلى الله عليه وسلم - أو، أو .. إلى آخره حينئذٍ نقول: هذا يُستثنى، وإن كان بعضهم يرى من أهل السنة والشيخ ابن باز على ذلك رحمه الله تعالى أنه من عَلِمْنَا أنه مات على الكفر نعلم أنه مات نشهد له بالنار، قال بعض أهل العلم كذلك، وهو محتمل النصوص تحتمل هذا النوع. إذًا قال ماذا؟ «أكنت بي عالمًا» أو «أو كُنْتَ على ما في يدي قادرًا، وقال للمذنب: اذهب فادخل الجنة برحمتي». أدخله الجنة، غفر له. «وقال للآخر: «اذهبوا به إلى النار» إذًا قد حشر نفسه في شيءٍ ليس من علمه وليس بقدرته، وإنما هو من شأن الله تعالى ويتعلق بخصائص الباري جل وعلا، المغفرةُ ليست بيد أحد من الأنبياء فضلاً عن من دونهم، دخول الجنة والحرمان من الجنة ليس بيد أحد من الأنبياء فضلاً عن من دونه، فلا بحث أبدًا في دخول الجنة أو النار أو التخليد أو نحو ذلك إلا بالنص، وإذا لم يوجد نص حينئذٍ هذا لا ينفي تنزيل الأحكام الشرعية هنا وقع ارتباط عن بعضهم فصار عنده خلل معناه إذا حكمنا عليه بالكفر أدخلناه النار، نقول: لا، لا يلزم، وإنما نحن مأمورون بتنزيل الأحكام في الظاهر على ظواهرها، فمن أظهر الإيمان حكمنا عليه بالإيمان وقد يكون منافقًا أليس كذلك؟ هل نحن مذنبون إذا حكمنا على شخص بما أظهره من الإسلام والإيمان وهو يعيش بين المسلمين وقد يُدافع عن الدعوة وعن الإسلام .. إلى آخره ثم هو منافق؟ هل نأثم؟ لا نأثم، والعكس صحيح، إذا أظهر الكفر فكَفَّرْنَاه ويكون في قلبه الإيمان أو الإسلام نحن لسنا مكلفين بهذا، وإنما بما أظهره. إذًا هذا الذي قد فعله إنما حكَمَ على الله تعالى بما ليس من شأنه، ولذلك قال له: «أكنت بي عالمًا أوكنت على ما في يدي قادرًا»، (قال أبو هريرة: تكلم بكلمة) وهي قوله: «والله لا يغفر الله لك» («أوبقت») أهلكت، ومنه السبع الموبقات أي المهلكات كما مر معنا.

صح من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فيما رواه ((البغوي)) وغيره عن عكرمة بن عمار قال: دخلت مسجد المدينة فناداني شيخٌ قال: يا يمامي - ليست يماني - يا يمامي - في بعض النسخ [يماني] يا يمامي تعال. وما أعرفه، قال: لا تقولن لرجلٍ: والله لا يغفر الله لك أبدًا ولا يُدخلك الجنة. لا تقل لأحد، لا تقول لرجلٍ لا يغفر لك، ليست من شأنك، ولا تقل لا تدخل الجنة، أو تدخل النار، هذه ليست الأحكام إليك البتة، قلت: ومن أنت يرحمك الله؟ قال: أبو هريرة. قال: فقلت: إن هذه الكلمة يقولها أحدنا لبعض أهله إذا غضب، أو لزوجته، أو لخادمه. يعني كلمة شائعة لا يغفر الله لك إلى آخره. قال: فإني سمعت رسول الله - صلى الله عليه

وسلم - يقول: «إن رجلين كانا في بني إسرائيل» إذًا هذه قصةٌ سابقةٌ «إن رجلين كانا في بني إسرائيل» وذكر الحديث السابق، ثم قال: «والذي نفسي بيدي لتكلمَ بكلمةٍ أوبقت دنياه وآخرته» هذا علَّق به أبو هريرة رضي الله تعالى عنه. «أوبقت دنياه وآخرته» لأن من حبط عمله خسر الدنيا والآخرة لأنه في الدنيا لم يعمل شيئًا عمله خسران إذًا ماذا كنت تفعل لا شيء. وفي الآخرة كذلك، إذًا خسر الدنيا والآخرة، إنما تعمر الدنيا بماذا؟ بالعمل الصالح، إعمار الدنيا بالعمل الصالح هذا الأصل فيها.

وفي هذه الأحاديث بيان خطر اللسان، وذلك يُفيد التحرز من الكلام، وفي حديث معاذ: قلت: يا رسول الله! وإنا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نتكلمُ به؟ قال: «ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم - أو قال: على مناخرهم - إلا حصائد ألسنتهم» رواه الترمذي وغيره وصححه.

مناسبة الحديث للباب: أنه يَدُلُّ على تحريم الإقسام على الله على وجه الحجر والإعجاب بالنفس، وذلك نقص في التوحيد، وأما الإقسام بما جاء به الشرع ونفى الإثبات هذا لا إشكال فيه، أو من باب إحسان الظن وكان الرجل صالحًا قَوِيَ رجاؤه في الله تعالى، واعتقد أن الله تعالى لن يخيبه فأقسم بذلك لا إشكال فيه للحديث السابق، أما الإعجاب وكذلك يكون مُقَيَّدًا لو أقسم بحسن ظنه بالله تعالى أنه فيما يتعلق بشأن المخلوقين، ليس بما يتعلق بشأن الله تعالى، يعني لا يقول مثلاً غلب رجاؤه على الله تعالى فأقسم عليه أن يدخل فلان الجنة، لا. لا يجوز هذا، وإنما في الأمور الدنيوية أن يرزق فلانًا أن ينصر المسلمين .. إلى آخره، ولذلك شيخ الإسلام رحمه الله تعالى لَمَّا قِيل له: أنحن منصورون على التتار؟ قال: نعم. قالوا له: قل إن شاء الله. قال: إن شاء الله تحقيقًا. هذا فيه ما يؤيد هذا المعنى، هذه في الأمور الدنيوية، أما فيما يتعلق بالله تعالى فالأنواع كلها إلا الأول فيما يتعلق بشرعه، فالثاني الذي هو جائزٌ فيما إذا أحسن الظن بالله تعالى هذا فيما لا يتعلق بخصائص الباري جل وعلا.

وفي الحديث وجوب حسن الأدب مع الله تعالى.

وفيه شدة خطر اللسان ووجوب حفظه، اللسان وما أدراك ما اللسان، الغيبة والنميمة.

قال رحمه الله تعالى:

(فيه مسائل:

(الأولى: التحذير من التألي على الله). أي الحلف عليه، لقوله: ... («من ذا الذي يتألى عليّ أن لا أغفر لفلان») وكونه أحبط عمله بذلك. إذًا التَّأَلِّي على الله مع إعجاب النفس هذا يكون محرمًا قد يُوصل بصاحب إلى الكفر، بل أحبط عمله هنا كله كما هو ظاهرٌ.

(الثانية: كون النار أقرب إلى أحدنا من شراك نعله). أي لكون هذا الرجل ذُهِبَ به إلى النار بمجرد هذه الكلمة، «اذهبوا به إلى النار». ذُهِبَ به إلى النار بمجرد هذه الكلمة كلمة واحدة، فقوله: (أقرب إلى أحدنا من شراك نعله) هذا فيه إشارة إلى حديث ابن مسعودٍ مرفوعًا: ... «الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله، والنار مثل ذلك». رواه البخاري. والشراك سير النعل الذي يكون بين الإبهام والأصابع، يعني النار أقرب والجنة أقرب، كلمة واحدة ثم يُقبض، ننظر في هذه الكلمة قد تكون الشهادة ثم يُقبض ولم يعمل خيرًا، إذًا أقرب إليه الجنة، أو كلمة واحدة بلسانه ثم يقبض حينئذٍ كان الموضع في محله.

(الثالثة: أن الجنة مثل ذلك). يعني أقرب إلى أحدنا من شراك نعله، أي لكون هذا المذنب بمجرد ما قيل له قال الله له أدخل الجنة برحمتي ما فعل شيئًا وإنما ماذا؟ قيل له: والله لا يغفر الله لك. قال الله تعالى: ادخل الجنة برحمتي. يعني ليس لك عمل في ظاهره.

(الرابعة: فيه شاهد لقوله: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة» إلى آخره ..).

«إن الرجل ليتكلم بالكلمة ما يرى أن تبلغ حيث بلغت يهوي بها سبعين خريفًا»، أو قال: «أبعد مما بين المشرق والمغرب». هذا جاء في حديث أبي هريرة مرفوعًا إ، ذًا (الرابعة: فيه شاهد لقوله) يعني حديثٍ آخر هذا الحديث فيه شاهد لحديث آخر أي انه استوجب النار بسبب كلمة.

(الخامسة: أن الرجل قد يُغفر له بسبب هو من أكره الأمور إليه).

لأنه هذا سمع ماذا؟ سمع والله لا يغفر الله لك، هذه من أشد ما يكون على الإنسان، أو قال له: لن تدخل الجنة، لن يدخلك الله الجنة، من أشد ما يسمع، من أشد ما يكره وهذا الأمر كان سبباً في دخوله الجنة، هذا الظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى أي أن هذا المذنب كان يكره أن يقال له: والله لا يغفر الله لك، فغفر الله بسببها له، بسبب هذه الكلمة ولذلك قال: (أن الرجل قد يغفر له بسبب) هذا السبب (من أكره الأمور إليه) بأن يحكم عليه بأنه من أهل النار، ثم يُغفر له بسبب هذا الأمر، وهذا فيه رحمةٌ بعبده.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب لا يُستشفع بالله على خلقه).

هذا الباب الخامس والستون، بابٌ بالتنوين لأنه لا يُضاف إلى ما بعده ... (لا) حرفٌ (باب لا يستشفع بالله على خلقه).

مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)): بيان تحريم الاستشفاع بالله على خلقه لأنه هضمٌ للربوبية وقدح في توحيد العبد، لأن الشافع يشفع عند من هو أعلى منه، والله تعالى منزهٌ عن ذلك، يستشفع بالله عند خلقه) يعني أجعل الله تعالى شفيعًا لي عندك، تعالى الله، أليس كذلك؟ هذا المراد بالاستشفاع، أن يجعل الله تعالى شفيعًا عندك أيها المخلوق (لا يُستشفع بالله على خلقه) يعني لا يُجعل الله تعالى شفيعًا عند المخلوق لماذا؟ لأن الشافع يكون أدنى مرتبة من المشفوع عنده، فجعلت الله تعالى أو جعل الله تعالى مرتبته دون مرتبة المخلوق، وهذا قد يُوصل بالشخص إلى ماذا؟ إلى المروق من الإسلام، لأن الشافع يشفع عند من هو أعلى منه، والله تعالى مُنَزَّهٌ عن ذلك لأنه لا أحد أعلى منه، فالله سبحانه هو الكبير المتعال، والاستشفاع طلب الشفاعة، والاستشفاع السين للطلب هنا طلب الشفاعة، استشفاع بالشيء أي جعله شافعًا له لأن الأصل بالشفاعة أنها جعل الفرد شفعًا كما مر معنا، الشفاعة هي التوسط للغير بجلب منفعةٍ له أو دفع مضرةٍ عنه كما مر معنا في باب الشفاعة.

ذكر المصنف تحت الترجمة حديثًا واحدًا قال: (عن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال: جاء أعرابي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله: نهكت الأنفس) نُهكت بضم النون (نهكت الأنفس، وجاع العيال، وهلكت الأموال، فاستسق لنا ربك، فإنا نستشفع بالله عليك وبك على الله، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «سبحان الله! سبحان الله!» فما زال يُسبح حتى عُرِفَ ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ويحك، أتدري ما الله؟ إن شأن الله أعظم من ذلك، إنه لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه» وذكر الحديث. رواه أبو داود). قوله: (عن جبير بن مطعم) بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي كان من أكابر قريش أسلم قبل الفتح مات ستة سبعٍ وخمسين. قوله: (جاء أعرابي) أعرابيٌ واحد الأعراب سكان البادية إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (فقال: يا رسول الله: نُهِكَتْ الأنفس) نُهِكَ بضم النون، نُهك أي جُهِدت أو جَهِدَت يعني في التفسير بعض الألفاظ مر معنا زَكَمَ أن المعلوم هكذا جاء على صيغة المبني للمجهول زُكِمَ، هذا يحتمل أنه منه يحتاج إلى رجوع، لكن يحتمل أنه منه، في التفسير إما أنك تأتي به على جهة مبني لمعلوم أو على الأصل مبني للمعلوم أو على صيغته، فإذا كان نُهِك يعني الأصل فيه أنه مبني للمعلوم نقول: جَهِدَت أو جُهِدَت يجوز فيه الوجهان، جَهِدت كما في بعض الألفاظ، أو جُهِدت، وضَعُفَتْ وقَلَّتْ وضَنِيَتْ ودَنَتْ ودَنِفَتْ ألفاظ مترادفة نَهْكًا فهي مَنْهُوكَة. إذًا نُهِكَتِ الأنفس يعني ضَعُفَتْ، ضَعُفَتْ بسبب ماذا؟ بسبب قلة الأمطار والخصب، إذا قلت الأمطار ضعفت الزروع والإنتاج .. إلى آخره، أين الأكل لم يأكلوا شيئًا، إذًا ستضعف النفوس، ضعفت الأنفس، (وجاع العيال) إذًا ... (الأنفس) ضعفت العيال من بابٍ أولى، أليس كذلك؟ فجاع العيال ... (وهلكت الأموال) ماشية مثلاً ماذا ترعى؟ لن ترعى، والله المستعان. ولفظه: جهدت الأنفس وضاع العيال ونُهِكَتِ الأموال وهلكت الأنعام كذلك، وهلكت الأنعام أي من قلة المطر والخصب هذه كلها متلازمة ... (فاستسق لنا ربك) هذا الشاهد، تلك مقدمة لبيان الواقع، ثم بعد ذلك قال: (فاستسق لنا ربك) أي سأله أن أي اسأله أن يسقينا، سأل النبي ... (فاستسق لنا ربك) سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يسأل ربه، يعني هذا الأعرابي سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - ليسأل ربه أي اسأله أن يُسْقِينَا فاطلب من الله تعالى أن يَسْقِينَا وهذا جائزٌ، يجوز أو لا

يجوز؟ هذا جائزٌ لا إشكال فيه، أن يأتي للنبي - صلى الله عليه وسلم - في حياته فيطلب منه ماذا السُّقْيَا أن يدعو ربه، ودعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - في الأصل مستجاب، وقد يستجيب الله تعالى، وقد يمنعه شيئًا لكن الأصل فيه ذلك، فإذا كان كذلك فهذا يعتبر جائزًا، وهذا جائز لأن طلب الدعاء ممن ترجى إجابته من وسائل إجابة الدعاء، ليس مطلقًا الأصل في الصالحين غير النبي - صلى الله عليه وسلم - الأصل فيه المنع، ومر معنا ذلك قديمًا بأن سؤال الخلق في الدعاء الأصل فيه المنع، وأما ما استدل به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في ما قاله النبي - صلى الله عليه وسلم - لعمر «لا تنسنا من دعائك يا أُخَيّ» وكذا، هذا إن صح، الحديث فيه كلام، بعضهم يضعفه، إن صح هذا وقع مرة واحدة، ومر معنا القاعدة أن الشيء إذا وقع في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - مرة لا يجعل عامًا، لا يجعل عامًا، وذلك ما كان الصحابة يسألون أبا بكرٍ بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - وما كانوا يسألون عمر، ما كان أحد يسأل أحدًا، ولكن هذا قد يكون فيه شيء من تواضعه - صلى الله عليه وسلم -، أو أنه جائز لا على وجه الكثرة لكن دائمًا دائمًا يكون على لسان الإنسان هذا لا، ليس بجيد، هذا قدحٌ والله أعلم، لأنه يعتبر ماذا؟ تعلق القلب بغير الله تعالى، إذا كنت تريد الدعاء فادعوا أنت مباشرة، ثم صارت تقال لكل صالح وطالح، يعني لا تنسنا من دعائك، دعواتك، أي خدمة؟ قال: دعاؤك، كيف هذا ما يصلُح هذا؟

إذًا هنا قال: فاطلب من الله أن يَسْقِيَنَا. وهذا جائزٌ لأن طلب الدعاء ممن ترجى إجابته من وسائل إجابة الدعاء. (فإنا نستشفع بالله عليك)، فإنَّا فإنَّنَا هذا الأصل (نستشفع) أي نطلب الشفاعة بالله عليك أي نجعله واسطة بيننا وبينك لتدعو الله لنا، وهذا يقتضي أنه جعل مرتبة الله أدنى من مرتبة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، هذا المحظور هنا هذا الشاهد للباب (فإنا نستشفع بالله عليك) يعني نجعل الله تعالى شفيعًا لنا عندك، فجعل مرتبة الله تعالى أدنى من مرتبة النبي - صلى الله عليه وسلم -، (وبك على الله) أي ونستشفع بك على الله، أي نطلب منك أن تكون شافعًا لنا عند الله فتدعو الله لنا، هذا جائز أو لا؟ جائز، لذلك ما كَرِهَهُ النبي - صلى الله عليه وسلم - فعندنا هنا ثلاث جمل:

- ثنتان جائزتان.
- وإحداهما أو إحداها ممنوعة.

(فاستسق لنا ربك) جائزٌ.

(فإنا نستشفع بالله عليك) لا يجوز.

(وبك على الله) جائز، يعني نجعلك شفيعًا عند الله تعالى، وهذا نجعلك شفيعًا عند الله في باب الدعاء لا إشكال فيه، هذه شفاعة في الدنيا ليست هي سؤال الشفاعة التي تكون في الآخرة، تلك لا تُطلب إلا من الله تعالى، وأما هذا المراد به الدعاء فلا إشكال فيه، لأن الدعاء نوع من الشفاعة. إذًا (وبك على الله) أي ونستشفع بك على الله أي نطلب منك أن تدعو أن تكون شافعًا لنا عند الله فتدعو الله لنا، والاستشفاع بالرسول - صلى الله عليه وسلم - في حياته إنما المراد به استجلاب دعائه، لذلك جاءوا في وقت حياته وهو حي عليه الصلاة والسلام، ولذلك لم ينكره عليه، فإن دعاءه مستجابٌ، هذا هو الأصل، وهذا لا إشكال فيه وفي جوازه، وأما بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم - فلا يجوز طلب ذلك منه - صلى الله عليه وسلم - لاستحالة ذلك منه، يستحيل أن يجيب الدعاء بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم -، أن يجيب الدعاء بمعنى ماذا؟ أن يسأل الله تعالى، ليس المراد أنه يُدْعَى، إن دعاه هذا شركٌ واضح، لكن هل يُسْتَسْقَى به كما قال هنا (فاستسق لنا ربك) هذا جاءه وهو حيّ، هل يأتيه وهو ميت يقول: استسق لنا ربك؟ الجواب: لا، إنما يكون في حياته، ولذلك لما خرج عمر الفاروق ليستسقي بالناس خرج بالعباس عمّ النبي - صلى الله عليه وسلم - فأمره أن يستسقي لأنه حيٌّ حاضرٌ يدعو ربه، فلو جاز أن يُسْتَسْقَى بأحدٍ بعد وفاته لاستسقى عمر في السابقين الأولين بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، يعني السابقون

ما كانوا يتوجهون للنبي - صلى الله عليه وسلم - لو جاز أن يُسأل النبي - صلى الله عليه وسلم - فكان عمر بجواره النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلماذا عَدَلَ عنه إلى العباس، لماذا؟ ليس عندنا علة إلا كون ذلك حيًّا وهذا ميتًا، والميت لا يُسأل الدعاء البتة، لا يُسأل هو مباشرةً، ولا أن يكون واسطةً، وبهذا يظهر الفرق بين الحيّ والميت ومر معنا ذلك مرارًا.

(فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «سبحان الله! سبحان الله!»)، ولفظه (فقال): «ويحك»)، أتدري ما تقول؟ وسبَّح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي سبح الله كثيرًا وعظمه لأن هذا القول لا يليق بالخالق سبحانه بحمده، وفيه إنكار لقوله، التسبيح هنا أخذ منه الإنكار، وهكذا كان يُسبح إذا استعظم أمرًا أو يُكبر أو يهلل.

وسبحان اسم مصدر منصوب على المفعولية المطلقة، وعامله محذوفٌ دائمًا أُسَبِّحُ سُبْحَانَه، والتسبيح هو تنزيه الله تعالى عن ما لا يليق به من نقصٍ أو عيبٍ أو مماثلة للمخلوق أو ما أشبه ذلك، تنزيه الله تعالى مطلقًا عن ما لا يليق به جل وعلا. قال: (فما زال يُسَبِّحُ) يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - (فما زال) تفيد ماذا؟ الاستمرار، ما زال تفيد الاستمرار (فما زال يُسَبِّحُ) النبي - صلى الله عليه وسلم - سبحان الله، سبحان الله، (حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه) يعني عرف الغضب في وجوه أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لغضب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لَمّا سمع من الأعرابي هضمه لجناب الربوبية، يعني غضب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وعُرِفَ ذلك في وجهه، وأكثر من التسبيح، تَنْزِيه الله تعالى حتى عُرِف ذلك في وُجُوه أصحابِهِ، أما هو هذا مفروغ منه، إنما النظر في ماذا؟ في وُجُوه أصحابه. قال: («ويحك») كلمة تقال للزجر أو للرحمة، واستعملتها العرب بمعنى التعجب والتوجع لا تريد بها إيقاع الهلكة، («ويحك») هكذا استعملتها العرب، يعني فيها زجرٌ، وقد تستعمل للرحمة، وهي منصوبة بعامل محذوفٍ تقديره أُلْزِمُكَ الله ويحك، وتارةً تضاف فيقال: ويحك، وتارةً تقطع عن الإضافة، فيقال ويحًا لك، وتارةً تُرْفع على الابتداء، فيقال: وَيْحُهُ أو ويحٌ له، أفاده ابن عثيمين رحمه الله تعالى.

(«أتدري ما الله؟»)، («أتدري») أتعلم (دَرَى) هنا بمعنى العلم («أتدري») أتعلم («ما الله؟») هذه جملة استفهامية، وتدري هذه من أخوات (ظَنَّ)، حينئذٍ قد تُعَلَّقُ، والتعليق يكون بأشياء منها الاستفهام («ما الله؟») مبتدأ وخبر («ما») استفهامية وهي مبتدأ («الله؟») خبر، إذًا عُلِّقَت الجملة فحينئذٍ تكون الجملة هذه في محل نصب سَدَّت مَسَدّ مفعولين (تدري) هذا إعرابها، («أتدري ما الله؟») الاستفهام للتعظيم («أتدري»)، وفيه إشارة إلى قلة علمه بعظمة الله وجلاله («أتدري ما الله؟») يعني ما قلت هذا القول (نستشفع بالله عليك) ما قلت هذا القول إلا لكونك جاهلاً بعظمة الباري جل وعلا («أتدري ما الله؟»)، إذًا ... («أتدري ما الله؟») إشارة إلى قلة علمه بعظمة الله وجلاله أي شأن الله عظيم وهذا هو الظاهر، («إن شأن الله أعظم من ذلك») أي من أن يُستشفع به إلا أحد من خلقه. قال الشافعي: إنما يشفع عند من هو أعلى منه، هذا الأصل، عندما تشفع أنت تشفع عند من عند من هو أعلى منك هذا الأصل، فإذا جعلت الله شافعًا عندك، إذًا شفع الله تعالى عند من هو أعلى منه، تعالى الله. قال الشافعي: إنما يشفع عند من هو أعلى فهذا من أعظم النقص برب العالمين، فلذلك استعظمه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال - صلى الله عليه وسلم -: ... («إنه لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه»)، («إنه») سَبَّحَ واستعظم ذلك فقال: ماذا؟ («ويحك، أتدري ما الله؟ إن شأن الله أعظم من ذلك»)، («إنه لا يُستشفع») (إنَّ) للتعليل، لأن التسبيح أخذنا منه ماذا؟ الإنكار، إذًا هو حكمٌ شرعي أُخِذَ منه التحريم جاء التعليل، أنكر عليه قوله. ثم قال: لأنه («لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه»)، («إنه») للتعليل («لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه») ولفظه

(«ويحك»)، («إنه لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه»)، ... («شأن الله أعظم من ذلك»)، فهو رب كل شيء ومليكه والخير كله بيده، لا مانع لِمَا أعطى، ولا مُعْطِيَ لِمَا منع، ولا رَادَّ لِمَا قضى، ف («لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه») أي لا يُطلب منه جل

وعلا أن يكون شفيعًا إلى أحدٍ، وذلك لكمال عظمته وكبريائه، وذكر الحديث ولفظه: «ويحك أتدري ما الله، إن عرشه على سماواته لهكذا» وقال بأصابعه مثل القبة عليه «وإنه لَيَئِطُّ به» أي أطيطة «أطيط الرحل بالراكب» عن الذي يظهر الصوت عندما يتحرك الرحل بالراكب تظهر صوت .. إلى آخره.

قال ابن بشار في حديثه: إن الله فوق عرشه، وعرشه فوق سماواته. ... (رواه أبو داود). قال الذهبي: إسنادٍ حسن، والحديث قَوَّاه ابن تيمية، وحَسَنَّه ابن القيم، وفيه كلام لبعض أهل العلم.

مناسبة الحديث للباب: لو ضَعُفَ الحديث فالمعنى صحيح، بل مقطوع به، يعني دلالة الحديث - إن ضعفه بعض أهل العلم وفيه كلام كثير من حيث الثبوت - لكن المعنى صحيح («إنه لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه») لا تجعل الله تعالى شفيعًا عند أحد من خلقه لعظمته جل وعلا.

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على تحريم الاستشفاع بالله على أحد من خلقه لأنه تَنَقُّصٌ يُنَزَّهُ الله عنه.

وفي الحديث تَنْزِيه الله عن ما لا يليق. وفيه إنكار المنكر، وتعليم الجاهل، عَلَّمَهُ النبي - صلى الله عليه وسلم -. وفيه جواز الاستشفاع بالرسول - صلى الله عليه وسلم - في حياته لا بعد موته - صلى الله عليه وسلم -، لأن هذا يُعتبر ماذا؟ يُعتبر ممنوعًا.

قال ابن السعدي: وأما الاستشفاع بالله على خلقه فهو تعالى أعظم شأنًا من أن يُتَوَسَّل به إلى خلقه، لأن رتبة الْمُتَوَسَّلِ به غالبًا دون رتبة الْمُتَوَسَّلِ إليه، وهو كذلك، ولذلك قلنا: المعنى الحديث لو ضعُف كان ضعيفًا فأصل الباب صحيح، وذلك من سوء الأدب مع الله فيتعين تركه، فإن الشفعاء لا يشفعون عنده إلا بإذنه وكلهم يخافونه فكيف يُعكس الأمر فيجعل الله هو الشافع، هذا باطل، وهو الكبير العظيم الذي خضعت له الرقاب وذَلَّتْ له الكائنات في أسرها. انتهى كلامه.

(فيه مسائل:

(الأولى: إنكاره على من قال: نستشفع بالله عليك). أي نطلب من الله أن يطلب منك، وهذا ينافي عظمة الله فذلك من قوله: («سبحان الله»)، («أتدري ما الله») وقوله: («إنه لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه»).

(الثانية: تغيره تغيراً عُرِف في وجوه أصحابه من هذه الكلمة). يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - غضب، وعُرف هذا الغضب في وجوه أصحابه رضي الله تعالى عنهم، أي إنكارًا لهذه الكلمة لما كرر التسبيح.

(الثالثة: أنه لم ينكر عليه قوله: «نستشفع بك على الله»). هذا ليس منكرًا، ولم ينكره بل أقرَّه، أي نطلب منك أن تسأل الله لنا لكونه يقدر على ذلك في حياته.

(الرابعة: التنبيه على تفسير «سبحان الله»). أي تنزيهًا له على عن هذا الكلام الذي لا يليق بجلاله وعظمته، ومن قوله: («إن شأن الله أعظم»).

(الخامسة: أن المسلمين يسألونه الاستسقاء). المسلمين لعله أراد به عام أراد به الخاص، أليس كذلك؟ قطعًا هذا، لكن التعبير فيه شيءٌ من التوسع أن المسمين لو قال: الصحابة هذا الأصل، بل بعض الصحابة جاء أعرابي واحد، حينئذٍ أن المسلمين يسألونه - صلى الله عليه وسلم - الاستسقاء، أو إذا قيل: أن (المسلمين يسألون الاستسقاء)، هكذا في بعض النسخ، وهذه لا إشكال فيها، على كلٍّ المراد به الاستسقاء يعني طلب السُّقْيَا من الله تعالى، وهذا إنما يكون في حياته - صلى الله عليه وسلم - يطلبون منه أن يستسقي الله لهما، وأما بعد موته فلم يفعلوا ذلك لأنه لا يجوز.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في حماية النبي - صلى الله عليه وسلم - حمى التوحيد، وسده طرق الشرك)

وهذا سبق معنا بتعبير آخر الذي هو ماذا؟ (باب ما جاء في حماية المصطفى - صلى الله عليه وسلم - جناب التوحيد وسده كل طريق يُوصل إلى الشرك).

مناسبةُ الباب لـ ((كتاب التوحيد)): بيان أن التوحيد لا يتم إلا بتجنب كل قولٍ يُفضي إلى الغلو في المخلوق ويُخْشَى منه الوقوع في الشرك، بيان أن التوحيد لا يتم إلا بتجنب كل قولٍ، إذًا البحث هنا في ماذا؟ في الأقوال إلا بتجنب، نعم إلا بتجنب كل قولٍ يُفضي إلى الغلو في المخلوق ويُخشى منه الوقوع في الشرك، ولذلك لما وُجِدَ يَعني أن المصنف كرر بين البابين جعل ذاك بالأفعال، وهذا بالأقوال، من باب أنه ماذا؟ أنه لم يكرر، التكرار لا بأس به، التكرار مما جاء به الشرع، وليس هذا نقصًا يعتبر في الكاتب أو المؤلف بمعنى أنه إذا كَرَّر، لو كَرَّرَ الباب بِعَيْنِهِ وكَرَّرَ الأدلة قلنا: هذا سهوٌ، هذا خطأ. لو كان مقصودًا قلنا: هذا خطأ. لكن إذا كَرَّره بعبارةٍ أخرى وبأدلةٍ أخرى لا إشكال فيه، القرآن فيه تكرار، كم مرة كَرَّر الله تعالى الأمر بالصلاة، الأمر بالزكاة، الأمر بالتقوى، عشرات المرات، أليس كذلك؟ إذا كان كذلك حينئذٍ نقول: هذا له أصلٌ في الشرع، لكن بعض الناس يظن أن هذا نقص في الكاتب فلا بد من التوجيه.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: تقدم نظير هذه الترجمة يعني الباب السابق الذي هو ماذا؟ (باب ما جاء في حماية المصطفى - صلى الله عليه وسلم - جناب التوحيد) إلى آخره، وأعادها المصنف اهتمامًا بالمقام، وهو كذلك، أعادها اهتمامًا بالمقام، فإن التوحيد لا يتم ولا يُحفظ ولا يُحَصَّنُ إلا باجتناب جميع الطرق المفضية إلى الشرك.

قال: والفرق بين البابين أن الأول فيه حماية التوحيد بسدّ الطريق الفعلية، وهذا الباب فيه حكايته وسده بالتأدب والتحفظ بالأقوال، الجمع بينهما، وإذا قيل بالأقوال وبالأفعال لا ينفكان متلازمان، لأنه إذا قيل بالأقوال لزم من ذلك الأفعال، والأفعال لزم من ذلك الأقوال، إذًا هما متلازمان لا فرق بينهما البتة. فقوله: (باب ما جاء) أي من الأدلة (في حماية) المصطفى - صلى الله عليه وسلم - حمى التوحيد) حماية الشيء صونه عن ما يَتَطَرَّقُ إليه من مكروهٍ وأَذَى، صونه وحمايته وحفظه عن ما يَتَطَرَّقُ إليه من مكروهٍ وأذى، والمصطفى من الصفوة، وهو خالص الشيء ومر معنا، فهو صفوة الخليقة وأشرفها على الإطلاق - صلى الله عليه وسلم -، وحماية حمى التوحيد صونه عن ما يشوبه من الأقوال والأعمال التي يضمحل معها التوحيد أو ينقص، وقد اشتمل هذا الكتاب مع اختصاره على ذلك أو أكثره، هكذا قال ابن القاسم، وعلى النهي عن ما يُنافي التوحيد أو يُضعفه، وعلى سدِّ طرق الشرك من كل وجهٍ حتى في الألفاظ، ليكون خالصًا من كل شائبةٍ يعرف ذلك من تَدَبَّرَهُ، يعني ((كتاب التوحيد)) يشتمل على هذه الأمور كلها من أوله إلى آخره، والعنايةُ به حينئذٍ تُفضي إلى ماذا؟ إلى الوقوف على ما أراده الله تعالى من العباد فيما يتعلق بتوحيده واجتناب الشرك. (وسده طرق الشرك) سده يعني منعه وحجبه (طرق) جمع طريق يعني السُّبل المُوصِلَة إلى الشرك سواء كان أكبر أو أصغر أو خفيًّا، يعني قَلَّ أم كَثُر، ولذلك جاء بـ (أل) فحينئذٍ عمّ، قلّ أم كَثُرَ، ولذلك ذكر المصنف تحت الترجمة حديثين.

قال: (عن عبد الله بن الشخير رضي الله عنه، قال: انطلقت في وفد بني عامر إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلنا: أنت سيدنا، فقال: «السيد الله تبارك وتعالى». قلنا: وأفضلنا فضلاً، وأعظمنا طَوْلاً، فقال: «قولوا بقولكم، أو بعض قولكم، ولا يَسْتَجْرِيَنَّكُمُ الشيطان» رواه أبو داود بسند جيد). قوله: (عن عبد الله بن الشخير) بكسر الشين وتشديد الخاء، هو ابن عوف بن كعب والد مطرف الفقيه المشهور، أسلم يوم الفتح وله صحبةٌ ورواية. قال: (انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي عامر بن صعصعة من عدنان، وعامر بطون كثيرة كانوا بعالية نجد، ولعلهم قدموا في عام الوفود في عام التاسع كما هو معلوم، (فقلنا: أنت سيدنا) السيد ذو السُّؤْدَدِ والشرف، وسبق استعمالاته معنا مرارًا، (أنت سيدنا) السيد ذو السؤدد والشرف. فقال - صلى الله عليه وسلم - («السيد الله تبارك وتعالى») لأنه ما رَضِيَ مقولتهم، يُريد - صلى الله عليه وسلم - أن السؤدد حقيقةً لله تعالى، يعني السيادة الكاملة لله تعالى، هذا المراد به، وأن الخلق كلهم عبيد له، والسيد إذا أُطْلِقَ عليه تعالى فهو بمعنى المالك والمولى والرب هذا الذي يُستعمل في حق الباري تعالى ومر معنا الكلام فيما يتعلق في ذلك في قوله ماذا؟ (لا يقول: عبدي وأمتي) فيما سبق حينئذٍ إذا قيل السيد الله المراد به المولى الرب المالك فيفسر بهذه المعاني. قال ابن عباسٍ {اللَّهُ الصَّمَدُ} [الإخلاص: ٢] أي السيد الذي كمل في جميع أنواع

السؤدد. (قلنا: وأفضلنا فضلاً) الفضل الخير خلاف النقيصة، وفَضُلَ فلانٌ على غيره إذا غلبه بالفضل، والمراد فضلك أفضل من فضلنا (وأعظمنا طولاً) طَالَ يَطُولُ طَوْلاً من باب قَالَ، طَولَ قَولَ، يَقُولُ، طَولَ يَطُولُ إذا فضل، والطول الفضل والعطاء والقدرة والغنى، يعني استعمل بهذه المعاني، الفضل والعطاء والقدرة والغنى، والمراد أعظمنا عطاءً وغنًى، ومن معاني الْطَوْل الغنى {وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ} [النساء: ٢٥] ما عنده مال، ويأتي بمعنى العظمة {شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ} [غافر: ٣] أي ذي العظمة، فقال - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا وصفوه بهذه الصفات، انظر هذه الصفات دون بمراحل الصفات الذي يصفها الصوفية ونحوه للنبي - صلى الله عليه وسلم -، قال (سيدنا) أعظمنا فضلاً (أعظمنا طولاً) فأنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - ما قال له:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم

إلى آخر ما يقول: أهل الشرك. هذا ما قال، ومع ذلك أنكره النبي - صلى الله عليه وسلم - أين هم عن هذه الأحاديث، فقال: («قولوا بقولكم») أرشدهم إلى الأدب في ذلك فأمرهم أن يقولوا بقولهم من قبل هذه المقالة ولا يتكلفوا الألفاظ التي ربما أدت إلى الغلو أو إلى ما يحسن، فالمراد بقوله: (أنت سيدنا)، وأنت أفضلنا ونحوها قال: قولوا ببعض قولكم («قولوا بقولكم، أو بعض قولكم») فيه حذفٌ أي أو دعوا بعض قولكم واتركوه، يعني قولوا بقولكم، أو بعض، يعني بعض القول الذي قد قيل، يُريد بذلك الاختصار في المقال، وذلك أنه كانوا مدحوه فَكَرِهَ لهم المبالغة ونهاهم عنه. قال: ... («ولا يستجرينكم الشيطان») يَسْتَجْرِيَنَّ بفتح الياء، لماذا؟ مبنيٌّ على الفتح لاتصاله بنون التوكيد الثقيلة، أي لا يتخذنكم جَرِيًا، ويقال الوكيل، وفي النهاية: فيتخذكم جريًا أي رسولاً وكيلاً، يعني لا يجري بكم لا تجرون معه، هذا المراد به، يعني فقد يجري مع الشيطان معنى أنه يستميله فيمشي معه، إذًا الكلمة في أصلها قد تكون مباحة لكن لو استرسل الإنسان حينئذٍ يؤدي به إلى الوقوع في المحظور الشرعي، وبذلك قد يقال بأن هذه الألفاظ في أصلها ليست محظورة، لكن خَشِيَ النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يَجْرُوا مع الشيطان، لأن الشيطان يتدرج فيأتون [بمن] بما أصله مباح، ثم يَصِلُون به بعد ذلك إلى ما هو محظور شرعي. وفي النهاية فيتخذكم جريًا أي رسولاً وكيلاً أو المعنى لا يستميلنكم الشيطان ويَجْذِبَنَّكُم إلى أن تقولوا قولاً منكرًا، هذا هو الظاهر والعلم عند الله، أنه ماذا؟ هذا لا يُفهم منه أن هذا الكلام الذي قالوه أنه محظور في ذاته، لكن خشية أن يقعوا في المحظور، لأنه مر معنا السيد الأصل فيه ماذا؟ الجواز، إلا إذا اقترنت به قرينة تدل على الكراهة، والأصل فيه الجواز.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه النهي عن الغلو في المدح واستعمال الألفاظ المتكَلَّفَة التي ربما تُوقع في الشرك، فإنه لَمَّا بالغ هذا الوفد في مَدْح النبي - صلى الله عليه وسلم - نهاهم عن ذلك، هو اعتبره مُبَالَغَةً تَأَدُّبًا مع الله تعالى وحماية للتوحيد، وأمرهم أن يقتصروا على الألفاظ التي لا غُلُوّ فيها ولا محظور كأن يدعوه بمحمدٍ رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كما سماه الله عز وجل، وأما تسمية العبد بالسيد فمحل خلافٍ، وكما مر معنا.

قال ابن القيم: اختلف الناس في جواز إطلاق السيد على البشر، فمنعه قومٌ، ونقل عن مالك، واحتجوا بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا قيل له يا سيدنا (فقال: «السيد الله تبارك وتعالى»)، وجَوَّزَهُ قومٌ إذًا استدل بعض أهل العلم بهذا الحديث على المنع، ونُقِلَ عن مالك، وجَوَّزَهُ قومٌ واحتجوا بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - للأنصار: «قوموا إلى سيدكم». وهذا أصح من الحديث الأول، قال هؤلاء: السيد. أحد ما يضاف إليه يعني يضاف إلى غيره سيدنا، أليس كذلك؟ سيد القوم يُضاف إلى غيره، فلا يقال للتميمي: سيد كِنْدة، ولا يقال للملك سيد البشر، فلا يضاف في جهة ماذا؟ إذا استعمل في حقِّ الله تعالى. قال ابن القيم أو القائلون وقال: وعلى هذا فلا يجوز أن يُطلق على الله تعالى هذا الاسم. قال: وفي هذا نظر ابن القيم. يعني المنع فيه نظرٌ، فإن السيد إذا أُطلق عليه تعالى فهو في منزلة المالك والمولى والرب، لا بمعنى الذي يُطلق على المخلوق. إذًا السيد بـ (أل) هذا يطلق على الله تعالى، وأما إذا أضيف إلى البشر أو إلى المخلوق فالأصل فيه ماذا؟ الأدلة تدل على الجواز، وكذلك إطلاقه على الله تعالى جاء من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم

-، وقد مر معنا الخلاف هل هو اسمٌ أو لا؟ جاء من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم - وكذلك استعمله الصحابة، فأطلقوا السيد على الله تعالى.
وصح عن ابن عباس أنه قال في معنى قوله تعالى {أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبًّا} [الأنعام: ١٦٤] أي إلهًا وسيِّدًا، فأُطلق على الله تعالى، لكن بمعنى المالك ونحو ذلك، وكما سَبَقَ في قول {اللَّهُ الصَّمَدُ} قال: السيد الذي كَمُلَ في جميع أنواع السؤدد.
إذًا استدل أو أطلق الصحابة السيد على الله تعالى، وجاء كذلك النص وجاء استعماله في حقِّ مَنْ؟ في حق المخلوق «أنا سيد ولد آدم» إذًا دل على ماذا؟ على جوازه، وأما استدلالهم بقوله للأنصار: «قوموا إلى سيدكم» فالظاهر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يُواجه سعدًا به، هذا إذا جُعِلَ ماذا؟ إذا جعل أنه متعارض بينهما، إذا قيل بالمنع، ثم بعد ذلك جُعِلَ تعارض، وإلا الأصل أنه لا تعارض بين هذه النصوص، فالظاهر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يواجه سعدًا به، وكذا قوله: «أنا سيد ولد آدم» إظهارًا للشجاعة، فيكون في هذا المقام تفصيل أو يدلان على الجواز، وهذا هو الصحيح، يعني لا نجمع بين هذه نقول: هذا نهيٌ، النص الذي معنا لا يدل على النهي، لكن فهموا ماذا؟ فهموا النهي، طيب حينئذٍ يَرِدُ الإشكال، النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «قوموا إلى سيدكم». إذًا تعارض مع هذا الحديث، قالوا: قاله ليس في وجه سعد. ما الذي أدراكم؟ سعد كان موجودًا، حينئذٍ قالوا: نجمع بينهما إن كان في حضرته فيُمْنَع في وجهه، إن كان من خلفه أو لا يدري فحينئذٍ لا بأس به، أو يدلان على الجواز وهذا هو الصحيح إنهم يدلان على الجواز، وحديث الباب ونحوهما يدلان على الأدب مع الله عز وجل، حينئذٍ بعضهم حملها على الكراهة والأدب. والصواب أنه يقال بعدم الكراهة.
قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: والذي يظهر لي أنه لا تعارض أصلاً - وهو كذلك - لا تعارض بين هذا النص وبين «قوموا إلى سيدكم». لأن النهي هنا ليس بنهيٍ لذات اللفظ، والله أعلم، إنما أراد ماذا؟ لئلا يستجري الشيطان بهم، يعني هذا مباحٌ قفوا عند هذا الحد أو بعضه لتواضعه - صلى الله عليه وسلم -، يعني اتركوا بعض هذا القول ولو كان مباحًا، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - لا يحب هذا القول ولكن [لا] عدم محبته لا يدل على الكراهة، هو لا يحب أن يُمْدَح، ولو كان بحقٍّ فحينئذٍ دعوا هذا القول، وهذا لا يدل على أنه [غير] على أنه مكروهٌ.
قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: والذي يظهر لي أنه لا تعارض أصلاً لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أذن لهم، وهو كذلك («قولوا بقولكم، أو بعض قولكم») أَذِنَ لهم أن يقول بقولهم، لكن نهاهم أن يستجريهم الشيطان بالغلو مثل السيد، يعني إذا قلت: سيدنا. قد يصل بك الحال إلى أن تقول: أنت السيد. وهذا ممنوعٌ. إذًا وَصَلَ بك ماذا؟ التدرج إلى الوقوع في المحظور، أما سيدنا هذا لا إشكال فيه، قال: لكن نهاهم أن يستجريهم الشيطان بالغلو مثل السيد، يعني لا يقال السيد، لأن السيد المطلق هو الله تعالى، وعلى هذا فيجوز أن يقال: سيدنا، وسيد بني فلان ونحوه، ولكن بشرط أن يكون الموجه إليه السيادة أهلاً لذلك، وهذا معلومٌ، المنافق لا يقال له سيد، الفاسق لا يقال له السيد، فلا تكتب في الأوراق السيد والسيد، نقول: هذا لا يكون، لأنه قد يكون فاسقًا، لا يكون قد يكون فاسقًا.
قال هنا: لكن بشرط أن يكون الموجه إليه السيادة أهلاً لذلك، أما إذا لم يكن أهلاً كما لو كان فاسقًا أو زنديق منافقًا فلا يُقال له ذلك حتى ولو فرض أنه أعلى منه مرتبة وكان وزيرًا أو جاهدًا وقد جاء في الحديث: «لا تقولوا للمنافق سيد، فإنكم إذا قلتم ذلك أغضبتم الله». يعني وقع في ماذا؟ في محرمٍ فلا يجوز، فإذا كان أهلاً لذلك وليس هناك محظورٌ فلا بأس به، وأما إن خَشِيَ أو خُشِيَ المحظور الذي هو الغلو أو كان غير أهلٍ فلا يجوز، هذا الظاهر الذي ذكره الشيخ هو الذي يدل عليه النص، أنه لا يفهم من هذا الحديث أنه نهاه عن إطلاق لفظ السيد فنحتاج إلى الجمع أنه قال: («أنا سيد ولد آدم») قال: «قوموا إلى سيدكم». قل: لا تعارض، وإنما أراد به ماذا؟ أن لا يستجري الشيطان بالناس إذا مدحوا بالألفاظ المباحة فيصلون بها إلى ماذا؟ إلى المحظور الشرعي.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن أنس رضي الله عنه، أن ناساً قالوا: يا رسول الله: يا خيرنا وابن خيرنا، وسيدنا وابن سيدنا، فقال: «يا أيها الناس، قولوا بقولكم، ولا يستهوينكم الشيطان، أنا محمد، عبد الله ورسوله، ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلني الله عز وجل». رواه النسائي بسند جيد). قوله: (أن ناساً قالوا: يا رسول الله) هذا النداء هو الموافق للشرع فهو جائزٌ موافق لقوله تعالى {لَا تَجْعَلُوا دُعَاء الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاء بَعْضِكُم بَعْضاً} [النور: ٦٣] (قالوا: يا رسول الله) لا إشكال فيه، هذا الذي جاء به الشرع، يا أيها النبي، يا أيها الرسول (يا خيرنا) الخير ضد الشر اسم تفضيل، والخِيَرَة من القوم الأفضل، وهو - صلى الله عليه وسلم - خيار من خيار، فهو خيرهم نسباً ومقامًا وحالاً، وهذا لا إشكال فيه، (وابن خيرنا) أنت خيرنا لا إشكال فيه، لكن (وابن خيرنا) هذا يجب تقيده، يعني وابن خيرنا في النسب فقط، يعني ليست الخيرية هنا خيرية في الدين لأن وَالِدَيْنِ النبي - صلى الله عليه وسلم - والأجداد ليسوا مسلمين، فإذا كان كذلك فحينئذٍ نقول: (وابن خيرنا) أي في النسب لا في المقام والحال، وكذلك يقال في قولهم: (وابن سيدنا) قال: (وسيدنا) يا سيدنا بالنصب (وابن سيدنا) كذلك (ابن سيدنا) ليس [فيه] في النسب فقط (فقال: «يا أيها الناس، قولوا بقولكم، ولا يستهوينكم الشيطان) أي لا يستميلنكم الشيطان، يعني لا تميل، يطلب منكم الميل فتميلوا معه، يأتي باللفظ المباح ثم يتدرج به إلى المحرم، فقولوا: بعض قولكم. أو يذهب بعقولكم أو يُزين لكم هواكم كره ذلك لهم لئلا يكون وسيلة إلى الغلو فيه والإطراء، إذًا من باب سدّ الذرايع، هذا وجه كون ماذا؟ حماية للتوحيد في القول، وتقدم قوله - صلى الله عليه وسلم -: («لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، إنما أنا عبد، فقولوا: عبد الله ورسوله») ونهى عن المدح وشدَّد القول فيه كقوله لمن مدح إنسان: «ويلك قطعت عنق صاحبك». وقال: «إذا لقيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب». أخرجه مسلم عن المقداد بن أسود. فمواجهة الممدوح بمدحه ولو بما فيه من عمل الشيطان، يعني من الأشياء المنهية التي جاء الشرع بالنهي عنها لِمَا قد تفضي محبة المدح إليه من تعاظم الممدوح في نفسه فتنة، يعني قد يحب المدح فيرى أن من لم يمدحه قد تَنَقَّصَهُ هذا باطن، إذا ما قال له يا فلان أنت طالب علم .. إلى آخره، قال: هذا تَنَقَّصَني، وإذا تنقصني حينئذٍ يكون أساء إليَّ، وتبدأ المناظرات، وذلك ينافي كمال التوحيد، ويُوقع في أمر عظيم يُنافي العبودية الخاصة، إذ مقام العبودية يقتضي كراهة المدح رأسًا، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا أكمل الله له مقام العبودية صار يكره أن يُمْدَحَ صيانة لهذا المقام ولو بالشيء المباح، ولذلك قلنا فيما سبق أن الألفاظ مباحة، ولكن كَرِهَ الإطراء، وإرشادًا للأمة إلى ترك ذلك نصحًا لهم وحماية لمقام التوحيد عن أن يُدخله ما يُفسده أو يُضعفه من الشرك ووسائله.

قوله: («أنا محمد») هذا علمٌ اسمه - صلى الله عليه وسلم -، محمد رسول الله («أنا محمد، عبد الله ورسوله»)،وصفان («محمد») اسمه - صلى الله عليه وسلم -، و («عبد الله ورسوله») هذا وصفان له، فأرشدهم أن يصفوه بصفتين هما أعلى مراتب العبد، فقد وصفه الله بهما في مواضع من كتابه («ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلني الله عز وجل») أي لا أحب («ما أحب») ما نافية بمعنى لا. لا أحب أن ترفعوني لا أحب رفعكم أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر («ما أحب أن ترفعوني») يعني لا أحب رفعكم إياي فوق منزلتي لا في الألفاظ ولا في الألقاب ولا في الأحوال، («التي أنزلني الله») إيَّاها، فيه أن الفضل من الله ذاتًا ومنزلة («التي أنزلني الله») إيَّاها فلم يحب - صلى الله عليه وسلم - أن يرفعوه فوق ما أنزله الله عز وجل من المنزلة التي رضيها له ومع هذا التواضع أجمع أهل العلم على أنه أشرف الخلق وأفضلهم على الإطلاق، منع هذه الأقوال حماية لجناب التوحيد. رواه النسائي بسند جيد، وكذلك أحمد وعبد بن حميد وغيرهما.

مناسبة الحديث للباب كسابقه فيه النهي أن يُمْدَحَ بغير ما وصفه الله به صيانة للتوحيد وسدًّا لباب الغلو المفضي إلى الشرك.

٩٦.٢ خاتمة الدرس

ويستفاد من الحديثين تواضعه - صلى الله عليه وسلم - وتأدبه مع ربِّه.

فيه النهي عن الغلو في المدح ومواجهة الإنسان به أن السؤدد حقيقة لله تعالى أن السيد الله تبارك وتعالى، وأنه ينبغي ترك المدح بلفظ السيد. السيد لا ينبغي أن يطق على المخلوق.

رابعًا: النهي عن التكلف في الألفاظ وأنه ينبغي الاقتصاد في المقال.

خامسًا: جناب التوحيد أو حماية لجناب التوحيد عن ما يخل به من الأقوال والأعمال.

سادسًا: أنه عبد الله ورسوله وليس له من الأمر شيء والأمر كله لله سبحانه.

سابعًا: التحذير من كيد الشيطان وأنه قد يأتي من طريق الزيادة على الحد المشروع، يعني الأصل يكون مشروعًا ثم يأتي بعد ذلك ما يمنع منه.

قوله:

(فيه مسائل:

الأولى: تحذير الناس من الغلو). لقوله: («قولوا بقولكم، أو بعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان») فجعل هذا من استجراء الشيطان وطرقه، والعبد يجب عليه الحذر من كل ما كان من طرق الشيطان، إذا كان طريقًا للشيطان، فالأصل التحريم أو الكراهة، ثم يقابله الإيجاب أو الاستحباب.

(الثانية: ما ينبغي أن يقول من قيل له: أنت سيدنا). (ما ينبغي) يعني الذي ما هنا موصولة ليست نافية، (ما ينبغي) يعني الذي ينبغي أن يقوله من قيل له: أنت سيدنا، يقول ماذا؟ السيد الله.

(الثالثة: قوله: «ولا يستجرينكم الشيطان» مع أنهم لم يقولوا إلا الحق). أي نهاهم عن ذلك حماية لجناب التوحيد لئلا يجرهم إلا ما لا يصلح وكيف بمن قال أعظم من ذلك كصاحب البردة كما سبق.

(الرابعة: قوله: «ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي»). أي منزلة العبودية الخاصة والرسالة العامة.

نقف على هذا. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

97 ٩٧

٩٧٠١ مقدمة الدرس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في قول الله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}).

هذا الباب السابع والستون.

مناسبة الباب لـ ((كتاب التوحيد)) أراد المصنف أن يختم كتابه بهذا الباب المشتمل على النصوص الدالة على عظمة الله وخضوع المخلوقات له مما يدل على أنه هو المستحق للعبادة وحده، وأن له صفات الكمال ونعوت الجلال، بمعنى أنه سيذكر في هذا الباب بعض الصفات المتعلقة بمخلوقات الله تعالى الدالة على كمال خلقه وقدرته وسلطانه، يستلزم ماذا؟ أنه هو الذي يُعبد دون ما سواه.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: ختم المصنف رحمه الله تعالى كتابه بهذه الترجمة، وذكر النصوص الدالة على عظمة الرب العظيم وكبريائه ومجده وجلاله وخضوع المخلوقات بأثرها لعزه لأن هذه النعوت العظيمة والأوصاف الكاملة أكبر الأدلة والبراهين على أنه المعبود وحده. ولذلك قلنا: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية.

ثم قال: المحمود وحده الذي يجب أن يُبْذَلَ له غاية الذل والتعظيم وغاية الحب والتأله، وأنه الحق وما سواه باطل وهذه حقيقة التوحيد ولُبُّه وروحه وسرُّ الإخلاص.

إذًا إذا عرف عظمة ربه استلزم أن يُفرده وحده دون ما سواه بالعبادة.
ذكر المصنف تحت الترجمة آية وستة أحاديث.
قال رحمه الله تعالى: (باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾)، (﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾) (ما) نافيةٌ، و (﴿قَدَرُوا﴾) الضمير يعود إلى المشركين، ... (﴿حَقَّ قَدْرِهِ﴾) قال المبرد: أي ما عظموه حق عظمته، من قولك فلا عظيم القدرِ، وإنما وصفهم بذلك لأنهم عبدوا غير الله، يعني لماذا لم يعظموا الله تعالى حق قدره؟ لأنهم عبدوا غير الله، فلما عبدوا غير الله دل على ماذا؟ على أنهم ما عرفوا عظمة الله، إذ لو عرفوا عظمة الله لما صرفوا العبادة لغير الله تعالى هذا الذي عناه. من قولك فلان عظم القدر وإنما وصفهم بذلك لأنهم عبدوا غير الله وأمروا رسوله بأن يكون مثلهم في الشرك.
قال ابن كثير يقول تعالى: ما قدر المشركون بالله - ما قَدَرَ، ما قدَّر - ما قدر المشركون بالله حقّ قدره حتى عبدوا معه غيرهُ وهو العظيم الذي لا أعظم منه، القادر على كل شيء، المالك لكل شيء، وكل شيءٍ تحت قهره وقدرته.
قال مجاهدٌ: نزلت في قريش. قال السُّدِّيّ: ما عظموه حق تعظيمه. وقال محمد بن كعب: لو قدروه حق قدره ما كَذَّبُوه. يعني ما كذبوا الرسل، وما كَذَّبُوا الله تعالى.
وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباسٍ: هم الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم. يعني (﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾) مَنْ؟ كل مشركٍ وكل كافر، كل من صرف العبادة لغير الله تعالى إنما جاءه الخلل من ماذا؟ من كونه لم يَقْدِر الله حق قدره، لو عرف قدر الله تعالى لما صرف العبادة لغيره جل وعلا. ولذلك ابن عباس: هم الكفار. كل كافر، كل مشركٍ، الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم، فمن آمن أن الله على كل شيءٍ قدير فقد قدر الله حق قدره، ومن لم يؤمن بذلك فلم يقدر الله حق قدره. فالضمير الفاعل في قوله: (﴿وَمَا قَدَرُوا﴾) يعود على كل مشركٍ وكافر. وقرأ الحسن وأبو حيوة وعيسى بن عمر: (قَدَّرُوا) بالتشديد.
وقوله: (﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا﴾)، (﴿جَمِيعًا﴾) هذا حالٌ من الأرض (﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾) يعني في يوم القيامة يوم منصوب على الظرفية، و (﴿جَمِيعًا﴾) هذا حالٌ من الأرض، والواو واو الحال، القبضة في اللغة ما قبضتَ عليه بجميع كفك، هذا الأصل القبض باللغة هكذا، يعني يقبض بجميع كفِّه عليه على الشيء الذي يقبض عليه، القبضة في اللغة ما قبضت عليه بجميع كفك فأخبر سبحانه عن عظيم قدرته بأن الأرض كلها مع عِظَمِهَا وكثافتها في مقدوره كالشيء الذي يقبض عليه القابض بكفِّه، هذا يدل على ماذا؟ على كمال عظمته كما يقولون هو في يد فلانٍ وفي قبضته للشيء الذي يُهون عليه التصرف فيه وإن لم يقبض عليه، هذا ذكره الشوكاني رحمه الله تعالى تيسيرًا على التأويل، لكن القبض هنا على ظاهره، والقبض هو المعلوم من لسان العرب أن تقبض على الشيء بكمال يدك، حينئذٍ الباري جل وعلا يقبض على الأرض وأَكَّدَ الأرض جميعًا بمعنى بحورها وجبالها وسهولها وظاهرها وباطنها وعَدَدِهَا السبع ونحو ذلك، فكله داخل في قوله: (﴿الْأَرْضُ﴾) فهو مفردٌ محلًّى بـ (أل) وجاء التأكيد لقوله: (﴿جَمِيعًا﴾)، وكذا قوله: ﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] وجملة (﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ﴾) في محل نصبٍ على الحال أي ما عَظَّمُوهُ حَقَّ تعظيمه والحال أنه متصفٌ بهذه الصفة الدالة على كمال القدرة، وهذا يدل على كمال قدرته، وجعل الكمال متصلاً أولى من جعل الواو استئنافية، وقد قيل به، والصواب أنها للحال يعني الأولى وليس الصواب الأولى أن تكون للحال. قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاء كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا﴾ [الأنبياء: ١٠٤] فالسماوات السبع مطوياتٌ بيمينه، والطي معلوم كما جاء في الآية ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ﴾ يعني جنس السماء السبع ﴿كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ كطَيِّ الكتاب على ما فيه من المكتوب، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «يَطْوِي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيمينه» .. الحديث، وقد ذكره المصنف.
وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «يقبض الله الأرض يوم القيامة، ويطوي السماء

بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض» هذا كله تفسير للآية. رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة وابن جرير وعبد بن حميد.
وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ هذه الآية ذات يومٍ على المنبر ({وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}) الآية، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول هكذا بيده يحركها يُقْبِلُ بها ويُدْبِر، يفتحها يبسطها ويقبضها: «يمجد الرب نفسه، أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الملك، أنا العزيز، أنا الكريم». فرجف برسول الله المنبر حتى قلنا: لَيَخِرَّنَّ به. يعني يسقط به من شدة هَزَّةِ النبي - صلى الله عليه وسلم - عند تلاوته لهذه الآية. رواه أحمد وهذا لفظه، والبخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة.
إذًا هذه النصوص كلها تدل على ماذا؟ على أن النَّصَّ على ظاهره، يطوي كذلك يقبض إذًا من صفات يَد الباري جل وعلا القبض، فنثبت اليد كصفةٍ له، ثم لها صفاتٌ، من صفاتها ماذا؟ القبض، وعرفنا المراد بالقبض، فيقبض الأرض ويطوي السماء.
وقد جاءت أحاديث كثيرة متعلقة بمعنى هذه الآية، ومذهب السلف فيها وفي أمثالها إمرارها كما جاءت من غير تحريفٍ ولا تعطيل ومن غير تكييفٍ ولا تمكين، وأن لها معانٍ حقيقةً أثبتوها وفسروها بما يوافق دلالتها، وكانوا إذا سئلوا عن شيءٍ من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتوه، يعني يثبتون المعنى، بل يثبتونه، وإنما ينفون ماذا؟ ينفون العلم بالكيفية، كيف يقبض كيف يطوي؟ الله أعلم، لكن نقول: يطوي كما قال يطوي، ونقول: يقبض كما قال يقبض. فنثبت المعنى الذي دل عليه لسان العرب ثم الكيفية؟ نقول: الله أعلم بها، كما قال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول. يعني ليس المراد أنه لا كيفية له، لا، له كيفية لكن لا نعلمها، علمنا المعنى ولم نعلم الكيف.

قال المصنف رحمه الله تعالى - أورد بعض النصوص الدالة على تفسير هذه الآية -: (عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: جاء حَبْرٌ من الأحبار إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) الحبر بفتح الحاء وكسرها، هو واحد أحبار اليهود، وقيل: الكسر أفصح حِبرٌ حَبرٌ، وهو العالم بتَحْبِير الكلام وتحسينه، سُمِّيَ حَبْرًا لِمَا يبقى من أثر علومه في قلوب الناس وأثار أفعاله الحسنة المقتدى بها، يعني يدل على علمه، وبعضهم يرى أنه لكثرت علمه سُمِّيَ ماذا؟ بَحْرًا حَبْرًا بَحْرًا يعني مقلوب عنه الاشتقاق الأكبر، فدل على أنه كثير العلم كما أن البحر كثير الماء، له وجه لكن ما ذكره من أهل اللغة.
وقال أبو عبيد: يرويه المحدثون كلهم بالفتح. حَبْرٌ يعني الرواية بالفتح.
(فقال - هذا الحبر -: يا محمد!) خاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يقل يا رسول الله لأنهم لا يقرون برسالته - صلى الله عليه وسلم -. قال (يا محمد! إنا نجد) أي يجد ذلك الحبر ذلك الوصف في كتبهم، (نجد) أين يجده؟ في التوراة أن يجدوا ذلك الوصف في كتبهم، وفيه يعني استدلال من هذا النص كونه أقر بذلك أن ما سيذكره أقروه، موجودٌ وهو حقٌّ ولم يحرف، كذلك أقروا به لأن ما يكون في التوراة عندهم منه ما يفصحون به، ومنه ما يكذبونه، وصف النبي - صلى الله عليه وسلم - عندهم في التوراة أو لا؟ موجودٌ، لكن أنكروه، وهذا المعنى الذي ذكروه لَمَّا لم يخالف ما عندهم من الهوى أقروا به، ولذلك قال: (إنا نجد) تفاخر بذلك، فيجد ذلك الحبر ذلك الوصف في كتبهم وفيه أن هذه العلوم وأمثالها باقيةٌ عند اليهود الذين في زمنه - صلى الله عليه وسلم - لم ينكروها ولم يتأولوها، يعني أَبْقَوْهَا مع أنه وُجِدَ من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - من حَرَّفَ القبض بالتصرف يعني رده إلى شيءٍ معنى، فحرفوا وهؤلاء لم يحرفوا، فسَلِمَ اليهود ولم يسلم هؤلاء الذين ينتسبون إلى محمد - صلى الله عليه وسلم -، سَلِمُوا في هذه المسألة فحسب. قال ماذا؟ (نجد أن الله - تعالى - يجعل السماوات على إصبع) الإِصْبِع واحد الأصابع يُذَكَّر ويُؤَنَّث، وفيه عشر لغاتٍ: (فتح الهمزة، وضمها، وكسرها إِصبع أَصبع أُصبع، مع الحركات الثلاث في الباء، والعاشرة أُصْبُوع كأسبوع، وأفصح هذه اللغات كسر الهمزة مع فتح الباء إِصْبَع، لا بأس قل ما شئت، لكن إِصْبَع هي الأفصح)، وفيه إثبات الأصابع للرحمن جل وعلا على ما يليق بجلاله وعظمته.

وفي الحديث: «القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن». قال: ... (والشجر على إصبع) قال: (نجد أن الله يجعل السماوات) يعني السبع (على إِصْبَـع) إِصبَع إِصبِـع (والأرضين على إِصبِـع، والشجر على إِصبِـع) الشجر ما له ساقٌ صُلب كالنخل وغيره، قال: (والماء على إصبع، والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع) سائر الخلق يعني الباقي فهذا النص موجودٌ عندهم في التوراة، وأقرّ به، ثم أقرّه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فدل على أن هذه ستكون على هذا الوضع، كل واحدةٍ منها على إصبع فأثبت الإصبع لله تعالى، وأثبت تعددها، ومما يدل على ذلك: «القلب بين أصبعين». هذا لا يدل على الحصر في الاثنين فقط، بل هي أكثر من ذلك قال: (والشجر على إصبع، والماء على إصبع، والثرى) وهو الترابُ النّدي، ولعل المراد هنا الأرض (على إصبع، وسائر الخلق) أي وباقي المخلوقات على إصبع، وسائر الشيء باقيه على قول أكثر أهل اللغة، السائر فيها خلاف، لكن أكثر أهل اللغة على أنها بمعنى الباقي قال: (فيقول) الله عز وجل بعد ما يجعل تلك المخلوقات على الأصابع متفرقةً (فيقول: أنا الملك) يعني ذو السلطان، وليس مجرد التصرف، بل هو المتصرف فيما يملك على وجه السلطة والعلو، وأما المالك فدون ذلك، وسبق الفرق بينهما كما ذكرنا ذلك فيما يتعلق بالقرائتين {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤] و (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ). قال: (فيقول: أنا الملك. فضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى بدت نواجذه) النواجذ جمع ناجذ، قيل: إنها أقصى الأضراس، وهي أربعة تنبت بعد البلوغ، أي استغرق في الضحك وبالغ فيه حتى بدت يعني ظهرت (نواجذه)، والمراد المبالغة في الضحك يعني من غير أن يُراد ظهور نواجذه، إذا فسرت بالأقصى حينئذٍ المراد به المبالغة لأن هذا غير لائق، لأن الإنسان يضحك حتى تبدأ أضراسه المتأخرة هذا يُتَحَفّظ منه الناس فضلاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا كان كذلك حينئذٍ المراد به المبالغة ولا يلزم من ذلك أن النواجذ بالفعل قد ظهرت، والمراد مبالغته في الضحك من غير أن يُراد ظهور نواجذه أو هي الأسنان بين الضرس والناب كما في المصباح، أو الضواحك. وقال ثعلب: المراد الأنياب. وهي التي تبدوا عند الضحك، على كلٍّ إذا فُسِّرَت بأنها أقصى الأضراس لا بد من التأويل، بأن نقول: بالغ ولم يصل إلى هذا الحد، إذا قيل بقولٍ آخر لا إشكال فيه. قال: (تصديقاً) ضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - لأي شيء؟ (تصديقًا) لأن الضحك قد يكون لا للتصديق إنما يكون على ماذا؟ على السخرية، إذا أراد أن يُكَذِّبهُ ضحك منه ومشى. إذًا نقول: هذا تكذيبٌ له، لكن أراد هنا ماذا؟ أراد التصديق بدليل أنه ضحك، وهذا يدل على الإقرار، ثم قال الصحابي: (تصديقاً لقول الحبر) ثم تلاوة النبي - صلى الله عليه وسلم - للآية فيدل على إقراره، (تصديقاً لقول الحبر) ولو كان مُنْكَرًا ما ضحك - صلى الله عليه وسلم -، هذا يدل على إقراره له - صلى الله عليه وسلم - واستشهد لقوله بآية من القرآن حيث جاء في القرآن ما يُصدق ما وجده هذا الحبر في كتبه، وفرح به النبي - صلى الله عليه وسلم - وسُرّ به، هل معنى ذلك أن القرآن لا يكفي؟ لا، فإنما هذا يكون ماذا؟ من تعارض الأدلة، إذا قويت وكثرت البينات على شيءٍ ما سُرّ به الإنسان، وهذا وجه إسرار النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه هذا مما جاء به من سبقه عيسى عليه السلام أو موسى عليه السلام، وكذلك جاء به القرآن، وحينئذٍ تعاضدت البينات، فقوي ذلك وسُرَّ به النبي - صلى الله عليه وسلم -. إذًا فَرِحَ وسُرَّ به - صلى الله عليه وسلم - لتضافر البينات مما يُقوي الشيء لأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - يعلم علم اليقين أن القرآن حقٌّ من عند الله تعالى، وما جاء به القرآن فهو حقّ لا نحتاج إلى غيره، لكن ما دام أنه هذا جاء وصَدَّقَه القرآن فازداد بذلك فرحًا.

وقوله: (أنا الملك) يفيد الحصر والقصر بتعريف الجزأين، ففي ذلك اليوم لا ملك لأحد البتة، (أنا الملك)، وإذًا لا لغيري.

قال تعالى: {يَوْمَ هُم بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ} [غافر: ١٦] لا يُجيب أحد البتة، وملوك الأرض حينئذٍ يكون كالذَّرِّ. قال: (ثم قرأ - النبي - صلى الله عليه وسلم -: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} الآية) فهذا معنى الآية، يعني الآية فسرها مَنْ؟ الحَبْر، فأقره النبي - صلى الله عليه وسلم -، كأنه قال هذا الذي قلتَه هو ما دل عليه قوله تعالى: ({وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}) على هذا التفصيل الذي ذكره بأن يضع كذا على إصبع وكذا

على إصبع حينئذٍ يكون تفسيرًا للآية، (أخرجاه) يعني البخاري ومسلم وغيرهما، أخرجاه البخاري ومسلم وغيرهما من طرقٍ، وفي روايةٍ: جاء رجل من أهل الكتاب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا أبا القاسم - كذلك كما قال صاحبه إن كان هو أو غيره يا محمد - أبلغك أن الله يحمل الخلائق على إصبع، والسماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والثرى على إصبع. فضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى بدت نواجذه قال: وأنزل الله {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} الآية، يعني أنزل تصديقًا لقول الْحَبْر بعد قوله، أو أن الآية كانت، ظاهر النص حديث ابن مسعود السابق أن النبي - صلى الله عليه وسلم - تلا الآية حين قال، إذًا الآية نزلت قبل، لكن هذا تفسيرها، حينئذٍ قوله: وأنزل الله كذا. ليس المراد أن السبب هو قول الحبر، لكن قد يكون توسع في التعبير بكونه أُنْزِلَ آنذاك، وإلا كيف قال النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ هذا فيه شيء من التعارض.

قال المصنف: (وفي رواية لمسلم: والجبال والشجر على إصبع، ثم يهزُّهنَّ فيقول: أنا الملك، أنا الله)، (ثم يَهُزُّهُنَّ) هزًّا حقيقةً، الْهَزّ هو التحريك، يعني يحركهن على حقيقته؟ نقول: نعم على حقيقته. لأن هذا من الغيب الذي يجب إمراره كما جاء يعني يُثْبت معناه، وأما الكيفية فالله أعلم بها، هَزًّا حقيقيًّا، يقال: هَزَزْتُ الشيء من باب قَتَلَ حركته فاهتز ... (فيقول: أنا الملك، أنا الله) سبحان الله سبحانه وتعالى فهو مالك الملك ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين.

قال المصنف: (وفي رواية للبخاري: يجعل السماوات على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع} أخرجاه) هكذا في ((مسلم)). قال الحميدي: وهي أتم. يعني رواية من غيره، ورواية البخاري: (إن الله يقبض يوم القيامة الأرضين وتكون السماء بيمينه). وقال ابن عباس: يطوي السماوات السبعة بما فيها من الخليقة، والأرضين السبعة بما فيها من الخليقة - هذا معنى جميعًا بما فيها، والسماوات جاءت بـ (أل) فحينئذٍ السبع بمن فيها يطوي ذلك كله بيمينه يكون ذلك في يده بمنزلة الخردلة وهي حبة صغيرة جدًا يُضرب بها المثل في القلة.

هذه الأحاديث وما فيها معناها تدل على عظمة الله، وعظيم قدرته، وعظيم سلطانه، وقد تَعَرَّفَ إلى عباده بصفات كماله وعجائب مخلوقاته وكلها تدل على جلاله وعظمته وأنه المعبود وحده لا شريك له في ربوبيته ولا في إلاهيته، وتدل على إثبات صفاته كما وصف به نفسه ووصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - على ما يليق بجلاله وعظمته. وكلها تدل على تفسير الآية.

وقال هنا في رواية البخاري (والماء والثرى على إصبع) وفي الرواية السابقة (الأرضين على إصبع) ومعلوم أن الماء داخلٌ في الأرض، والثرى كذلك داخلٌ في الأرض، (الأرضين على إصبع) جوابها، هل فيه تعارض أو لا؟ بينهما تعارض حينئذٍ يدل على ماذا؟ على أن هذا فعلٌ وهذا فعلٌ، إصبع نكرة، وإذا تكررت النكرة فهي غير الأولى، إذًا الأرضين غير الماء والثرى على إصبع، (والماء والثرى على إصبع) وجاء الماء على إصبع، والثرى على إصبع، هل بينهما تعارض؟ الجواب: لا، جوابه أن قوله: (والماء والثرى على إصبع) أي الأرض كلها يعني كناية عن الأرض كلها فهي على إصبع، وإصبع نكرة فهي للجنس، وإلا لتناقض مع معنى الحديث السابق (الشجر على إصبع، والماء على إصبع، والثرى على إصبع) إذًا نكرة، فإذا تكرر فالثاني غير الأول، لكن نقول المراد بالإصبع الجنس لئلا يدل على ماذا؟ على أن الأرضين كلها وذكر منها الماء والثرى وذكر الماء والثرى كل واحد على إصبع حينئذٍ نقول النكرة إذا تعددت دلت على أنها غير الأولى، لكن إذا عَبَّرَ عن الأرض فحينئذٍ دخل فيه الماء والثرى ونحوه. قال هنا: فيقال الماء والثرى كنايةٌ عن الأرض كلها، أو أن الماء والثرى على إصبع، وسكت عن الباقي إما اختصارًا وإما اقتصارًا، اختصارًا يعني دليل، اقتصارًا بدون دليل. على كلٍّ هذه كلها تصدق بعضها بعضًا، والأصل إمرارها كما جاء، لا نقول: هذا يُعارض ذاك، وإنما نقول: يجعل الأرضين على إصبع والماء على إصبع كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - أو كما أَقَرَّ الْحَبْر.

قوله: (ولمسلم عن ابن عمر مرفوعاً: «يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين

المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين السبع ثم يأخذهن بشماله، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون) يطوي الله السموات طيًّا حقيقيًّا، والطيّ معلوم، حينئذٍ نقول: الله تعالى يطوي السماوات. قوله: (أنا الملك) يطوي السماوات يوم القيامة، («ثم يأخذهن بيده اليمنى») يعني يجعل السماوات باليد اليمنى («ثم يقول: أنا الملك») يعني يقوله ثناء على نفسه سبحانه تَنْبِيهًا على كمال عظمته وكمال ملكه لأنه جعل السماوات وهي عظيمة الخلق جعلها في يدٍ واحدة وهي اليمنى، والجملة فيها قصر وحصر بتعريف الجزأين أي أنا الذي لي الملكية المطلقة والسلطان التام لا يُنازعني فيها أحد، («أين الجبارون؟ أين المتكبرون») الجبار جبارون جمع جبّارٍ وهو العاتي المتسلط يعني الجبارون في الأرض أين هم، وأين الملوك أين هم، أين المتكبرون. قال هنا: («أين الجبارون») جمع جبَّار وهو العاتي المتسلط، والاستفهام للتحدي، فأين ملوك الدنيا الذين كان لهم السلطة في الدنيا والتجبر على عباد الله، وآنذاك يُحشرون كأمثال الذّرِّ يَطَأْهُمُ الناس بأقدامهم («أين المتكبرون»)؟ مر معنا معنى التكبر («ثم يطوي الأرضين»)، («ثم يطوي الأرضين السبع ثم يأخذهن بشماله») هذا تصريحٌ بأن عدد الأرضين سبع، ثم يأخذ ماذا؟ («ثم يأخذهن»)، («ثم يطوي الأرضين السبع») وهذا نصّ على أن الأرضين السبع ومر معنا فيما سبق تصريح بأن عدد الأرضين سبعٌ، قد جاء في السنة مثل عدةُ أحاديث ومر معنا، وأشار القرآن إلى ذلك إشارةً ولم يصرح كما في قوله: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ} [الطلاق: ١٢] مثلهن في ماذا في الكيفية أو في العدد؟ لا يمكن أن يحمل على ماذا؟ على الكيفية محال هذا وإنما يكون في العدد، والمماثلة هنا لا تصح إلا في العدد أن الكيفية تتعذر المماثلة فيها («ثم يأخذهن بشماله») أثبت به الشمال، الله تعالى تثبت له اليدان ولا شك أنهما متغايرتان، وهنا قال: («ثم يأخذهن بشماله») اختلف في إثبات كلمة الشمال في الحديث هنا ثابتٌ أو لا؟ قال البيهقي: ذِكر الشمال فيه يعني في هذا الحديث تفرد به عمر بن حمزة عن سالم، وقد روى هذا الحديث نافعٌ وعبيد الله بن مقسم عن ابن عمر ولم يذكرا فيه الشمال، ورواه أبو هريرة وغيره عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يذكر أحد منهم الشمال، ورُوِيَ ذكر الشمال في حديثٍ آخر في غير هذه القصة إلا أنه ضعيف بمرة، الكلام للبيهقي، تفرد بأحدهما جعفر بن الزبير، وفي الآخر يزيد الرقاشي وهما متروكان، وكيف يصح ذلك وصح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه سَمَّى كلتا يديه يَمِينٌ. كيف يقال يمين وشمال والنبي - صلى الله عليه وسلم - يقول «كلتا يديه يمينٌ» وكأن من قال ذلك أرسله يعني أطلق من لفظه على ما وقع له أو على عادة العرب في ذكر الشمال في مقابلة اليمين.

إذًا أراد أن يُضْعِف هذه الرواية من جهة السند ومن جهة المعنى، من جهة السند فهي شاذة للتفرد، ومن جهة المعنى بأنها مخالفةٌ للنص الذي هو قوله: «كلتا يديه يمينٌ» والصواب أنها مثبتةٌ من جهة السند، وأما من جهة المعنى فلا تعارض بينها وبين قوله: «كلتا يديه يمينٌ».

قال: فقوله: «كلتا يديه يمينٌ» يقتضي أنه ليس هناك يدٌ يمين ويدٌ شمال هذا لا يقتضيه، وعلى ثبوتها وهو كذلك لا تنافي بينها وبين قوله: «كلتا يديه يمينٌ» [فإنه يدل] فإن يديه سبحانه اثنتان، وهذا بإجماع السلف، وكل واحدةٍ غير الأخرى وهو بإجماع السلف، لكن وصف الأخرى بالشمال هو الذي فيه الكلام، البحث في ماذا؟ ليس بكون لله تعالى يَدَيْنِ هذا مجمعٌ عليه، وأن أحدهما غير الأخرى هذا مجمعٌ عليه، واليمين مجمعٌ عليها، لكن الشمال هل توصف بهذا الوصف أم لا؟ الصواب أنها توصف لهذا النص.

ووصف الأخرى بالشمال ليس المراد أنها أقل قوةً من اليد اليمنى، بل كلتا يديه يمين، هذا الذي عناه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فالمعنى أن اليد الأخرى ليست كيد الشمال بالنسبة للمخلوق ناقصة عن اليد اليمنى - هذا في شأن المخلوق اليد اليمنى أقوى من اليسرى - وإذا قلنا ماذا؟ بالنسبة لله تعالى يمين وشمال هل سيفهم العبد بأن الشمال أقل من اليمنى كما هو الشأن في المخلوق؟ الجواب: لا، فدفعًا لهذا التوهم قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «كلتا يديه يمينٌ»، بل هذا النص يدل على أن الثانية شمال. قال: فالمعنى أن اليد الأخرى ليست كيد الشمال بالنسبة للمخلوق ناقصةً عن اليد اليمنى فكلتا يديه يمين، أي ليس فيها نقصٌ بحال من الأحوال. ويؤيد هذا قوله في

حديث آدم «اخترت يمين ربي، وكلتا يديه يمين، يمين مباركة»، «اخترت يمين ربي» هذا يدل على ماذا؟ على أنه مقابلةٌ بالشمال، لكن دفعًا للوهم قال: «كلتا يديه يمين مباركًا». فلما كان الوهم يذهب إلى أن إثبات الشمال يعني النقص في هذه اليد دون الأخرى نفاه، قال: «كلتا يديه يمين». ويؤيده أيضًا قول المقسطون على منابر من نورٍ على يمين الرحمن. [إذًا ليست] على يمين الرحمن هذا واضح أنه يقابل بالشمال فإن المقصود بيان فضلهم ومرتبتهم وأنهم على يمين الرحمن سبحانه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ورُوِيَ عن ابن عباس) رضي الله تعالى عنهما (قال: «ما السماوات السبع والأرضون السبع في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم»). رواه معاذ بن هشام الدستوائي، قال حدثنا أبي عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها قال: «ما السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهما في يد الله» وقال هنا: («في كف الرحمن») هكذا الرواية في ماذا؟ «في يد الله». ... («كف») ثابتة بلا شك، لكن هذا قال: («في كف الرحمن») إن ثبت فلا إشكال فيه، لكن المحفوظ في يد الله عز وجل («إلا كخردلة في يد أحدكم») وهذا الإسناد صحيح، لكن قول المصنف في سياق رواية ابن عباس («في كف الرحمن») الذي في ابن جرير في يدِ الله فما ساقه المصنف لا شك أن فيه ماذا؟ إثبات الكف وهي ثابتة، لو قلنا: لم تحفظ هكذا هنا هي ثابتة من أدلةٍ أخرى فيها إثبات الكف لله تعالى أن كان اللفظ محفوظًا وإلا ففيه إثبات اليد، والكف قد ثبت في أحاديث أُخَر.

(«إلا كخردلة») هي حبةٌ صغيرةٌ جدًا يُضرب بها المثل بالصغر والقلة، وهذا يدل على عظمته سبحانه وأنه لا يحيط به شيءٌ جل وعلا. وهذا الحديث رواه ابن جرير في التفسير.

والحاصل أن هذه الروايات كلها تفسير للآية، الروايات هذه كله تفسير للآية، فذكر عالمٌ من علماء اليهود للنبي - صلى الله عليه وسلم - ما يجدونه في كتابهم التوراة من بيان عظمةِ الله وصغر المخلوقات بالنسبة إليه سبحانه، وأنه يضعه على أصابعه، فوافقه النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك وسُرَّ به، وتلا، بل ضحك، وتل ما نصدقه من القرآن الكريم الذي أنزله الله عليه.

ويستفاد من الآية والحديث برواياته بيان عظمة الله سبحانه وصغر المخلوقات بالنسبة إليه.

ثانيًا: أن من أشرك به لم يُقَدِّرْهُ حق قَدْرِهِ كما مر معنا.

ثالثًا: إثبات اليدين والأصابع واليمين والشمال والكف لله سبحانه على ما يليق به، وقلنا: الكف محفوظة، كذلك أن هذه العلوم الجليلة التي في التوراة باقيةٌ عند اليهود الذين في زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يُنكروها ولم يحرفوها كما حرفها المتأخرون، الأشاعرة يحرفون هذه الأدلة، إذا كان كذلك في هذه المسألة اليهود خيرٌ منهم، أصلاً عقيدة الجهمية وكذلك الأشاعرة هي مأخوذةٌ من اليهود.

خامسًا: تفرد الله تعالى بالملك وزوال كل ملكٍ لغيره.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال ابن جرير: حدثني يونس، أنبأنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد: حدثني أبي، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في تُرْسٍ» قال: وقال أبو ذر رضي الله عنه: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ما الكرسي في العرش إلا كحَلْقَةٍ من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض»)

قوله: (قال ابن جرير) هو المفسر الذي مر معنا مرارًا، وهذا ساقه بسنده (قال ابن جرير) يعني في التفسير، وتفسيره معلوم أنه تفسير بالمأثور، يُورِد فيه كثير من التفاسير المنقولة عن السلف، فهو أحسن ما أُلِّفَ في هذا الباب، وإن كان يشتمل على الصحيح والحسن والضعيف. والضعيف المنجبر والضعيف غير المنجبر. (قال ابن جرير: حدثني يونس) هو ابن عبد الأعلى أبو موسى الصدفي الثقة، روى عن ابن عيينة وابن وهبٍ وغيرهما، وعنه ابن خزيمة خلقٌ، مات سنة أربعٍ وستين ومائتين. قال يونس: ... ([أخبرنا] ابن وهب) وفي بعض النسخ [أنبأنا] ([أخبرنا] ابن وهب، قال: قال ابن زيد)، (ابن وهب) مر معنا (قال: قال ابن زيد: حدثني أبي) ابن زيد عبد الرحمن قال: (حدثني أبي) هو زيد بن أسلم العدوي مولى عمر أبو عبد الله أو أبو سالم المدني عالم ثقةٌ، مات ستة ستٍ وثلاثين ومائة،

وابنه عبد الرحمن ضعيف هو الذي عناه بقوله: (ابن زيد) قال: حدثني (ابن زيد) يعني عبد الرحمن بن زيد، وإذا كان ضعيفًا فيُنظر فيه، وابنه عبد الرحمن ضعيف روى عن أبيه زيد بن أسلم العدوي وابن المنكدر وغيرهما، وعنه ابن وهب وعكرمة ومسروق وغيرهم، مات سنة اثنتين وثمانين ومائة. قال الشيخ سليمان: وحديث زيد بن أسلم رواه أيضًا أصبغ بن الفرج بهذا الطريق واللفظ وهو مرسلٌ، وعبد الرحمن بن زيد ضعيف، يعني النظر فيه من حيث الإسناد فقط فهو ضعيف، أما من حيث المتن فجملة ما فيه ورد من الصحيح وغيره، يعني المتن من حيث المعنى هو صحيح ولكنه من حيث السند هو الذي فيه كلام. قال: («ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم»)، الكرسي موضع قدمي الرب جل وعلا كما قال ابن عباس، بل صح عن ابن عباس ذلك أنه فسَّر الكرسي بموضع القدمين قدمي الباري جل وعلا، والقدم والرجل ثابتة لله تعالى وإن كان جاء النص في الحديث «فيضع قدمه»، «يضع رجله» ولكن جاءت التثنية من قول ابن عباس في الكرسي يضع قدميه، ولذلك أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى تُثْبَتُ له اليدان وهذا محل إجماع، وتثبت له القدمان وهذا محل إجماع، لكن ليس كقدمي المخلوق، لكن الذي جاء في الحديث يضع قدمه ورجله، هذا لا ينافي ماذا؟ لا ينافي التعدد، لأنه مفرد مضاف حينئذٍ لا ينافي التعدد، وإذا كان كذلك فيُنظر إلى ما جاء عن ابن عباس، وصح عن ابن عباس في تفسير الكرسي أنه موضع القدمين لله تعالى، ومعلوم أن هذا ليس من قبيل الرأي، يعني ليس اجتهادًا من ابن عباس، إنما يكون له حكم الرفع ليست مسائل اجتهادية فإذا كان كذلك فنثبت القدمين لله تعالى، إذًا الكرسي هو موضع القدمين قدمي الرب جل وعلا هكذا صح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

قوله: («ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم») قال: («سبعة») لا مفهوم له وإنما المراد به ماذا؟ أنه شيء يسير والسبعةُ والسبع هذه تأتي في القرآن والسنة والمراد به التقليل أو التكثير يعني وإن كان أزيد من ذلك («إلا كدراهم سبعة أُلقيت في تُرْسٍ») بضم التاء، («تُرْسٍ») على وزن فُعْل بضم التاء وإسكان الراء، سين، القاع المستديرة المتسع الأطلس، يعني الشيء الذي يكون متسعًا لكنه شيء يسير، والدراهم جمع درهم وهو النقد من الفضة، وفسّر بعضهم التّرس بمعنى آخر وهو صفحةٌ فلاذ تُحمل لاتقاء السيف، يعني في الحرب .. ٣٨٠١٣، الترس الذي يُحمل هكذا من أجل ماذا؟ الوقاية من السيف، لكن ليس مرادًا هذا غلطٌ ليس مراد هنا، المراد به ماذا؟ التُّرس الذي هو أشبه بالقاع المستدير [أو] المستطيل يعني شيء لو كان هو نفسه لكنه يُلقى في الأرض فهو بعينه، لكن ليس هو المعنى الذي يُرفع، والمراد هنا المعنى الأول. قال السُّدِّيّ: الكرسي تحت العرش، والسماوات والأرض في جوف الكرسي. قال ابن عباس: الكرسي موضع القدمين. قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقال أبو ذر رضي الله عنه: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) صنيع المصنف هنا يوهم ماذا؟ يوهم أن ذلك عطف على قول زيد بن أسلم (قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)، أليس كذلك؟ قال زيد بن أسلم: (قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)، (وقال أبو ذر) ظاهره أنه عطف عليه، وليس الأمر كذلك، صنيع المصنف يوهم أن ذلك عطف على قول زيد بن أسلم قال: (قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)، وليس كذلك، فإن حديث أبي ذرٍ هذا رواه يحيى بن سعيد العبشمي قال: أنبأنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير عن أبي ذر قلت: يا رسول الله! أي آيةٍ أعظم - يعني في القرآن -؟ قال: «آية الكرسي، ما السماوات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاةٍ في أرض فلاةٍ، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة». إذًا هو حديثٌ منفصل ليس بالسند نفسه أورده المصنف هنا رحمه الله تعالى وإن كان ظاهر لفظه يوهم ذلك.

قال الذهبي: يحيى بن سعيد هو الأموي أو الأُموي يجوز الوجهان، يحيى بن سعيد هو الأُموي صدوقٌ وإلا فهو آخر لا أعرفه والخبر منكر، لكنه من حيث المعنى صحيح يعني الذي دل عليه النص بمجموع الأحاديث الواردة التي مرت وذكرها الشارح عندكم في التيسير من المجموع نستدل على أن هذه المعاني التي ذُكرت في هذه الأحاديث صحيحة، وإن كان بعض أسانيدها فيها شيء من الضعف كما

سيأتي في ((حديث الأوعال)) ضعيف لكنه من حيث المعنى صحيح، ولعله رحمه الله تعالى أراد عطفه على ابن جرير. ... (وقال ابن جرير)، (وقال) يعني (ابن جرير) بسندٍ آخر ليس بالسند نفسه وأنه معطوف على [ابن زيد] على زيد.

قال المحشي: ولعله رحمه الله أراد عطفه على ابن جرير فقد رواه هو وأبو الشيخ والبيهقي وابن مردويه عن أبي ذرٍ أنه قال: سئل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الكرسي فقال: «يا أبا ذر ما السماوات السبع، والأرضون السبع» نص على أن الأرضين سبع كالسماوات وهو كذلك «ما السماوات السبع والأرضون السبع عند الكرسي إلا كحلقة ملقاةٍ بأرضٍ فلاةٍ، وإن فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة» الحلقة المراد بحلقة الدرع يعني شيء يسير هكذا شيءٌ يسير جدًا مرمي في الصحراء، هل له أثر؟ لا أثر له، هذا المراد به هنا، وأخرج سعيد بن منصور وعبد بن حميد وأبو الشيخ والبيهقي عن مجاهدٍ قال: ما السماوات والأرض في الكرسي إلا كحلقة بأرضٍ فلاةٍ وما موضع الكرسي من العرش إلا مثل حلقة في أرضٍ فلاة. أيٍ وسط فلاةٍ، يعني أشبه ما يكون بالصحراء التي لا شيء فيها، بل عدّ بعض أهل العلم أن السماوات السبعة والأرضين السبعة وما فيهما وما بينهما بالنسبة إلى العرش كحلقةٍ في فلاةٍ من الأرض عد ذلك من المتواتر، يعني هذه المعاني متواترة، وبعض الأحاديث أسانيدها صحيحة، وبعضها صحيحةٌ لغيرها، وبعضها حسنةٌ بمجموعها، وبعضها ضعيف قابل للانجبار، حينئذٍ بالمجموع صار ماذا؟ صار متواترًا، يعني أهل السنة والجماعة على ذلك لا يخالفون فيه البتة، فهو من المتواتر، وفيه دلالةٌ على عِظَمِ العرش بالنسبة إلى الكرسي، لا شك أن العرش الذي هو موضع استوائه جل وعلا أكبر من الكرسي الذي يكون موضعًا للقدمين، وتقدم أنه فوق السماوات كالقبة. قال شيخ الإسلام: العرش مقببٌ، يعني ليس بشيءٍ مستوٍ، وإنما هو مقببٌ، ولم يثبت أنه مستدير مطلقًا، بل ثبت أنه فوق الأفلاك، وأن له قوائم فيجب أن يُعلم أن العالم العلوي والسفلي بالنسبة إلى الخالق جل وعلا في غاية الصغر. هذا المراد من جهة ماذا؟ تقرير هذه النصوص، أن العالم العلوي السماوات السبع وما فيهما وما فيها، وكذلك الأرضون السبع وما فيها أنه بالنسبة إلى الخالق جل وعلا ليس بشيء بل هو في غاية الصغر.

فمناسبة ذكر الحديثين في الباب أنهما يدلان على عظمة الله وكمال قدرته وقوة سلطانه.

ويستفاد كذلك أن الكرسي أكبر من السماوات، وأن العرش أكبر من الكرسي، أليس كذلك؟ أن الكرسي أكبر من السماوات، وأن العرش أكبر من الكرسي، العرش هو موضع الاستواء العلو والارتفاع، ثم الكرسي الذي هو ماذا؟ موضع القدمين، الكرسي أعظم من السماوات، فكيف بالعرش من بابٍ أولى وأحرى؟ وأن العرش غير الكرسي متغايران ليس هو بعينه.

وفيه الرد على من فسّر الكرسي بالْمُلْك أو بالعلم، هذا نُسِبَ لابن عباس، لكنه لا يصح {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ} [البقرة: ٢٥٥] قالوا: علمه. لا ليس بصحيح، الكرسي لا يفسر بالعلم ولا يفسر بالملك، وإن كان العلم ثابتًا، والملك كذلك ثابت، لكنه الكرسي ليس هو عين العلم والملك، وما أُثِر عن ابن عباس فأورده بعضهم روايةً عنه ابن جرير وغيره هذا يعتبر غلطًا عليه لا يصح البتة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن مسعود قال: «بين السماء الدنيا») هو قال ابن مسعود لم يرفعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو موقوف عليه لكن له حكم الرفع، لأن هذه ليست مما يقال بالرأي لا بد من وقوفٍ على وحي، ما الذي أدرى ابن مسعود؟ يحتاج إلى نصٍ، يحتاج إلى وقفٍ.

[قال ابن مسعود] قال: (وعن ابن مسعود قال: «بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام، وبين كل سماء وسماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم». أخرجه ابن مهدي عن حماد بن سلمة عن عاصم عن زر عن عبد الله) ابن مسعودٍ، (ورواه بنحوه المسعودي عن عاصم، عن أبي وائل، عن عبد الله. قاله الحافظ الذهبي رحمه الله تعالى، قال: وله طرق). قال هنا: ((«بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام»)) خمسُ خَ ليس خُمس مائة، خَمسُ، إذا قلت خُمس حينئذٍ خُمس المائة ليس بخَمس مائة، لكن هذه مائة ومائة، ومائة،

ومائة، ومائة. فهي خَمسٌ فإذا قلتَ: خُمسُ مائةٍ يعني ليست مائة وإنما هي خُمْسُها، خَمس مائةٍ، مائة وليس خمس مئة وإنما خَمْسُ مائة بعضهم يقرأها خَمس مئة هذا غلط، والصواب خَمْس مائة، إذًا عَدَّدَ المسافات التي بين كل سماءٍ وسماء، وقوله: ((«بين كل سماء وسماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام») وعلى هذا تكون المسافة بين السماء الدنيا والماء أربعة ألاف سنة خمسمائة، وخمسمائة، وخمسمائة .. أربعة ألاف سنة، وعلى رواية ستأتي («كِثَف كل سماء خمسمائة عام») يعني بين كل سماء وسماء خمسمائة عام، ثم السماء سَمْكُهَا خمسمائة عام، لا إله إلا الله، هذا يحتاج إلى ماذا؟ إلى أعمار، فقال: فيكون بين السماء الدنيا والماء سبعة آلاف وخمسمائة عام، فهو سبحانه فوق جميع المخلوقات هذا الذي أراده المصنف هنا أن يبين، أن هذه تدل على عِظَمِ الباري جل وعلا فهو سبحانه فوق جميع المخلوقات لأنه قال: («والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم») جمع بين الجملتين لماذا؟ لئلا يظن بأن ثم تناف بين العلو والْمَعِيَّة، فهو على عرشه جل وعلا ومع هذه المسافات لا يظن الظن بجهله أن الله تعالى يخفى عليه شيء، بل {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ} [الحديد: ٤] معكم بعلمه، ليس حالاً بذاته في المخلوقات، وإنما هو بعلمه فجمع بين الأمرين، فلا تنافي بين إثبات العلو لله تعالى لكونه فوق العرش مع هذه المسافات، ومع ذلك مطلعٌ على أعمال العباد يعلم خفايا ما تُكِنُّ الصدور وهو سبحانه فوق جميع المخلوقات مستوٍ على عرشه، والاستواء هو العلو والارتفاع، بائنٌ من خلقه، يعني منفصل ليس منه شيءٌ جل وعلا داخل الخلق، وليس شيء من خلقه داخل ذاته، منفصلٌ تمامًا الانفصال، وهذا من كماله جل وعلا فله العلو المطلق من جميع الوجوه:

علو القدر، وعلو القهر، وعلو الذات.

وهذه مجمع عليها عند السلف: علو القدر، وعلو القهر، وعلو الذات. المتأخرون من أهل البدع نازعوا في علو الذات واعتقدوا أن الله تعالى في كل مكان الجهمية والمعتزلة وكذلك الأشاعرة ومن نحا نحوهم، وهذا لا شك أنه ناقض من نواقص الإسلام.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، وكلام الصحابة، والتابعين، وكلام سائر الأمة، مملوءٌ بما هو إما نصٌ أو ظاهر أن الله فوق كل شيء، وأنه فوق العرش فوق السماوات مستوٍ على عرشه، هذه من عقيدة أهل السنة والجماعة، وهذا محل إجماعٍ بأن الله تعالى مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله لا نمثله باستواء المخلوقين، ولا نعطله، ولا نحرفه، فلنبقِ الألفاظ على ظاهرها ومع ذلك هو مطلعٌ على خلقه بعلمه يعلم أحوالهم وما تُكِنُّ صدورهم، وهذا مَرَّ معنا كذلك في ((شرح الواسطية)) في تقريره هناك.

قال المصنف: (أخرجه ابن مهدي) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن العنبري مولاهم أبو سعيد البصري، ثقة الحافظ إمام في الرجال والحديث، قال ابن المديني: ما رأيت أعلم منه. مات سنة ثمانٍ وتسعين ومائة. (أخرجه ابن مهدي عن حماد بن سلمة) بن دينار البصري أبو سلمة مولى تميم، ويقال قريش، ثقةٌ عابد أثبت الناس في ثابت، مات سنة ستين ومائة. (عن عاصم) هو ابن بهدلة، وهو ابن أبي النجود الأسدي مولاهم الكوفي أبو بكر المقرئ المشهور، وهذا ضعيفٌ، وهو قويٌ حجةٌ في القراءة لكنه في الحديث [ماش] صدوقٌ مات سنة سبعٍ وعشرين ومائة، (عن زر) بكسر الزاي وتشديد الراء ابن حبيش بن حباشة بن أوس بن بلال الأسدي الكوفي أبو مريم ثقةٌ جليل أدرك الجاهلية مات سنة ثلاثٍ وثمانين. (عن عبد الله) وهو ابن مسعودٍ قال: (ورواه بنحوه) يعني مثله قريبٍ منه بلفظه أو بمعناه (المسعودي) وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي ثقةٌ مات سنة ستٍ وستين ومائة (عن عاصم) السابق (عن أبي وائل) [شقيق] (١-) بن سلمة الأسدي الكوفي أدرك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم يره، مات سنة اثنين وسبعين للهجرة. (قال: وله طرق)، هذا [قال] في بعض النسخ ساقط قوله: (قاله الحافظ الذهبي) يعني ما سبق (قاله الحافظ الذهبي رحمه الله تعالى، قال: وله طرق) يعني هذا النص وإن كان فيه عاصم ونحوه إلا أنه جاء من طرقٍ فيرتقي فيثبت، (قال: وله

طرق) أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة وابن المنذر والطبراني وأبو الشيخ وأبو عمرو الطلمنكي واللالكائي وابن عبد البر والبيهقي وغيرهم، كلهم رَووا هذا الحديث بأسانيد مختلفة، لكن الأثر موقوفٌ عن ابن مسعودٍ لكن له حكم الرفع. قال الذهبي: رواه اللالكائي والبيهقي بإسنادٍ صحيحٍ عنه - عن ابن مسعودٍ -، وهذا مما لا يقال بالرأي، يعني العلم بهذه المسافات وما يتعلق بالغيبيات هذا يحتاج إلى وقفٍ.

قال علي بن مديني في المسعودِي: كان ثقةً إلا أنه كان يغلط فيما رَوَى عن عاصم بن بهدلة وسلمة.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «هل تدرون كم بين السماء والأرض؟» قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: «بينهما مسيرة خَمسمائة سنة، ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة، وكِثَفُ كل سماء مسيرة خمسمائة سنة، وبين السماء السابعة والعرش بحر بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض، والله سبحانه وتعالى فوق ذلك، وليس يخفى عليه شيء من أعمال بني آدم». أخرجه أبو داود وغيره) هذا يُسَمَّى ((حديث الأوعال)) فيه قولان لأهل العلم: منهم من يثبته، ومنهم من يُضَعِّفُهُ، والصواب تضعيفه، وقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في ((الواسطية)) وبيَّنَّا سبب الضعف هناك، وإن كان ابن تيمية يرى أنه جيد، وكذلك ابن القيم، ولكن الحجة التي ذكروها فيها شيء من الضعف، لكن المعنى صحيح، لأنه إنما سيق من أجل ماذا؟

من أجل («والله سبحانه وتعالى فوق ذلك، وليس يخفى عليه شيء من أعمال بني آدم») هل نفتقد في إثبات هذا الوصف لهذا النص؟ الجواب: لا، لأن هذا مدلول عليه بالقرآن {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] ثابت في القرآن سبعة مواضع لا نحتاج إلى أحاديث ضعيفة، كذلك ليس يخفى عليه شيء من أعمال بني آدم، جمع بين العلو والمعية، وهذا دل عليه القرآن {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ} فَتَحَهَا بالعلم، واخْتَتَمَهَا بالعلم، دل على أن المراد بالمعية هي معية العلم. إذًا هذا الحديث ضعيف، لكن أورده المصنف بناء على أنه صح عنده، وهذا مما يَسُوغُ فيه الاجتهاد والاختلاف.

(¬١) هكذا الصواب من التراجم وتحرفت في الحاشية إلى [سعيد].

قوله: (عن العباس بن عبد المطلب) و (أل) فيه للمح الصفة زائدة. (قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «هل تدرون كم بين السماء والأرض؟») أخرج هنا الخبر بصيغة الاستفهام ليكون أبلغ في النفوس، ففيه تسويق لِمَا سيذكر، وفيه تنبيهٌ على ما سَيُلْقِيه عليهم كل ذلك في ما يتعلق بإخراج الصيغة من جهة كونها خبرًا إلى أن تطرح بجهة السؤال، («هل تدرون كم بين السماء والأرض») حينئذٍ يَشُدّه، وإذا شَدَّه حينئذٍ أعطاه المعلومة حفظت، فمن أسلوب النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه يأتي أحيانًا بالسؤال لكن ليس العلم كله سؤال وجواب، إنما هذا في أشياء معدودة. قال هنا: (قلنا: الله ورسوله أعلم) ردوا العلم إلى الله وإلى رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا فيه حسن الأدب مع الله تعالى، وإسناد العلم إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - في حال حياته، وأما بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم - فيقول: الله أعلم. إلا في المسائل الشرعية قال مثلاً حكم الصلاة واجبةٌ، ما حكم الصلاة؟ قال: الله ورسوله أعلم. لا بأس به، لماذا؟

لأن هذا علمٌ يتعلق بالشريعة ويعلمه النبي - صلى الله عليه وسلم -، لكن لا فائدة من ذكره، فالله أعلم هذا ردّ العلم إلى الله تعالى، أما الذي يكون ليس من الشرع فلا يقال فيه: الله ورسوله، يقال: الله أعلم فقط. إذا استجد شيء بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - من أمور الدنيا ولم يعلمه النبي - صلى الله عليه وسلم - قطعًا لا يعلم ما بعد وفاته بشيءٍ فإذا كان كذلك فلا يجوز قول: الله ورسوله أعلم، وإنما يقال الله أعلم بخلاف المسائل الشرعية. (قلنا: الله ورسوله أعلم قال: «بينهما مسيرة خمسمائة سنة، ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة») وهذا مرّ فيما سبق قال: («وكِثَفُ كل سماء»)، («وكِثَف») يعني ماذا؟ السمك والغلظة، أليس كذلك؟ يعني حجمها

من جهة سَمَاكتها وهو ضد اللطافة، ويدل على المسافة بينهما ظاهر قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ} [الطلاق: ١٢] هذا ذكره صاحب الحاشية، لكن ليس فيه أو ليس له وجهٌ.

وفيه عظم السماوات وسعة ما بينهن وكذا الأرض مثلهن.

إذًا («كثف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة») قال: («وبين السماء السابعة والعرش بحر»)، («بحر») على أصله، البحر الذي يعلم في الأرض بحرٌ («بين أسفله وأعلاه») إذًا له أسفل وله أعلى، وهو كذلك حتى في الدنيا، له قاع أسفل وله علو، («بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض») لكن هذا ليس هو في الدنيا إنما هو فيما يتعلق بالعلو. قال: («كما بين السماء والأرض») وتقدم في حديث ابن مسعود: ... («وبين الكرسي والماء خمسمائة عام») ولا منافاة بينهما، ليس بينهما منافاة، لأن الكرسي فوق السماوات، وهذا من أبهر الآيات آيات الله تعالى كما أن الأرض مغمورة بالبحر واليابس منها نحو الربع وهي محفوفةٌ بعنصر الماء كأنها عنبةٌ طافيةٌ عليها، وهو فوقها، ولا يطغى، عليها وإنما انحسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله عز وجل من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها ببني آدم الذي له الخلافة على سائرها، فكذا السماوات بينها وبين العرش بحرٌ سمكه طول ما بين السماء والأرض، وهذه النصوص كما ذكرنا تُقرأ كما هي.

قال: (أخرجه أبو داود وغيره) والذي في ((سنن أبي داود)) عن العباس بن عبد المطلب رواه المصنف مختصرًا هنا، والذي في ((السنن، سنن أبي داود)) عن العباس بن عبد المطلب قال: كنت في البطحاء في عصابة يعني مجموعةٍ فيهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فمرت سحابة فنظر إليها النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «ما تسمون هذه»؟ قالوا: السحاب. قال: «والمزن» قالوا: والمزن إذًا يُسَمَّى السحاب ويُسَمَّى المزن. قالوا: والمزن. قال: «والعنان». قالوا: والعنان. إذا تُسَمَّى السحاب، ويُسَمَّى المزن، ويُسَمَّى العنان. قال أبو داود: لم أتقن العنان جيدًا يعني هذه ذكرت أم لا. قال النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك: «هل تدرون ما بعدُ ما بين السماء والأرض»؟ المسافة مثل السؤال السابق، قالوا: لا ندري. مثل الله أعلم، الله ورسوله أعلم. قال: «إن بُعد ما بينهما إما واحدةٌ أو اثنتان أو ثلاثٌ وسبعون سنة، ثم السماء فوقها كذلك حتى عَدَّ سبع سموات، ثم فوق السابعةُ بحر بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماءٍ إلى سماء، ثم فوق ذلك ثمانيةُ أوعالٍ» أوعال هذا نوع من أنواع الملائكة «بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماءٍ إلى سماء، ثم على ظهورهم العرش» حملة العرش الأوعال «بين أسفله وأعلاه كما بين سماءٍ إلى سماء، ثم الله تعالى فوق ذلك» يعني إذا كان بين أظلاف ورُكَب كل ملك خمس مائة عام كما بين السماء والسماء، هذا يدل على أن الله تعالى في العلو، وأخرجه الترمذي، وابن ماجة، وقال الترمذي: حسن غريب. وقال الذهبي: رواه أبو داود بإسنادٍ حسن، حَسَّنَهُ الذهبي، وروى الترمذي نحوه من حديث أبي هريرة وفيه: (بُعد ما بين سماءٍ إلى سماء خمسمائة عامٍ). ولا منافاة بينهما، لأن تقدير ذلك بخمسمائة عامٍ هو على سير القافلة مثلاً، ونَيِّفٌ وسبعون سنة على سير البريد لأنه يصح أن يقال بَيِّنَنَا وبين مصر عشرون يومًا باعتبار سير العادة، وثلاثة أيام باعتبار سير البريد، يعني إذا جاء خلاف في هذه النصوص خمسمائة أو اثنان وسبعون ليس المراد أنه تعارضٌ وإنما بخلاف ماذا؟ بخلاف السير، لأن السير يختلف كما هو الشأن الآن في مثل هذه الأمور.

وروى شريكٌ بعض هذا الحديث عن سِمَاك فوقفه. انتهى كلامه.

مناسبة هذين الحديثين للباب: بيان عظمة الله سبحانه وقدرته الباهرة وعلوه على مخلوقاته وعلمه بأحوالهم، جمع بينهما، كونه مُستويًا على العرش وكونه يعلم ما يفعله العباد، ولذلك قال: لا يخفى عليه شيء من أعمالكم. أعمال أطلق هنا فيشمل أعمال القلوب واللسان والجوارح، وكذلك التروك.

وفيها بيان عظمة الله وقدرته ووجوب إفراده بالعبادة دلت على ذلك، يعني هذا الذي أراده المصنف (باب ما جاء في قول الله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}) بمعنى أنهم جعلوا لله شريكًا فما قدروا الله حق قدره، إذًا من قدر الله حق قدره أفرده بالعبادة.

وفيها بيان صفة الأجرام العلوية وعظمتها واتساعها وتباعد أقطارها.
وفيها الرد على بعض العصريين من الكفار ومن نحا نحوهم الذين لا يؤمنون بوجود السماوات والكرسي والعرش ويزعمون أن الكون العلوي فضاء وكواكب فقط، ليس فيه إلا ماذا؟ فضاءٌ وكواكب ونجوم فقط، نقول: هذا دل النص على إبطاله.
وفيها إثبات العلو علو الله تعالى على خلقه بذاته المقدسة، وهو مجمعٌ عليه بين السلف.
وفيها إثبات علم الله المحيط بكل شيء مع علوه فوق مخلوقاته.
وفيها مشروعية بيان هذه الحقائق العظيمة للناس ليعرفوا عظمة الله وقدرته.
قال المصنف رحمه الله تعالى:
(فيه مسائل: - يعني في الباب -.
(الأولى: تفسير قوله: {وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}). أي يقبضها بيده حقيقةً كما دل عليه الحديث.
(الثانية: أن هذه العلوم وأمثالها باقية عند اليهود الذين في زمنه - صلى الله عليه وسلم - لم ينكروها ولم يتأولوها). في زمنه لأنه يحتمل أنه بعد زمنه ماذا؟ حَرَّفُوا وبدَّلُوا، إذًا هذا مُقيّد لأنه صار في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فليس كل اليهود يؤمنون بما ذكر في هذا الحديث، ولذلك قيده المصنف بقوله: (في زمنه) أي قوله: (إنا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع) إلى آخره مما هو دالٌ على إثبات صفة الأصابع لله على ما يليق بجلاله وعظمته، فهذا مما بقي عندهم ولم ينكروه كما أنكروا صفة النبي - صلى الله عليه وسلم - وغيرها. إذًا هم ينكرون بعضًا ويؤمنون ببعض {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} [البقرة: ٨٥] هذا سيماهم.
(الثالثة: أن الحبر لَمَّا ذكر للنبي - صلى الله عليه وسلم -، صَدَّقَهُ، ونَزَلَ القرآن بتقرير ذلك). ما جاء على لسان العدو وهو حقٌّ يجب قبوله كما مرّ معنا، والنبي - صلى الله عليه وسلم - هنا صدقه بل ضحك عليه الصلاة والسلام، بل استدل بالقرآن على أن قولك حقّ، هذا عدلٌ وإنصاف، أي صَدَّقَهُ فيما قال ونزل القرآن موافقًا له إن قلنا بأن النزول متأخر ليس بظاهرٍ، ونزل القرآن موافقًا له لكونه قال حقًّا. أن الحبر لَمَّا ذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - صَدَّقَهُ. قال: (ونزل القرآن بتقرير ذلك) ظاهر كلام شيخ الإسلام هنا يرى ماذا؟
أن الآية متأخرة، والنص لا يدل على ذلك لأنه حصل فقرأ النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في حديث ابن مسعود، فحينئذٍ نقول: القصة واقعةٌ والقرآن سابقٌ فاستدل النبي - صلى الله عليه وسلم - على صدق قوله بما عنده من القرآن، وليس المراد أن القصة حصلت وضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم بعد ذلك نزل القرآن، فكيف صَدَّقَهُ، الصحابي يقول: (تصديقًا لقول الحبر) إذًا عنده علم بذلك فدل على أن القصة سابقةٌ على نزول الآية، لكن كلام المصنف هنا ظاهره هذا، لكن ظاهر حديث ابن مسعودٍ أنه قرأ الآية بعد قول الحبرِ، وهذا يدل على أن الآية نزلت قبل ذلك، فهو كذلك، ولكن مراد المصنف إن أردنا التأويل أن القرآن قد نزل بتقرير ذلك، لأنه ماذا؟ اليهود قبل النبي - صلى الله عليه وسلم - إذًا هو سابقٌ فنزل القرآن بتقرير ذلك على هذا المعنى لا إشكال فيه، فعقيدة اليهود فيها هذه الجزئية هي مستقيمةٌ، ونزل القرآن بتقرير ذلك، يعني ليس مما خالف دين النبي - صلى الله عليه وسلم - مَنْ سبق، بل هذه مما اتفق عليها الأنبياء.
(الرابعة: وقوع الضحك من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لَمّا ذكر الحبر هذا العلم العظيم). ضحك لماذا؟ لكونه قال حقًّا لا إنكارًا عليه كما يزعمه من تأول هذا الحديث، بعض مَنْ حَرَّفَ الحديث قال النبي - صلى الله عليه وسلم - ضحك ماذا؟ إنكارًا عليه لأن الذي يُخْبِرُ بالخبر، إما أنه يضحك من ماذا؟ السخرية به، أنت تكذب ويضحك عليك، أو يكون من باب الرضا والتقرير والفرح بما عنده، هذا الذي معنا النص من باب الفرح والتقرير، بدليل فهم الصحابي لقوله: (تصديقًا لقول الحبر).
ثانيًا: يدل على ماذا؟ قراءة الآية، تدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ضحك رضًا بما قال، وليس إنكارًا له كما قال بعض أهل

البدع، لا إنكارًا عليه كما يزعمه من تأول هذا الحديث وقال إنه تعجبٌ من تحريف اليهود. أين التحريف؟ هذا يعتقد ماذا؟ يعتقد نفي الإصبع، ويعتقد ماذا؟ أن الله في كل مكان حينئذٍ عنده هذا تحريف فوافق اليهود، فاليهود خيرٌ منه في هذه المسألة، إن كان يدَّعِي الإسلام.

وفيه دليل على جواز الضحك في تقرير الأشياء لأن الضحك يدل على الرضا وعدم الكراهية.

(الخامسة: التصريح بذكر اليدين، وأن السماوات في اليد اليمنى، والأرضين في الأخرى). هذا يدل على عظمة الباري جل وعلا، إذا كانت السماوات السبع مع ما بينها من مسافةٍ خمسمائة عام، وسَمْك كل سماء خمسمائة عام مع ذلك تكون هذه السماوات السبع في يد الرحمن، يده اليمنى، هذا يدل على كمال عظمته جل وعلا، أي كما دل عليه حديث ابن عمر الذي في الصحيح وغيره، واليدان لله ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع.

٩٧٠٢ خاتمة الدرس

قال: (السادسة: التصريح بتسميتها الشمال). التي اليد الأخرى كما في الحديث المذكور الذي رواه ((مسلم))، وأما حديث: «كلتا يديه يمين»، فهو دفع لتوهم النقصان بتسميتها شمال. إذًا يدٌ يمنى ويدٌ توصف بكونها شمالاً لكنها ليست دونها في القوة، «كلتا يديه يمين» بمعنى أن اليد اليمنى قوية ومثلها اليد الشمال، وليس هو كالشأن في المخلوق، المخلوق لا، يده اليمنى أقوى من شماله من يسراه وليس كذلك الباري جل وعلا.

(السابعة: ذكر الجبارين والمتكبرين عند ذلك). أي أن القادر على ذلك هو الجبار المتكبر (أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟) وكونه جبارًا وصفٌ للباري جل وعلا، وكونه له الكبرياء هذا من وصف الباري جل وعلا، فحينئذٍ نازعوا الباري في الدنيا، الجبروت ليس من شأت المخلوق فالاتصاف به منازعٌ لله تعالى، ولذلك نص على هاتين الصفتين، (أين الجبارون؟) الذين تجبروا على عباد الله في الدنيا وليس من شأنهم، الجبروت وصف لله جل وعلا فهو الجبار، كذلك التكبر ليس من وصفهم فإذا اتصفوا به في الدنيا حينئذٍ نازعه الباري جل وعلا فقال: (أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟) أي أن القادر على ذلك هو الجبار المتكبر حقيقةً لا المخلوق الضعيف الحقير فإنه لا يليق به ذلك.

(الثامنة: قوله: «كخردلة في كف أحدكم»). وفي الأثر: («في كف الرحمن»). هو قال لكنه قال: («في يد أحدكم») أي أنه دليل على صغر المخلوقات بالنسبة إليه جل وعلا.

(التاسعة: عظم الكرسي بالنسبة إلى السماوات). هذه السماوات في الوصف السابق الكرسيُ أعظم منها فكيف بشأنه، أي لقوله: («ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس»).

(العاشرة: عظم العرش بالنسبة إلى الكرسي). أي لقوله: («ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض»).

(الحادية عشرة: أن العرش غير الكرسي والماء). صحيح (أن العرش غير الكرسي والماء) لقوله: (بين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء)، ولعل المصنف وقف على من يقول بأن العرش هو الماء، وإلا هذا غير محفوظ.

(الثانية عشر: كم بين كل سماء إلى سماء)؟ خمسمائة عام، أي بينهما خمسمائة عام.

(الثالثة عشر: كم بين السماء السابعة والكرسي)؟ بينهم خمسمائة عام.

(الرابعة عشر: كم بين الكرسي والماء)؟ خمسمائة عام. إذاً هذه كلها أراد المصنف التمهيد.

[(السادسة عشرة: أن الله فوق العرش).]

(الخامسة عشر: أن العرش فوق الماء).

(السادسة عشرة: أن الله فوق العرش).

إذًا أراد التسلسل ليصل الإنسان بفكره إلى عِظَم ما بين سماء وسماء، ثم بعد ذلك يأتي العرش، ثم يأتي استواء الباري جل وعلا.
(الخامسة عشر: أن العرش فوق الماء). لقوله في حديث ابن مسعود: (والعرش فوق الماء)
(السادسة عشرة: أن الله فوق العرش). لقوله: (والله فوق العرش) وهذا كما ذكرنا هو شاهد لابن تيمية في ((الواسطية)) لكن يغني عنه سبعة مواضع جاءت في القرآن.
(السابعة عشر: كَمْ بين السماء والأرض). بينهما خمسمائة عام.
(الثامنة عشر: كثَف كل سماء خمسمائة سنة). كل سماء أي كما في حديث العباس بن عبد المطلب.
(التاسعة عشر: أَن البحر الذي فوق السماوات [بين أسفله وأعلاه]- وفي نسخة - بين أعلاه وأسفله مسيرة خمسمائة سنة). أي كما في حديث العباس بن عبد المطلب.
إذًا ختم المصنف رحمه الله تعالى ((كتاب التوحيد)) بهذا الباب ليدل على أن ما مضى من أبوابٍ لتفسير التوحيد وبيان نقيضه إنما يكون أثرًا لمن سَلَّمَ بهذا الباب، بمعنى أن من عَظَّمَ رَبَّه وعَرَف قَدْرَهُ حينئذٍ سيأتي بالتوحيد على وجه الكمال، وأي نقصٍ في التوحيد في أصله أو في كماله الواجب فلنقصه في معرفة عظمة الباري جل وعلا.
والله أعلم.
والحمد لله أولاً وأخرًا.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.